



# África em Movimento



**Conselho editorial:**

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)  
Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)  
Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)  
Carmen Rial (UFSC)  
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)  
Cynthia Sarti (UNIFESP)  
Gilberto Velho (UFRJ) -in memoriam  
Gilton Mendes (UFAM)  
João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ)  
Julie Cavignac (UFRN)  
Laura Graziela Gomes (UFF)  
Lílian Schwarcz (USP)  
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)  
Ruben Oliven (UFRGS)  
Wilson Trajano Filho (UNB)

**Comissão de Projeto editorial:**

Coordenador: Antonio Motta (UFPE)  
Cornelia Eckert (UFRGS);  
Peter Fry (UFRJ);  
Igor José Renó Machado (UFSCAR)

**Editora:** ABA Publicações**Revisora:** Malu Resende**Projeto Gráfico:** Luciana Facchini**Diagramação:** Cartaz Criações e Projetos Gráficos**Tiragem:** 1.000 exemplares**ISBN:**



# África em Movimento

Organizadoras:  
JULIANA BRAZ DIAS  
ANDRÉA DE SOUZA LOBO





A258 África em movimento. / organizadoras, Juliana Braz  
Dias, Andréa de Souza Lobo. – Brasília : ABA  
Publicações, 2012.  
300 p. ; il. : 23 cm.  
ISBN 978-85-  
Vários autores.  
1. África. 2. Deslocamento. 3. Fluxos Contemporâneos  
4. Antropologia. 5. Etnografia. I. Dias, Juliana Braz. II.  
Lobo, Andréa de Souza. III. Título.  
CDD 305.906914  
CDU 39(6)



## Sumário

- 09** Sobre Fluxos e(m) Contextos Africanos  
*Juliana Braz Dias & Andréa de Souza Lobo*
- 23** A África e o Movimento: reflexões sobre os usos e abusos dos fluxos  
*Wilson Trajano Filho*
- 47** Parte I: Movimento como Valor
- 49** “*Manera, ess Muv?*”: a mobilidade como valor em São Vicente de Cabo Verde  
*João Vasconcelos*
- 65** Vidas em Movimento. Sobre mobilidade infantil e emigração em Cabo Verde  
*Andréa de Souza Lobo*
- 85** Música Cabo-verdiana, Música do Mundo  
*Juliana Braz Dias*
- 105** Parte II: Fluxos e Refluxos
- 107** Género, Missão e Retorno: passado e futuro da Igreja Kimbanguista em Lisboa  
*Ramon Sarró & Joana Santos*
- 129** O Refluxo da Diáspora Africana em Perspectiva: Angola, Benim, Togo, Nigéria, Gana, Libéria e Serra Leoa  
*Milton Guran*



- 151** Uso e Abuso do Afro do Brasil na África  
*Livio Sansone*
- 175** Parte III: Projetos Migratórios, Pertencimento e Exclusão
- 177** Os “Chineses” da Beira, Moçambique. Itinerários de uma dispersão  
*Lorenzo Macagno*
- 201** Sobre Pretéritos e Afetos, algumas Inquietações e Provocações  
*Kelly Silva*
- 209** Diáspora Africana e Navios de Carga na Modernidade: um estudo das migrações irregulares desde a África Ocidental ao Cone sul  
*Pilar Uriarte Bálsamo*
- 235** Parte IV: Metodologias em Trânsito
- 237** Para Ultrapassar o Mar  
*Claudia Bongianino, Denise da Costa & Sara Morais*
- 245** Da África em Casa à África fora de Casa (Notas sobre uma exposição em trânsito)  
*Antonio Motta*
- 271** Um Livro de Boa Fé? A contraditoriedade do presente na obra de Henri-Alexandre Junod (1898-1927)  
*João de Pina-Cabral*
- 298** Sobre os Autores









# Sobre Fluxos e(m) Contextos Africanos

Juliana Braz Dias e Andréa de Souza Lobo

O livro *África em Movimento* nasceu do desejo de reunir pesquisadores interessados nas complexas dinâmicas de circulação, trânsitos e mediações em contextos africanos. O enfoque da obra está no movimento de pessoas, coisas (mercantilizadas ou não), informações, símbolos e valores envolvendo sociedades africanas em escala supranacional (regional, continental ou global), revelando a existência de uma pluralidade de fluxos e refluxos que atravessam os limites anteriormente imaginados pela antropologia.

Nos últimos tempos, antropólogos têm prestado atenção crescente na interdependência supranacional e nas trocas vinculadas a ela. São estudos que se concentram de maneira especial na migração de pessoas e na circulação de coisas no contexto de uma economia mundial transnacional. Fluxo, mobilidade e recombinação tornaram-se temas favoritos para a antropologia à medida que processos em grande escala põem novas questões para nossa reflexão sobre cultura e sociedade (HANNERZ, 1997, p. 7-8). Um traço recorrente nesses estudos é a associação, explícita ou implícita, entre fluxos globais e configurações socio-culturais específicas, que teriam a marca da contemporaneidade e nas quais a noção de fronteira seria diluída. Neste livro, propomos um caminho distinto. Voltamos nosso olhar para sociedades em que a mobilidade, historicamente, tem desempenhado um papel estruturante. Como analisar realidades em que a ideia de movimento é um valor em nada incompatível com processos de fixação de limites de várias ordens? Como tratar de casos nos quais a própria mobilidade é um traço diacrítico? É possível dar conta dessas realidades caracterizadas por trânsitos diversos sem pressupor uma ruptura, tanto no que diz respeito aos fenômenos que analisamos quanto às ferramentas teórico-metodológicas de que dispomos?

A intenção desta coletânea é dupla. Primeiro, reunir um conjunto de casos empíricos referentes a sociedades africanas nas quais fluxos e refluxos de múltiplas naturezas têm profundidade histórica e estão estruturalmente enraizados,





fornecendo, de maneira aparentemente paradoxal, um ingrediente importante para a consolidação de fronteiras (espaciais, étnicas, geracionais e de gênero). Segundo, trazer para a discussão o papel do método etnográfico no tratamento dessas realidades. Os artigos aqui reunidos fornecem elementos que contribuem para avaliarmos em que medida os novos olhares sobre contextos marcados pela fluidez e pela mobilidade implicam uma revisão metodológica que viabilize reformulações de teorias, a fim de dar conta das realidades em análise. Os textos desta coletânea remetem a estas questões por meio de um diálogo com outras formas narrativas (cinema, literatura, música etc.) que, como a etnografia, têm procurado abordar a temática do movimento.

#### FLUXOS CONTEMPORÂNEOS E GLOBAIS?

Estudos antropológicos dos últimos 30 anos têm enfatizado o mundo contemporâneo no que concerne aos processos de mudanças globais. Um passeio pouco sistemático pelos bancos de teses, pelas publicações recentes, pelos temas das conferências e pelos números temáticos de revistas nacionais e internacionais pode confirmar a recorrência de estudos relacionados ao desenvolvimento, às perspectivas comparativas fundadas em trabalho de campo multissituado, ao meio ambiente no planeta, à interdependência global e aos fluxos em escala mundial e em contextos transnacionais.

Tal tendência vem acompanhada de um novo universo semântico – o dos trânsitos, circulações e movimentos – que tenta superar a antiga divisão do mundo em territórios nacionais, agora trespassados por fluxos globais que têm sido entendidos como processos sociais, econômicos, culturais e demográficos que transcendem as nações, gerando a intensificação das relações sociais em escala mundial (KEARNEY, 1995). Tal perspectiva prolifera a mensagem de que a globalização atual conecta localidades distantes de tal forma que acontecimentos locais são moldados por eventos que ocorrem a muitas milhas de distância e vice-versa.

O movimento toma, portanto, lugar central na antropologia contemporânea, que se vê permeada por uma constelação de teorias e problemas que exigem a construção de novas visões sobre o espaço, o tempo e os processos de classificação. Segundo alguns especialistas, este deslocamento permitiria afastar as imagens bipolares do espaço e do tempo, alcançando uma perspectiva global multidimensional, permeada por subespaços e fronteiras descontínuos e interpenetráveis, de tal forma que a própria separação entre o global e o local se torna de difícil delimitação (KEARNEY, 1995; APPADURAI, 1996; HANNERZ, 1997). E a miríade semântica (TRAJANO FILHO, 2010) amplia-se, incorporando os conceitos de desterritorialização, transnacionalização, transmigrantes, hiperespaços, espaços hiperreais e globais, entre tantos outros.





Porém, esse processo **não acontece sem reflexão crítica**. Com relativa frequência, estudos têm apontado a necessidade de questionar a aparente contemporaneidade dos fluxos na conformação de identidades e nos processos de reprodução social, bem como a efetividade da pressuposição quanto ao aumento da circulação de coisas, pessoas e informações em escala global nas últimas décadas. Ribeiro (2011), ao pensar o conceito de globalização, afirma que talvez o erro mais primário seja o de considerá-la um fenômeno que só passou a existir a partir do final do século XX. Para o autor, sem uma longa história de expansão capitalista não existiria o denominado “capitalismo triunfante”, sem barreiras e englobador de novos mercados e territórios (RIBEIRO, 2011, p. 7). Hannerz (1997), ao refletir sobre as palavras-chave da antropologia transnacional, também se questiona sobre o que há de realmente novo em tudo isso. Sua resposta resgata a profundidade histórica dos fluxos mundiais; sinaliza, contudo, a necessidade de periodização, pois nem sempre se trata da mesma globalização. Neste sentido, vale citar o polêmico trabalho de Nayan Chanda (2007), que remonta a globalização a um período há mais de 50 mil anos, associada a um processo que, segundo o autor, se inicia na África.

Entretanto, cabe ainda refletir sobre aspectos que, a nosso ver, se encontram pouco debatidos na literatura no que se refere ao que denominamos de “percepção ilusória de novidade”. Se, como vimos, a crítica sobre a antiguidade dos fenômenos de globalização já foi realizada, tornando-se, inclusive, lugar comum nos estudos sobre o tema, nos parece que a noção de movimento enquanto valor, associado a desenvolvimentos contemporâneos que rompem com velhos padrões de cultura e sociedade, continua a encantar antropólogos que, diante dessas “novas” realidades, se veem impelidos a esboçar outros conceitos que deem conta de realidades que o arcabouço *démodé* da antropologia já não consegue abarcar.

Esta percepção ilusória de novidade desdobra-se, portanto, numa obsessão pelas situações de ruptura que, em sua maioria, não fazem mais do que reiterar visões dicotômicas de tempo e espaço, enfatizando um antes e um depois que parecem refletir mais uma imagem criada para sustentar teorias que se pretendem novas do que processos sociais efetivos. Argumentamos que incorporar a perspectiva histórica nestas análises pode se constituir em via adequada para fugir da ilusão de que tudo antes era estagnação e tudo agora é movimento. Trajano Filho, no próximo artigo, argumenta nesta mesma linha ao tratar dos riscos do que chama de “presentismo”.

Para além disso, analisar contextos contemporâneos a partir das construções históricas nos permitirá dar conta de realidades que não se constituem e não se reproduzem “apesar dos fluxos”, mas graças a eles, tendo no movimento não uma novidade decorrente de fenômenos globais contemporâneos, mas algo





que é estruturante. Os artigos de Macagno, de Guran e o de Sarró e Santos, presentes nesta coletânea, são preciosos exemplos de grupos sociais que se estruturam a partir dos fluxos e dos refluxos. No primeiro caso, temos os chineses da Beira (cidade moçambicana na Província de Sofala) em uma análise que, a partir da noção de “cidadania ambígua”, tenta dar conta deste grupo social em seu processo de saída de Guangdong para Moçambique, sua condição de próximos/distantes no período colonial moçambicano e sua posterior dispersão pelo mundo. É a história de dois movimentos com significados distintos, conforme o contexto em que operam.

Sarró e Santos, ao tratarem do movimento religioso kimbanguista fundado no Congo, apresentam as circunstâncias que levaram os Kimbanguistas a Portugal e a maneira como visionam seu retorno para a África. Por sua vez, Guran reflete sobre a volta de africanos da diáspora ao continente de origem, dando conta dos casos de reintegração de antigos escravos e seus descendentes nas sociedades africanas atuais. Sua análise repousa nos Agudás da República do Benim. Estes são todos estudos que privilegiam uma perspectiva histórica que fundamenta o argumento de que o movimento não está necessariamente associado a excepcionalidades ou rupturas, podendo ser um fator estruturante na reprodução social de determinados grupos que se constituem enquanto tais a partir de fluxos, refluxos e projetos migratórios que permeiam processos de pertencimento e exclusão.

E por que não pensar fluxos e movimentos em contextos que não se enquadram nos macrociclos históricos, mas que marcam trajetórias individuais e familiares ou dinâmicas cotidianas? Os artigos de Vasconcelos e Lobo objetivam realizar esse deslocamento. No primeiro caso, o autor realiza uma análise inspiradora sobre o movimento como valor no cotidiano de Mindelo (Ilha de São Vicente, Cabo Verde) ao argumentar que ele constitui um ingrediente central e constante da forma de vida de boa parte da população da ilha há longas décadas. Por sua vez, ao analisar trajetórias de vida marcadas pelos fluxos desde a infância até a vida adulta, Lobo conecta a mobilidade infantil à emigração internacional na Ilha da Boavista (também em Cabo Verde), dando conta do valor do movimento nas dinâmicas familiares e na construção de uma vida interessante.

Resta, ainda, refletir sobre as recorrentes rupturas que a percepção ilusória de novidade impõe ao chamado “novo espaço global”, no qual as fronteiras são porosas e os espaços são desterritorializados, embaralhados e comprimidos (HARVEY, 1996; APPADURAI, 1996; BASCH *et al.*, 1994). O termo desterritorialização talvez seja o mais acionado quando se quer dar conta de processos contemporâneos globais, tais como os de produção e consumo, organização de comunidades, elaboração de práticas políticas e construção de identidades. Em ruptura com o passado, tais processos ocorreriam na atualidade destacados,





separados ou independentes dos espaços locais. Empresas reorganizam suas bases espaciais, migrantes constroem espaços transnacionais, e hiperespaços – aeroportos, franquias, sites – multiplicam-se com suas monótonas qualidades universais (KEARNEY, 1995).

O que propomos é uma diluição desta perspectiva que associa o valor do movimento a uma desvalorização do espaço física e simbolicamente concebido, conforme pressupõe o conceito de desterritorialização. Para isso, devemos estar atentos a casos etnográficos nos quais os dois elementos – o valor do movimento e a valorização do espaço – podem estar articulados, ou seja, contextos nos quais a ênfase nos fluxos não diminui a importância do território e seus limites. Dias, ao analisar a circulação do gênero musical cabo-verdiano *morna* no contexto da *world music*, desenvolve o argumento de que valores como localidade e fluxo podem ser abordados simultaneamente, sem substituição e sem implicar uma relação paradoxal.

Por sua vez, Uriarte Bálsamo propõe, como primeiro passo para analisar o fluxo migratório de jovens africanos em navios de carga, que nos desvencilhemos das ideias essencialmente geográficas com as quais estamos acostumados a pensar os lugares. Tal argumento soma-se à nossa perspectiva (em nada nova na teoria antropológica desde Mauss e Durkheim) de refletir sobre lugares e espaços para além de sua territorialidade física, como um campo relacional e comunicativo (TRAJANO FILHO, 2010). Pensar espaços como campos relacionais ajuda a compreender que os laços que ligam as pessoas entre si, aos espaços, aos objetos e às instituições são múltiplos e variam segundo os sentidos culturais – uma lição básica de antropologia que, se não descartada, nos permite evitar ilusões e encantamentos que em nada colaboram para a compreensão das realidades que nos propomos a analisar.

## CENÁRIOS AFRICANOS

O ponto de partida dos artigos presentes nesta coletânea é o universo africano. Não se trata, contudo, de simplesmente compartilhar um mesmo cenário que, de tão vasto e diversificado, pouco nos ajudaria a avançar proposições conclusivas. O que de fato aproxima os trabalhos aqui reunidos é a maneira como enfocam um mesmo fenômeno: o movimento como um fator estrutural nas realidades sociais abordadas, um elemento que não se constitui como uma ruptura em relação à ideia de fronteira mas, ao contrário, é parte do processo de consolidação de limites de tipos variados.

Se a convergência dos autores no tratamento de fenômenos associados ao continente africano não pode ser tomada, de maneira exclusiva, como um





recorte eficiente para a unidade da obra, este foco tem a vantagem de encaminhar algumas discussões interessantes. As sociedades africanas são casos bons para pensar os vínculos entre a mobilidade e a fixação de limites. Dizemos isto não por alguma característica intrínseca e particular a essas sociedades. Trajano Filho, em um dos artigos que compõem esta coletânea, argumenta sobre a importância de não reivindicarmos um monopólio africanista no estudo antropológico dos fluxos. Quando insistimos na relevância de tomarmos por objeto fenômenos que têm como cenário o continente africano, remetemo-nos, de outra maneira, à própria dinâmica do campo da etnologia africana ao longo de décadas de esforços para a compreensão dessas sociedades e para a elaboração de teorias mais abrangentes a partir dos exemplos que oferece.

Em larga medida, foi a partir de material etnográfico proveniente de sociedades africanas que se consolidaram na antropologia as teorias de cunho estrutural-funcionalista em que os limites socioculturais ganhavam significativa rigidez. Com base nessas sociedades, firmou-se o modelo das “tribos”, marcado pela associação entre um povo, uma língua, uma cultura e um território, associação esta implicitamente identificada como o germe da ideia de nação (KOPYTOFF, 1987, p. 4). Por outro lado, argumentos mais recentes, de autores com perspectivas teóricas diferenciadas, convergem no sentido de caracterizar várias das sociedades tradicionais africanas, bem como modernos centros urbanos daquele continente, como realidades sociais surpreendentemente ambíguas, cuja reprodução implica a manutenção de fluxos variados.

Como explicar essa diferença? Os antropólogos pioneiros no estudo de sociedades africanas estariam tão carregados de seus pressupostos teóricos a ponto de não conseguirem enxergar os movimentos de vários tipos e dimensões que tiveram lugar na África subsaariana? Para responder a isto, sugerimos focar nosso olhar em um caso que consideramos emblemático. Em 1953, em um artigo originado no âmago do estrutural-funcionalismo, Meyer Fortes afirmou que

Há poucas sociedades verdadeiramente isoladas em África. A comunicação acontece através de amplas regiões geográficas; e os movimentos de grupos durante longos períodos de tempo, exatamente como aqueles conhecidos pela nossa própria história, espalharam línguas, crenças, costumes, artefatos e comidas produzindo técnicas, bem como a rede de comércio e de governo, através de imensas áreas com grandes populações (FORTES, 1953, p. 18; tradução nossa).





Como fica evidente nesta citação, os movimentos de pessoas, coisas, ideias e valores, bem como a porosidade das fronteiras, sempre foram questões concretas. A abordagem desses fluxos, porém, foi ganhando novos tons. A título de comparação, reproduzimos a seguir trechos dos primeiros parágrafos de uma obra mais recente, publicada na passagem para o século XXI. Trata-se do livro *Congo-Paris: transnational traders on the margins of the law* (MACGAFFEY & BAZENGUISSA-GANGA, 2000). Na linha de uma antropologia que subverte a ênfase nos territórios, os autores seguem as redes globais construídas por comerciantes congolezes na França. A temática é assim introduzida:

Abrimos com uma cena que resume as complexidades culturais e justaposições do mundo de hoje. O lugar é um canto vazio no vasto *lobby* de um grande e ultramoderno hotel em um subúrbio de Paris, um local de encontro escolhido pelo nosso informante. Ele é um próspero atacadista congolês, um importador de alimentos africanos para a comunidade imigrante africana em Paris. [...] Urbano e bem vestido, ele está à vontade falando em nosso gravador. Seu francês fluente gradualmente se torna mais rápido e volúvel conforme ele se deixa levar contando os problemas que teve com seus irmãos em Brazzaville. [...]

No meio deste conto, um bando de turistas japoneses de repente chega e se estabelece nas cadeiras ao nosso redor. [...] Ele continua com uma descrição detalhada de um *nganga* no Congo comunicando-se com um tio falecido, tentativas de outro *nganga* para curar sua doença causada por bruxaria, e suas intenções de trazer para a França sua irmã com o marido, que até agora não puderam ter filhos, a fim de tentar uma fertilização *in vitro*.

Neste cenário de luxo urbano, comércio internacional, turismo internacional, uma multiplicidade de línguas e culturas e medicina tradicional e moderna misturam-se, enquanto a história de Jerome atravessa divisões culturais, espaços geográficos e temporais, tecnologias simples e sofisticadas. Aqui vemos a mistura global de culturas no final do século XX justapostas na vida de um indivíduo (MACGAFFEY & BAZENGUISSA-GANGA, 2000, p. 1-2; tradução nossa).

Comparando os dois textos, percebemos uma diferença sobretudo de ênfase. O movimento não passou inteiramente despercebido a Meyer Fortes, mas não constituiu, por certo, o cerne do debate desenvolvido por este autor. Os artigos





nesta coletânea aproximam-se da segunda perspectiva – quando os olhares estão direcionados para os fluxos como centro de nossa atenção. Mas o que buscamos é mais que redirecionar olhares. Há, na base desse redirecionamento, uma preocupação de outra ordem. Não basta que o movimento seja o foco. Ele é tomado como um elemento estrutural, com profundidade histórica, capaz de ser simultaneamente uma questão e uma resposta para diferentes dimensões da vida social.

Vasconcelos, em seu artigo nesta obra, remete à mobilidade em Cabo Verde como um valor instrumental e moral. Trata-se de uma resposta a problemas de várias ordens, uma ferramenta na criação de oportunidades. Mas, como um valor, a mobilidade é igualmente a base de uma moralidade específica. Há, portanto, um plano utilitário e um plano moral na prática da mobilidade.

Tal argumento também é evidente no tratamento que Sarró e Santos conferem à noção de “retorno” no contexto da Igreja Kimbanguista. Nesse texto sobre fluxos e refluxos nas redes que ligam África e Europa, a ideia de retorno como uma categoria teológica, e não um projeto de vida, extrapola o plano utilitário e leva o movimento, novamente, para o plano moral.

A partir de uma perspectiva em que o movimento é tomado a um só tempo como causa e efeito, também a dimensão temporal merece ser revista, inter-relacionando passado e presente. É o que faz Uriarte Bálsamo em seu artigo sobre jovens africanos que cruzam o Atlântico clandestinamente em navios. Não é possível fechar os olhos aos vínculos históricos entre o fenômeno que analisa e as estruturas políticas e econômicas do passado, sobretudo o tráfico de escravos. Contudo, atenta à particularidade do presente, a autora também aborda este caso de mobilidade como uma via encontrada por esses jovens para seu acesso à modernidade, ou seja, como uma estratégia de inclusão social.

Ainda, vale reforçar uma vez mais que o tratamento desses fluxos não diminui necessariamente a importância dos signos de pertencimento, bem localizados. É o que evidencia Lobo em seu artigo, em que a abordagem da circulação de crianças em Cabo Verde acompanha um olhar sobre a “casa” como uma marca de pertencimento que prende o indivíduo a um grupo. Trata-se de um contexto em que o movimento fortalece laços e constrói relações sociais. Também no texto de autoria de Guran, vemos como a mobilidade pode estar na base de projetos identitários. Neste caso, o retorno de ex-escravos ao continente africano, bem como a memória de suas experiências na América são a chave no processo de reintegração social desse grupo. Por fim, Sansone apresenta o caso paradigmático de Cabo Verde, onde os fluxos e a fusão de culturas criam algo “original”, base para uma ideia de nação. Naquele país do Atlântico, o discurso da crioulezagem abre um terreno fértil para narrativas sobre africanidade construídas “de fora





para dentro” (no sentido sul-sul). Trata-se de um longo processo de construção de identidades em contextos marcados por fluxos diversos, estruturado, porém, de forma muito distinta do discurso hoje hegemônico de valorização da diversidade. São projetos identitários que revelam o enraizamento dos fluxos na ordem social.

#### DIFERENTES FORMAS NARRATIVAS NO ESTUDO DOS FLUXOS

Voltamos agora à questão metodológica anteriormente colocada. É possível analisar essas realidades caracterizadas por trânsitos diversos utilizando as ferramentas teórico-metodológicas tradicionais da antropologia? Quais os limites do método etnográfico quando a tarefa a que nos propomos é o tratamento dos movimentos de múltiplas naturezas? Neste livro, optamos por alimentar o debate sobre método através de um diálogo direto com outras formas narrativas a fim de ampliar o campo de possibilidades analíticas.

Servindo não apenas como exemplos empíricos a enriquecer a discussão sobre mobilidade, obras literárias, filmes, músicas e fotografias aparecem aqui como fonte de olhares diferenciados sobre as questões propostas pela antropologia. Buscamos o diálogo com essas produções na expectativa de que provoquem uma nova percepção dos movimentos.

O desafio é enfrentado em vários artigos desta coletânea. Na análise da mobilidade como valor em Cabo Verde, Vasconcelos toma um poema como “uma espécie de ensaio protoetnográfico” e apresenta uma canção como “quase uma peça de etnografia”. Se há, nos termos usados, uma hierarquização de formas narrativas que favorece a etnografia, Vasconcelos revela, por outro lado, algumas vantagens das peças artísticas. Nelas cruzam-se fluxos de vários tipos: não apenas aqueles mencionados nas obras, mas também aqueles que estão na própria gênese de poemas e canções, uma vez que marcam a biografia de seus autores. O tratamento que Vasconcelos dá a essas narrativas leva-nos a refletir sobre a dimensão da referencialidade nas análises que empreendemos. Se um dos abusos cometidos pelos cientistas sociais no tratamento dos fluxos é a ilusão de que o observador permanece imóvel, conforme argumenta Trajano Filho no capítulo a seguir, a literatura e a música parecem trazer de maneira mais livre a influência das experiências do próprio autor em suas obras.

Dias também revela em seu texto como a música pode ser simultaneamente um objeto de circulação, um espaço para a reflexão sobre o movimento e um produto das trajetórias pessoais dos autores. A temática da mobilidade não é monopólio das discussões acadêmicas. Ainda mais relevante é o fato de que essas outras narrativas favorecem a desconstrução de muitas das dicotomias que insistentemente aparecem na literatura produzida pelas ciências sociais.

De maneira particular, dois ensaios neste livro assumem de frente a tarefa de colocar em pé de igualdade narrativas acadêmicas e não acadêmicas sobre o





movimento. Respondendo a um convite para comparar artigos presentes neste livro com produções filmicas que abordam temáticas semelhantes, os ensaios em questão apontaram para o desafio da etnografia no tratamento dos afetos. No exercício comparativo proposto, Silva resgata os sentimentos como objeto analítico – em particular, a desordem emocional promovida pela transição do colonialismo para o pós-colonialismo. A autora lembra aos cientistas sociais a necessidade de se pensarem os afetos como meio de produção de conhecimento do mundo. Em outro texto, Bongianino, Costa e Morais trazem etnografia, fotografia e cinema em um encontro produtivo sobre o tratamento de trajetórias de dor, quando a mobilidade é acompanhada pela violência. As diferentes opções narrativas são abordadas nesse ensaio não apenas como espaços para pensar; são entendidas, elas próprias, como pensamento. As diversas linguagens conformam diferentes realidades, carregadas de poder transformador.

Motta acrescenta ainda à discussão outra linguagem: uma narrativa expográfica que parte de experiências afetivas materializadas. Em um ensaio original sobre o processo de disputas por meio do qual uma narrativa museográfica em particular foi construída, o autor apresenta diferentes lógicas de compreensão sobre a África, em distintos contextos de fluxos Sul-Sul.

Por fim, Pina Cabral retoma, de maneira provocadora, o mote da “percepção ilusória de novidade” que orienta esta obra. O artigo que fecha a coletânea traz à luz o “experimento” de Junot que, em 1911, já jogava com diferentes formas narrativas para melhor lidar com a produção do conhecimento. Analisando um romance escrito há um século por este que foi um dos maiores etnógrafos de todos os tempos, Pina Cabral argumenta que o recurso à ficção foi o caminho encontrado por Junot para lidar com o presente: um campo de lutas, contraditório e inacabado.

## O LIVRO

Esta obra é fruto do encontro de um conjunto de pesquisadores que abordam contextos africanos a partir de temáticas diferenciadas e que aceitaram o desafio lançado pelas organizadoras de (re)pensar seus dados etnográficos pelo viés dos fluxos e do movimento. O encontro, em sua primeira versão, aconteceu em 2010, na Universidade de Brasília, por ocasião do Seminário África em Movimento, evento que reuniu a maioria dos autores que compõem a presente coletânea.<sup>1</sup> Este Seminário inaugurou um diálogo acadêmico altamente frutífero que tem

---

<sup>1</sup> João de Pina Cabral e Ramón Sarró não estiveram presentes no referido evento, mas participaram do ciclo de seminários do Departamento de Antropologia da UnB (Seminários do DAN) estimulados pelo mesmo desafio que norteou as apresentações dos demais autores.





sido alimentado desde então em espaços diferenciados (bancas de avaliação, organização de grupos de trabalho e mesas redondas em eventos nacionais e internacionais, realização de seminários, minicursos e concepção de projetos em conjunto)<sup>2</sup> e que assume forma de publicação na presente obra.

Enquanto resultado desse encontro, o livro guarda algumas das características do diálogo realizado naquela ocasião – entre os autores, entre os textos e entre estes e o cinema, a literatura e a música. Neste sentido, o leitor encontrará nos capítulos que seguem artigos de cunho mais teórico e/ou metodológico, textos etnográficos oriundos de pesquisas de longa duração, reflexões que resultam de pesquisas longitudinais que ainda estão em andamento e ensaios que refletem sobre as possíveis interações entre a linguagem etnográfica e a linguagem fílmica.

Cada um à sua maneira, os autores que compõem esta obra partilham da perspectiva crítica que norteia esta introdução, respondendo criativamente ao que Trajano Filho desenvolve no artigo a seguir: os riscos de uma apropriação inadequada das ideias de fluxo e movimento, especialmente em contextos africanos. Realizando uma revisão cuidadosa e influente de parte da vasta literatura sobre o continente africano, o autor apresenta os perigos das respostas apressadas e desenvolve o argumento de que os melhores modelos para a compreensão das formas significativas e das culturas políticas africanas são os que integram as ideias de fluxos, movimentos e apropriações criativas de influências externas como traços fundamentais da vida social do continente, sem fazerem qualquer referência à condição da contemporaneidade derivada da globalização.

\* \* \*

Os recursos utilizados para a organização do Seminário e desta publicação foram viabilizados por um conjunto de instituições sem as quais seria impossível realizar um projeto de tal porte, que reúne desde renomados pesquisadores internacionais e nacionais até estudantes de pós-graduação. Agradecemos ao projeto CAPES/PROCAD, ao Decanato de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade de Brasília e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB pelo apoio financeiro e institucional. Devemos tornar público nosso agradecimento aos colaboradores desta obra por aceitarem o desafio por nós lançado, em especial ao professor Wilson Trajano Filho que, em todas as fases do projeto, se mostrou pronto ao mais frutífero diálogo. Finalmente, o nosso agradecimento a Sara Morais, Denise da Costa e Claudia Bongianino por sua criativa e solidária colaboração nas atividades que resultam neste livro.

---

2 Destacamos o projeto CAPES/PROCAD “Relações de alteridade e a produção das desigualdades: uma perspectiva Sul-Sul” que integra o PPGAS/UnB, o PPGA/UFPE e o Pós-Afro/UFBA.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: \_\_\_. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BASCH, Linda; SCHILLER, Nina & BLANC, Cristina Szanton. *Nations Unbound. Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Langhorne: Gordon & Breach, 1994.

CHANDA, Nayan. *Sem Fronteira. Os comerciantes, missionários, aventureiros e soldados que moldaram a globalização*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

FORTES, Meyer. The Structure of Unilineal Descent Groups. *American Anthropologist*, 55 (1), p. 17-41, 1953.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional. *Mana*, 3 (1), p. 7-39, 1997.

HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

KEARNEY, Michael. The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 24, p. 547-565, 1995.

KOPYTOFF, Igor. The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. In: \_\_\_. (org.). *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

MACGAFFEY, Janet & BAZENGUISSA-GANGA, Rémy. *Congo-Paris: Transnational traders on the margins of the law*. Bloomington / Oxford: Indiana University Press / James Currey, 2000.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologia da Globalização. Circulação de pessoas, mercadorias e informações. *Série Antropologia*, 435, 2011.

TRAJANO FILHO, Wilson. Introdução. In: \_\_\_. (org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia, 2010.





# A África e o Movimento: reflexões sobre os usos e abusos dos fluxos

Wilson Trajano Filho

Em 1987, o antropólogo sueco Ulf Hannerz publicou na revista *Africa* um artigo chamado “The World in Creolization”, no qual argumentava, com base em exemplos nigerianos, que o estudo das culturas do então chamado terceiro mundo deveria ter como foco de análise a reorganização e a transformação das estruturas de significação decorrentes de sua incorporação no sistema mundial. Argumentava ainda que a perspectiva antropológica tradicional, que tomava as formas da vida coletiva nos Estados-nações do terceiro mundo como um mosaico de culturas étnicas mais ou menos discretas, era pouco satisfatória teoricamente. Não dava conta da extrema heterogeneidade existente nesses universos culturais que, segundo ele, era produto de uma complexa teia de relações entre o centro e a periferia do sistema mundial, em que as culturas nacionais emergem da interação histórica entre as correntes culturais transnacionais e as culturas locais e regionais.<sup>1</sup>

Hannerz propunha, então, que o estudo das transformações das estruturas de significação, ou das culturas do terceiro mundo no contexto global – em especial as reações e as apropriações culturais marcadamente criativas que fazem as sociedades da periferia de elementos e influências das culturas metropolitanas – poderia ser beneficiado com a adoção da perspectiva da criouliização, tal como vinha sendo trabalhada pelos sociolinguistas. Esta abordagem procura compreender a lógica (em geral sobre a forma de contínuos implicacionais) que regula e ordena a imensa variabilidade da linguagem em contextos multilíngues. Nestes são consideradas as múltiplas variantes da língua crioula da comunidade de fala em questão, as da língua lexificadora (também chamada de língua de superestrato) e, quando possível, as várias línguas de substrato que participaram

---

1 Alcida Ramos leu e, mais uma vez, foi generosa nos comentários e nas sugestões.



do compromisso histórico do qual nasceram as variedades do crioulo ali falado. Para Hannerz, a crioulição linguística dava ao antropólogo uma metáfora-raiz para pensar os intensos fluxos culturais que produzem uma interdependência do local com o global e, sobretudo, para liberar a descrição antropológica da suposição totalizadora que tratava os sistemas culturais como entidades discretas necessariamente integradas.

Aquele trabalho tornou-se um “clássico” da antropologia contemporânea e pode ser tomado como um dos marcos fundadores da antropologia da globalização, apesar do uso, hoje um tanto anacrônico, de noções como centro, periferia e terceiro mundo. Não é meu propósito refletir sobre a importância do estudo de Hannerz nem sobre os desdobramentos dele resultantes, mas tão somente notar que “The World in Creolization” foi publicado e ganhou notoriedade num momento de renovação no vocabulário e na teoria das Ciências Sociais. Seu trabalho surgiu num contexto – ao mesmo tempo em que contribuía para formá-lo – em que as ideias de fluxo, diáspora, fronteiras e ecúmenos ganhavam predominância. O “novo mundo” retratado no texto de Hannerz é um ecúmeno global marcado por intensos fluxos de pessoas, formas significativas (símbolos, ideias e valores) e recursos que produzem um interpenetrar de culturas, um desancorar de sentimentos de pertencimento da territorialidade física e, como consequência, uma experiência nostálgica de perda dos laços primordiais que ligam as pessoas às suas culturas locais.

Embora o texto de Hannerz fale de um mundo em crioulição, esta não é a única metáfora-raiz em uso para pensar a contemporaneidade. Juntamente com a crioulição, outros rótulos competem para melhor representar a condição do nosso tempo. Hibridização, mestiçagem e transnacionalismo são alguns deles.

Atualmente, passado um quarto de século de sua publicação, é absolutamente comum falar em identidades múltiplas ou situadas, culturas híbridas, fronteiras porosas e flexíveis e mundo em permanente fluxo como atributos característicos da vida social do nosso presente. Mas, em vez de essa visada nova do presente representar uma descoberta e fornecer um aparato conceitual para se pensarem situações particulares, mais apropriada a certos tipos de fenômenos do que a outros, tenho para mim que, ao ser usada indiscriminadamente, ela se naturalizou completamente e se igualou a outras tantas trivialidades que habitam nosso discurso.

É sobre os usos e abusos desse vocabulário que passo a refletir, em especial sobre a apropriação apressada das ideias de fluxo e movimento. Antes, porém, devo ressaltar que o foco de minha análise é a África. Primeiro, porque os textos deste livro têm a África em movimento como tema. Segundo, porque tomei o artigo de Hannerz como um marco inaugural da entrada em cena dos fluxos e





movimentos na reflexão antropológica, e os exemplos nigerianos são o fundamento empírico de sua análise.

De fato, o continente africano tem se revelado um espaço paradigmático para o desenvolvimento de uma antropologia dos fluxos, em larga medida, suspeito, porque ali o nosso olhar etnocêntrico encontra sempre as coisas fora do lugar. Segundo a perspectiva genericamente compartilhada nos lugares cultos do Ocidente, em África, os Estados são frágeis, a política é corrupta e violenta, as comunidades de sentimento nacional são embrionárias, a economia não deslancha, o tribalismo impera, a família é desagregada pelas distâncias, a feitiçaria campeia e a racionalidade não encontra solo fértil.<sup>2</sup> E como não estão nos lugares esperados pelo nosso olhar que, acreditam muitos, é onde deveriam estar, o resultado não poderia ser outro que se pôr em movimento em busca da acomodação e dos escaninhos conceituais bem arranjados, com tudo muito bem ordenado e classificado. Buscar pelas coisas no lugar, em África e em qualquer outro canto desta parte do mundo que chamamos de pós-colonial, é refazer repetidas vezes o surrado caminho que, inevitavelmente, leva a um porto seguro onde se afirma sempre a incerta certeza de que as coisas parecem estar no lugar certo. Este é o preguiçoso caminho de casa.

Por tudo isto, não creio que o continente africano tenha algum atributo especial que o torne um palco mais adequado do que outros para o fluir das coisas. Quero apontar, no restante deste texto, para quatro tipos de abusos na ênfase dada aos fluxos e movimentos em África.

## PRESENTISMO

Este é o nome que dou ao engano subjacente à maioria dos estudos sobre a globalização. Trata-se da pressuposição de uma ruptura histórica a marcar uma nova era. Ouvimos e lemos diariamente que vivemos na era da globalização. Este chamado parece querer dizer que ultrapassamos definitivamente o tempo em que prevalecia o aprisionamento das localidades. O nosso tempo seria marcado pelos fluxos de gente, capital, mercadorias, símbolos e valores que nos libertam das teias locais de interação e dos laços de reciprocidade e solidariedade circunscritos pelo espaço físico. O tempo passado – o dos africanos e de todos os outros que no pensamento teleológico contemporâneo ainda não experimentaram regularmente o emaranhamento quântico que conduz à imediaticidade – seria caracterizado pela quase total ausência de fluxos de longo alcance, pela repetição

---

2 Não quero com isto reivindicar qualquer monopólio africanista para a antropologia dos fluxos e movimentos. Outras áreas forneceram fundamento empírico para estudos influentes sobre esta temática. Destaco o Caribe (BASH; SCHILLER; BLANC, 1994) e o sudeste da Ásia (APPADURAI, 1996).





tediosa e pelo ritmo lento dos afetos face a face. Entre nós, ao contrário, a revolução contemporânea nas tecnologias de comunicação e de transporte ancoraria uma verdadeira abolição da territorialidade, conduziria ao irremediável fim da repetição improdutiva e a uma vigorosa aceleração do pulso social.

Nada mais enganoso do que isto. Os críticos da globalização notam que o acesso a essas novas tecnologias é desigualmente distribuído e que o mundo em fluxo mantém e intensifica uma continuidade com o passado no que diz respeito à produção de desigualdades em escala global. Não vou me deter aqui no já extenso debate sobre a natureza da globalização.<sup>3</sup> Quero somente chamar a atenção para o risco de uma ilusão presentista acerca desta periodização. Na antropologia, alguns dos proponentes mais influentes dos estudos da globalização parecem estar conscientes de que os fluxos de gente, capital e coisas não são exclusivos da contemporaneidade (HANNERZ, 1987; TAMBIAH, 2000; AMSELLE, 2002). O olhar do historiador pode nos ajudar a pôr as coisas em perspectiva. Quando se isolam os elementos em fluxo, o cenário proposto pelos apologistas da globalização não condiz com os fatos. Atenho-me apenas aos movimentos de gente e de mercadorias. Com evidências quantitativas comparadas, o historiador africanista Frederick Cooper (2005) mostra que o período áureo do comércio internacional não é o presente globalizado, mas a passagem entre os séculos XIX e XX, a chamada era do *laissez faire*, e que a taxa atual de migração da força de trabalho é menor que a de 150 anos atrás. Influenciado, assim como Cooper, pelo trabalho clássico de Balandier (1951) sobre a situação colonial, o cientista político francês Jean-François Bayart (2004) chama a atenção para a importância do período colonial no processo de globalização que, para ele, ocorreu nos séculos XIX e XX. Turner (1990, p. 6-10) nos revela que a periodização da modernidade é problemática, por ser caracterizada por uma série de traços distintivos em competição - secularização, racionalidade instrumental, diferenciação e autonomização das esferas da vida social, burocratização da política e da economia, além da ambiguidade e da conseqüente perda de sentido (o desencantamento weberiano do mundo). A cada traço a que damos centralidade emerge uma periodização diferente. O mesmo se aplica, e com maior intensidade, aos esforços de periodizar e enquadrar a pós-modernidade, a era da globalização ou dos mundos pós-colonial e/ou pós-imperial.

O trabalho original de Hannerz sobre o mundo em crioulização ressalta que a cultura popular é um dos domínios mais afetados pelos fluxos e pelas influências transnacionais. Até o fim dos anos 1970, este foi um campo largamente

---

3 A coletânea editada por Featherstone (1992) é um bom ponto de partida para o leitor interessado neste debate. Influentes também têm sido os trabalhos de Appadurai (1996), Lash; Urry (1994) e Sassen (1998). Ver ainda Cordellier (2000) para uma versão do ponto de vista francês sobre o tema.





inexplorado pela antropologia africanista, até vir à luz o respeitado artigo de Johannes Fabian (1978) sobre o tema, também publicado em *Africa* – mais tarde expandido em um livro (FABIAN, 1998) – e a coletânea célebre de Karin Barber (1987), que se tornaram referências obrigatórias nessa área.

Passados 25 anos da publicação do texto de Hannerz e quase 35 do trabalho de Fabian, existe atualmente uma vasta literatura sobre cultura popular em África. Ela cobre temas tão variados como música (WATERMAN, 1990; GONDOLA, 1997; ERLMANN, 1999; ASKEW, 2002; DIAS, 2004), teatro (FABIAN, 1998; GUNNER, 1994; BARBER et alli, 1997; COLE, 1997; NEWELL, 1997), literatura e formas narrativas (WHITE, 2000; TRAJANO FILHO, 2001; FINNEGAN, 2007), performances (DE JONG, 2007; ARGENTI, 1998), moda e vestimenta (GONDOLA, 1999; HENDRICKSON, 1996a, 1996b; HANSEN, 2000) e esportes, consumo e lazer (MARTIN, 1995; AKYEAMPONG, 1996; BURKE, 1996; FAIR, 1997). Em todos eles, as ideias de movimento e de apropriação criativa têm grande centralidade: fluxos de estilos, de materiais, de gente envolvida na produção e na circulação desses bens culturais. Todos, porém, mostram que tais movimentos têm uma existência muito mais longa do que a da propalada era da globalização, sendo identificados fluxos estilísticos que, na maior parte dos casos, chegam às primeiras décadas do século XX ou ao fim dos oitocentos.

Christopher Waterman (1990) fez uma etnografia da música popular urbana da Nigéria em que compreende esta área da cultura popular como uma arena de negociação e competição de gêneros e práticas musicais. Tendo como foco principal o surgimento do gênero *jùjú*, ele argumenta que este estilo é uma variante local da tradição musical urbana da África ocidental derivada do costume de fazer música em eventos de sociabilidade centrados no consumo do vinho de palma. A música *jùjú* emergiu como um estilo acabado em Lagos por volta de 1930. Era definida mais pelo *ethos* e pelo contexto em que era tocada do que por atributos musicais no sentido estrito. A instrumentação, variada de início, sugeria a presença de fluxos e movimentos complexos em sua formação, pois juntava um chocalho feito localmente com tamborins e instrumentos de corda de origem europeia (violão, banjo, bandolim). As melodias eram fortemente influenciadas por hinos religiosos cristãos. O uso dos tamborins pelos primeiros músicos de *jùjú* sugere a difusão complexa de uma tecnologia musical ao longo das redes de comércio. Eles foram usados antes nas bandas do Exército da Salvação e das igrejas sincréticas e eram percebidos localmente como um elemento musical do mundo cristão. Além disso, o tamborim era um instrumento muito popular entre os Agudás, oriundos do Brasil, que provavelmente o levaram para a Nigéria e o usavam na tradição do “boi”, celebrada nos carnavais de rua desde o final do século XIX.





Estes dados sugerem que os fluxos e movimentos inerentes à música *jùjú* têm uma profundidade temporal de mais de 100 anos e envolvem um conjunto de práticas associadas à presença de europeus de classes sociais e ocupações diversas (missionários, militares e comerciantes), aos Agudás vindos do Brasil e espalhados por uma vasta área da costa ocidental africana, bem como a elementos autóctones da cultura ioruba. Neste volume, teremos a oportunidade de aprender mais sobre os reflexos dos brasileiros na costa da África e sobre as correntes de variadas direções que constituíram os estilos musicais cabo-verdianos, em especial a percepção local acerca das influências estrangeiras e o destacado lugar do carnaval brasileiro na cultura popular cabo-verdiana. Estou certo de que nesses casos, à semelhança da música *jùjú*, a arena de confluência dos fluxos de gente, ideias e estilos musicais foi constituída historicamente e tem uma temporalidade muito mais profunda do que a da pós-modernidade.

Padrão semelhante em seus contornos gerais pode ser detectado na formação e na reprodução de outros gêneros musicais da cultura popular africana. Em alguns casos, trata-se de trânsitos e empréstimos tão antigos quanto os observados no *jùjú*, datando do final do século XIX, ou seja, da implantação do regime colonial no continente. Provavelmente, o estilo que mais influenciou as formas musicais populares em África foi o *highlife*, que se irradiou da costa fanti, em Gana, para muitos outros centros urbanos do continente. Uma síntese criativa de formas musicais europeias (música de igreja e das bandas militares), americanas e caribenhas, bem como das tradições musicais das populações que viviam na área chamada de *Cape Coast*, o *highlife* se cristalizou enquanto gênero musical por volta de 1918. É provável que seja a primeira manifestação cultural genuinamente sincrética da elite anglófona de Gana (COLLINS, 1978). Depois de se tornar muito popular entre os grupos urbanos ganenses, o *highlife* difundiu-se rapidamente pelas cidades da Nigéria e de outros países vizinhos, passando a ser o estilo musical mais influente na nascente música popular congoleza por volta de 1930 (GONDOLA, 1997, p. 70).

O uso de sonoridades inspiradas nas bandas militares europeias e de artefatos próprios da atividade nas casernas, a ênfase na expressão pública da hierarquia e da disciplina, a disposição incorporada de certo modo de ser fortemente inclinado ao sacrifício e à imitação (jocosa ou não) das atitudes dos poderosos estão ou estiveram presentes nas danças tribais, como a *kalela* e *beni*, das cidades do cinturão do cobre e em todo o leste da África (MITCHELL, 1956; RANGER, 1975), nas celebrações das “tropas” e “bandeiras” dos hereros (WERNER, 1990; HENDRICKSON, 1996b; GEWALD, 2002) e nos regimentos *Asafo* dos povos akan da costa ganense (LABI, 2002).





O que estes exemplos não deixam ver é que a globalização é um processo de mão dupla. Os trânsitos e os empréstimos não fluem apenas no sentido Europa-África, mas também na direção contrária e, mais importante, por meio de teias capilarizadas que levam a várias direções, com inúmeros atalhos e rotas alternativas. Isto será tratado na próxima seção. Resta agora enfatizar que os fluxos não se referem somente a itens culturais objetivamente observáveis e tomados isoladamente, como é o caso de elementos musicais oriundos das tradições europeia e americana. Eles também dizem respeito às maneiras de participar e de vivenciar a música ou qualquer outra forma de expressão cultural. Os trabalhos de Barber (1997, 2007) sobre a formação e a reprodução dos públicos africanos sugerem que os empréstimos que se cristalizam em novos gêneros musicais também organizam as interações sociais que têm lugar no contexto dessas novas manifestações culturais, de tal forma que elas deixam de ser determinadas pela primazia das práticas situadas localmente (cf. ERLMANN, 1999, p. 6).

No que diz respeito à moda, domínio tão caro ao universo da cultura popular e dos meios de comunicação de massa, o caso dos *sapeurs* do Congo e suas peregrinações obrigatórias a Paris para o consumo das vestimentas cobiçadas não se restringe ao surgimento recente de uma indústria cultural da moda e das celebridades. Phyllis Martin (1995) nos informa que o germe deste ethos e prática urbana pode se localizar nos anos 1940 e tem mais a ver com a inserção dos grupos de homens africanos no meio urbano colonial do que com o mero fluxo de padrões de gosto e de beleza dos tempos recentes. Uma visita a um clássico da literatura antropológica, o fabuloso *kalela dance* de J. Clyde Mitchell (1956), nos informa sobre a importância do uso de roupas europeias, em especial de uniformes militares estilizados, nas cidades do Copperbelt da África central.<sup>4</sup> Algo semelhante ocorre nos cortejos das tabancas cabo-verdianas (TRAJANO FILHO, 2011) e nas marchas das “tropas” e “bandeiras” dos hereros (HENDRICKSON, 1996a).

Mas devo ser ainda mais radical e olhar para os fluxos de gente, bens, recursos, valores e formas significativas que surgiram com o encontro entre europeus de diversas origens nacionais e africanos também de variadas procedências. Crioulização é o nome que tenho dado a esses encontros intersocietários e aos fluxos que eles põem em ação. Eles têm sido fundamentais para a constituição de várias sociedades africanas e tiveram um papel-chave na conformação das culturas políticas em várias partes da África ocidental. Ocorre que a crioulização e seus fluxos são muito anteriores ao tempo histórico das sociedades pós-coloniais. Esta não é uma proposição trivial, especialmente quando voltamos nosso olhar para a profundidade histórica da crioulização e do colonialismo em

---

4 Ver também o influente livro de Ranger (1975) sobre as danças *beni*.





África. Na realidade, ela é anterior ao episódio do colonialismo e estou inclinado a percebê-la como englobadora da própria dominação colonial. Isto é, o colonialismo em África é um episódio do complexo processo de criouliização oriundo da expansão europeia, provavelmente um momento em que a relativa simetria que caracteriza as suas fases iniciais deu lugar à instauração de processos radicais de dominação e exploração. Noto ainda que, sendo produtos de fluxos e apropriações derivadas de encontros intersocietários, as várias sociedades crioulas da costa africana têm em comum uma série de atributos socioculturais, tais como identidades múltiplas, fronteiras flexíveis e porosas e mecanismos de incorporação de estrangeiros como estratégias básicas de reprodução social.

Peter Mark (2002) nos apresenta o caso dos “portugueses” que dominavam o comércio e atuavam como *brokers* em toda a região da Petite Côte, no Senegal, durante os séculos XVII e XVIII.<sup>5</sup> Eu próprio trabalhei com um segmento deste mesmo grupo na Guiné-Bissau – a sociedade crioula que, durante todo o século XX, foi a principal fonte de formulação de um projeto para a nação nessa antiga colônia portuguesa (TRAJANO FILHO, 1998, 2010). Arthur Porter (1963), Abner Cohen (2001), Leo Spitzer (1974) e Ankitola Wyse (1991) estudaram um grupo estruturalmente semelhante na Serra Leoa – os *krios* – e revelaram o papel-chave que eles exerceram durante o período colonial em várias colônias inglesas da África ocidental. Os *créoles* (e os *originaires*) das quatro comunas senegalesas nos séculos XVIII e XIX ainda não mereceram um estudo definitivo, mas tudo leva a crer que sua constituição se deu nos mesmos moldes daqueles grupos crioulos e que as linhas gerais de sua organização social tinham nesses complexos movimentos entre África e Europa um importante fator estruturante.<sup>6</sup>

Para ser ainda mais radical, tenho argumentado em mais de uma ocasião (TRAJANO FILHO, 1998, 2005) que esses processos de criouliização foram facilitados por uma criouliização primária deslanchada pela expansão mande rumo à costa, que ainda estava em andamento em toda esta parte do continente africano quando os primeiros europeus ali aportaram. O contexto da expansão dos povos de língua mande e a criouliização primária que tal processo ensejou na costa da Guiné foi o do desenvolvimento e da manutenção de redes intersocietárias de comércio de longa distância. Quando encontraram os europeus, os povos costeiros já haviam elaborado um modo de lidar com fluxos de gente, bens e valores através de instituições e padrões culturais que tornavam possível a incorporação

---

5 Ver também o recente livro de Mark e Horta (2011) sobre as comunidades de judeus sefarditas da Petite Côte.

6 Ver o trabalho de Johnson Jr. (1972) sobre esta elite senegalesa. Mais recentemente, Sackur (1999) fez uma análise mais detalhada da sociedade crioula de Saint-Louis e Gorée.





de estrangeiros e a manutenção de identidades múltiplas. Todos estes casos estão postos numa escala temporal que nada tem a ver com a globalização e com a contemporaneidade.

Em 1959, George Peter Murdock publicou um ambicioso livro em que pretendia fazer uma história cultural dos povos africanos numa escala temporal da ordem dos milênios. Este ambicioso esforço inaugural explicava a diversidade cultural africana a partir de um complexo conjunto heteróclito de deslocamento e fluxos de gente, coisas e saberes. O conhecimento da vida social no continente africano era naquela época ainda muito incipiente, mas o livro não deixava dúvidas de que o entendimento da história cultural africana passa, necessariamente, pela entrada em cena de fluxos e empréstimos criativos. Poucos anos depois, um excepcional etnógrafo americano, Warren D'Azevedo (1962), mostrou que a parte sul da chamada alta costa da Guiné só pode ser entendida a partir dos fluxos históricos intensos e regulares que inseriram as dezenas de sociedades da região numa teia de interações comerciais, religiosas, políticas e tecnológicas cujos resultados são a interdependência das unidades sociais e as multifiliações étnicas (o que hoje chamaríamos de identidades múltiplas e de fronteiras porosas).

Este mesmo quadro é atualizado por George Brooks em dois livros influentes (1993, 2003) sobre a parte setentrional da mesma região, na mesma direção, agora com evidências mais detalhadas. Finalmente, o paradigmático trabalho de Kopytoff (1987) sobre as fronteiras internas africanas propõe um modelo teórico com validade pan-africana, no qual mostra que as *polities* do continente têm a forma-padrão de unidades etnicamente ambíguas, com fronteiras abertas, que produz uma cultura política caracterizada por fluxos intensos, acomodações e incorporações de gente, instituições e influências estrangeiras e que resulta, paradoxalmente, em um modo geral de reprodução relativamente conservador.

Meu propósito com a apresentação de todos estes exemplos é demonstrar que os melhores modelos para a compreensão das formas significativas e das culturas políticas africanas são os que integram as ideias de fluxo, movimentos, apropriações criativas de influências externas como traços fundamentais da vida social no continente, sem fazerem qualquer referência à condição da contemporaneidade derivada da globalização e sem qualquer indício da ilusão presentista.

## FLUXOS UNIDIRECIONAIS

Uma ênfase relativa na unidirecionalidade dos fluxos e dos movimentos tem sido um segundo tipo de abuso a caracterizar a antropologia da globalização, bem como a ideia de uma África em movimento. Não sei o quanto isto tem a ver com a presença deslocada, fora do lugar e incômoda das diásporas africanas





contemporâneas nos territórios metropolitanos. O fato, porém, é que os estudos diaspóricos focalizam, majoritariamente, os movimentos da periferia para a metrópole. Nas primeiras páginas de um livro muito influente sobre o tema, o antropólogo indiano radicado nos Estados Unidos, Arjun Appadurai (1996, p. 4), usa os seguintes exemplos para evocar o presente global: trabalhadores turcos na Alemanha assistindo a filmes turcos em seus apartamentos alemães; coreanos na Filadélfia vendo os Jogos Olímpicos em Seul; motoristas de táxi paquistaneses em Chicago ouvindo fitas-cassete com sermões gravados nas mesquitas do Paquistão e do Irã.

Muito menos frequentes na literatura seriam casos como sino-moçambicanos no Brasil em contato telefônico com sino-moçambicanos em Portugal para conversar sobre acontecimentos em Moçambique; brasileiros ensinando capoeira a cabo-verdianos; comerciantes cabo-verdianos na Guiné ouvindo coladeiras de Bana; “brasileiros” do Benin enviando de Accra, onde vivem, prendas para seus parentes em Porto Novo; cabo-verdianos do interior de Santiago recebendo bandeiras de futebol de times turcos presenteadas por seus parentes emigrados em Luxemburgo, para ficar só com casos africanos. Neste volume, temos uma contribuição sobre um caso semelhante. Seu autor, Antônio Motta, iniciou recentemente um estudo de grande envergadura sobre os duplos movimentos entre os estudantes africanos no Brasil, seus parentes e amigos em seus países natais e em outros países. Alguns anos atrás, num grande seminário sobre a diáspora cabo-verdiana em Lisboa, eu fui o único antropólogo, dentre cerca de 30, a apresentar meus achados sobre os fluxos segundo a perspectiva dos que ficam em suas terras.<sup>7</sup>

Parece-me que a literatura carece de casos como estes para se contraporem comparativamente aos movimentos unidirecionais rumo aos países metropolitanos. Há uma literatura abundante sobre o movimento de africanos e afro-americanos das Américas para a África (REDKEY, 1969; SHICK, 1980; ESEDEBE, 1982; GURAN, 2000). O grande número de repatriados, refugiados e exilados produzido pelos conflitos recentes do continente representa um interessante, mas relativamente subestimado, caso de movimento de gente dentro da África, apesar de haver um grande número de trabalhos sobre a diáspora contemporânea em África.<sup>8</sup>

Pela lógica perversa das coisas fora do lugar, o fluxo de gente que desorganiza o que organizado está tem a direção África-Europa ou África-América.

7 Alguns textos apresentados naquele seminário foram incorporados num volume editado por Carling e Batalha (2008). Minha contribuição ao encontro foi posteriormente publicada em Trajano Filho (2009).

8 Para um exemplo, ver Lake (1997) sobre mulheres africanas da diáspora repatriadas em Gana.





Curiosamente, quando se trata de fluxos de objetos e valores, a unidirecionalidade se inverte. Como foi visto na seção anterior, que tratou principalmente das manifestações musicais sincréticas, a ênfase foi totalmente posta nos movimentos cuja direção era da Europa ou da América para a África. Porém, nós, habitantes do Novo Mundo, conhecemos de cor inúmeros casos de trânsitos África-Europa no que diz respeito a gêneros musicais, vestimentas e práticas corporais, muitas vezes travestidos de esporte ou dança. O samba, o blues, o jazz, o rock, a rumba, o merengue, para mencionar apenas alguns estilos musicais reconhecidos como americanos, são produtos de um sincretismo criativo que implicou a existência de trânsitos de elementos africanos para o Novo Mundo.<sup>9</sup> A capoeira e certos itens do vestuário contemporâneo associados, na Europa e na América, ao fenômeno da cultura jovem também estão prenhes de elementos tidos como africanos.

No âmbito da cultura popular de massa ocidental, especialmente no registro voltado para o estrato jovem, não é nada estranho dizer que agora somos todos africanos: alguns dos seus ídolos mais reverenciados são negros ou tornam explícita a sua ligação com o continente africano; a música que se ouve, as roupas que se veste, as posturas e os modos corporais que se assume, todos remetem a projetos identitários que, de algum modo, se ligam à África.

#### FLUXOS INTERSOCIETÁRIOS EXTREMOS (DE LARGA ESCALA)

Análoga à ênfase nos movimentos unidirecionais rumo às metrópoles é a primazia dada aos fluxos intersocietários de larga escala. Isto pode não constituir um abuso em si, mas obscurece uma miríade de outros movimentos que poderiam estar fundados em outras motivações. Refiro-me aqui aos movimentos de pequena escala, que tanto podem ser de escala regional como de natureza microscópica. Os trânsitos entre Guiné e Cabo Verde, tão intensos no passado mas ainda existentes no presente, tiveram um grande papel na construção das identidades nacionais nos dois países. A presença de uma comunidade cabo-verdiana em Dacar em constante contato com as ilhas, bem como a existência de um grande número de cabo-verdianos em São Tomé, mesmo que a enviar, como diz a música, “só um cartinha”, desempenham um papel relevante na construção do imaginário cabo-verdiano. Mas o que dizer do papel que têm na formação dos imaginários senegalês e são tomense? As migrações sazonais dos manjacos da Guiné para trabalhar em Dacar e em Ziguinchor são fundamentais

<sup>9</sup> Saliento que não estou me referindo apenas a supostos itens ou traços formais de tradições musicais africanas. Erlmann (1999) nos lembra que em 1890 corais de negros sul-africanos fizeram turnês à Inglaterra e Estados Unidos. Em aberto está a questão do eventual impacto dessas e de outras apresentações de africanos na nascente cultura de massa ocidental.





para a reprodução da cultura manjaca, incluindo a reprodução do sistema de prestações rituais aos ancestrais, das várias associações de culto e do próprio sistema de sociabilidade existente no chão manjaco. É plausível pensar que o papel desses fluxos de pequena escala espacial e social seja diferente da função dos movimentos de grosso calibre privilegiados pelos estudos da globalização. Se estou certo em pensar assim, minha chamada por estudos desta natureza é, certamente, mais do que legítima.

E o que dizer dos movimentos verdadeiramente microscópicos? João Vasconcelos e Andréa de Souza Lobo trazem a este volume interessantes contribuições sobre a ideia de movimento na vida cotidiana em São Vicente e sobre a circulação de crianças entre as unidades domésticas na Boa Vista.<sup>10</sup> Neste nível, o movimento se apresenta como um valor-categoria estruturante de coisas muito importantes para a vida social, como prestígio, pertencimento e integração no tecido social e sociabilidade. Pelo que conheço da literatura etnográfica africana, as formas culturais concretas assumidas pelo valor “movimento” em seu grau mais microscópico são em larga medida desconsideradas pelos trabalhos antropológicos contemporâneos que focalizam os fluxos globais. Não tenho tempo para explorar esta matéria com a devida e merecida calma, mas deixo a sugestão de que as concepções locais acerca da proximidade física e da separação, do estar em movimento e do deslocamento físico conformam os sentidos atribuídos às relações sociais, inclusive as que têm continuidade no interior dos fluxos intersocietários em escala grande; sugiro também que uma percepção que não demanda a copresença física como requisito para a continuidade das relações sociais e dos laços afetivos é em grande medida compartilhada no ecúmeno cultural africano.<sup>11</sup>

## SISTEMAS INERCIAIS

O vocabulário associado à antropologia dos fluxos também sofre com a ilusão de que a África está em movimento, mas que o observador e sua sociedade de origem permanecem imóveis. Trata-se de mais um desdobramento da ideia de que as coisas estão fora de lugar. Num outro plano, muito mais geral, essa perspectiva ingênua e de senso comum não sobreviveu nas ciências da natureza. Desde Galileu, a física precisou elaborar uma teoria da relatividade para lidar com sistemas de referência diferentes. E por ter proferido esta conferência no

---

<sup>10</sup> Sobre a mobilidade infantil enquanto movimento em pequena escala, ver Lobo 2011.

<sup>11</sup> Devo creditar minha fonte de inspiração nesta matéria. Trata-se de um trabalho ímpar, mas hoje largamente desconhecido, de LeVine (1976).





auditório José de Lima Acioli, cuja ausência ainda muito me dói, sinto-me obrigado a sublinhar que a relatividade de Galileu não se mostrou adequada para lidar com sistemas referenciais em que os corpos estão em velocidades muito altas, sendo substituída pela teoria da relatividade de Einstein em suas duas formas, a restrita e a geral. Em ambos os casos, devem-se levar em conta os sistemas referenciais dos fenômenos observados e do observador.

Imagine o leitor dois sujeitos viajando em trens que correm em trilhos rigorosamente paralelos, em movimento retilíneo uniforme, na mesma direção e com a mesma velocidade. A observação de qualquer um deles em relação ao outro lhes dirá que estão absolutamente imóveis. Imagine agora a situação contrária, em que os trens correndo em paralelo estão em direções opostas. A observação de nossos sujeitos lhes dirá que o outro está numa velocidade muito mais alta. Paro com a analogia antes que cometa um erro mais grave do que o que provavelmente já cometi. De qualquer modo, a menos que adotemos a perspectiva de um observador que habita um sistema referencial absoluto, o que é sempre tentador, mas não factível, a apreensão do movimento dependerá sempre do sistema referencial de quem observa. Olhar para a África em movimento requer que tenhamos consciência de que nós, observadores, também estamos em movimento e que nosso vetor velocidade deve ser computado em nossas análises. Parece-me, entretanto, que a antropologia, por mais que se tenha humanizado nos últimos 40 anos, por mais que tenha feito suas expiações, no-fundo-no-fundo, ainda não abdicou plenamente da vocação para a demiurgia que habita num referencial absoluto.

A pesquisa antropológica coloca o etnógrafo, obrigatoriamente, numa situação de deslocamento pessoal e cultural. A intensidade do sentimento de estar deslocado pode ser muito variável, dependendo das idiossincrasias e da história de vida do antropólogo e do universo cultural de que provém (o que constitui o sistema de referência do observador). Isto desempenha um papel relevante no modo como ele entende os movimentos que prevalecem nos grupos que estuda.

Permitam-me dois exemplos que não dizem respeito diretamente à questão dos fluxos e movimentos. Um olhar generalizante sobre os sistemas religiosos africanos sugere que os seus atributos mais marcantes são a elaborada ritualização, a visada pragmática que torna a religião africana um sistema de predição e controle do mundo e a existência de cosmologias rasas, pouco elaboradas, que não exercem muita influência na conduta dos atores sociais. A centralidade dos cultos de ancestrais na maioria desses sistemas religiosos é uma decorrência disto. Este é o quadro pintado pela grande maioria dos trabalhos produzidos pelos antropólogos da escola estruturalista inglesa e que se tornaram obras de





leitura obrigatória nesta área de investigação.<sup>12</sup> Assim, aparece como uma instigante surpresa a contribuição do grupo que se formou em torno do antropólogo francês Marcel Griaule (que inclui os trabalhos de Denise Paulme, Germaine Dieterlen e outros) em suas pesquisas sobre os dogons.<sup>13</sup> Entre este povo do Mali, a religião é marcada por uma cosmologia extremamente complexa, com um cosmo habitado por inúmeros seres, cada qual com um papel determinado. Em lugar de um *ethos* pragmático, a religião dogon fundamenta-se numa metafísica muito intrincada, e toda a ritualização, muito elaborada, diga-se de passagem, é subsumida pela metafísica local e pelo pensamento cosmológico.

O segundo exemplo focaliza as formas de organização e da estrutura social das sociedades africanas. O edifício teórico construído pela antropologia africanista foi em larga medida dominado pela ideia de que a África é o continente dos grupos unilineares de descendência, como linhagens e segmentos de linhagens que, sob a forma de grupos corporados, controlam o acesso ao patrimônio coletivo. Este arcabouço conceitual, conhecido como teoria da descendência, tem operado nos últimos 60 ou 70 anos como um abrigo seguro de rótulos como “sociedades linhageiras” para caracterizar as formas de organização social prevalentes no continente. O paradigma antropológico que competiu com a teoria da descendência, tão hegemônico no estudo das sociedades ameríndias e do sudeste da Ásia, a teoria da aliança, nunca se mostrou muito produtivo nos estudos das sociedades africanas.

A questão a ser enfrentada é saber se a excepcionalidade dogon e a primazia da descendência decorrem de uma essência africana ou têm a ver com sistemas inerciais. Trocando em miúdos, devemos indagar se a religião dogon é um afastamento de um padrão africano de religiosidade e as sociedades africanas são, de fato, linhageiras e, como tal, pouco afeitas a serem explicadas pelo paradigma da aliança, ou se estes atributos são mais o produto da observação de antropólogos imersos em sistemas de referência diferentes. Os dogons são como são por causa de sua história cultural específica, ou porque foram observados por etnógrafos franceses que trouxeram para sua análise as formas de enquadramento intelectual próprio da academia francesa? As sociedades linhageiras e sua ênfase nos grupos corporados de parentesco são realmente assim, ou desta forma foram descritas porque foram estudados pela escola inglesa de antropologia?

A resposta essencialista está seguramente fora de moda, apesar de por aqui acontecer um regurgitar paradoxalmente prestigioso de essências travestidas em

---

<sup>12</sup> A este respeito, vêm à mente os trabalhos clássicos de Evans-Pritchard (1937), Fortes (1958) e, mais recentemente, os reunidos na coletânea de Horton (1996).

<sup>13</sup> Sobre os dogons e a escola de Griaule, ver Griaule (1965), Griaule; Dieterlen (1965) e Paulme (1940).





metafísica ou ontologia. Assim disfarçadas, essências culturais são mais fáceis de serem engolidas por uma pletera de preguiçosos de toda ordem, místicos geralmente bem intencionados e gente que precisa acreditar, mas dificilmente são produtivas o bastante para ir além de grandiosas afirmações acerca da existência de mais uma cultura única. Se o essencialismo puro e duro é politicamente conservador, travestido de metafísica ontologicamente inofensiva, ele vem revestido de uma superfície atraente em que faíscam diferenças de tantas ordens e cores que eclipsam qualquer possibilidade de identidade subjacente às diferenciações produzidas por ontologias regionais, por mais absurdo que isto possa parecer.

Por outro lado, a ideia de sistemas inerciais de referência é muito menos mistificadora, mas ainda aguarda o teste do rompimento com dualismos sociológicos do tipo anglofilia *versus* francofilia. Se é para levar a sério a inexistência de um referencial absoluto sem cair no conforto dualista, deveríamos ter em conta as explicações antropológicas oferecidas por observadores oriundos de outros sistemas referenciais. No caso africano em questão, precisaríamos tentar olhar para os olhares da gente vinda dos impérios coloniais restantes, como o português, o belga, o espanhol, o italiano e o alemão. A explicitação do sistema de referência do observador e o grau e o modo com que percebe o seu próprio deslocamento poderiam em muito contribuir para a compreensão da ênfase maior ou menor que ele dá aos movimentos que caracterizam as sociedades africanas do presente e do passado.<sup>14</sup>

Estes problemas, insolúveis com o grau de entendimento que temos das condições de produção do conhecimento teórico das sociedades africanas, têm grande potencial de impactar a produção e a conformação dos ainda embrionários estudos africanos no Brasil. Trata-se de um grupo pequeno que luta por se consolidar enquanto tal e ser reconhecido na própria comunidade nacional de antropólogos e fora dela, num contexto em que mesmo a boa antropologia aqui feita é marcada por um localismo autossuficiente e em que a prática cotidiana dos pesquisadores dá pouco valor à mobilidade rumo à África e mesmo àquela que se faz internamente no país. Neste caso, é importante considerar que nosso sistema de referência diretamente ligado à questão do movimento irá sempre atuar como um balizador de nossas pesquisas sobre o tema.

Alguns movimentos incipientes recentes me deixam preocupado com os constrangimentos que se interpõem ao pleno desenvolvimento desta área de pesquisa no Brasil. Nosso aparente localismo, que muitas vezes acompanha uma resistência a pôr-se em movimento para estudar os fluxos africanos, tem contribuído para a conformação no Brasil de um crescente grupo de interessados

---

14 Creio que isto tem a ver com o que Alcida Ramos (2008) chama de autoetnografia.





em África cujas pesquisas são marcadas por um baixo investimento no trabalho de campo longo e intensivo e na formação especializada em etnologia e história africanas. Certamente, os estudos africanos não são monopólio de um pequeno grupo de pesquisadores que teve um treinamento sistemático sobre as sociedades do continente. É claro que pesquisadores experientes podem mudar seus interesses e fazer incursões em novos campos de investigação. Porém, mesmo destes se requer alguma familiaridade com o novo campo de atuação: as temáticas privilegiadas, o aparato conceitual mais produtivo, os idiomas locais de valores e símbolos e as formas estruturais mais enraizadas. Sem isto, muito grande é o risco de se contrabandearmos modelos analíticos e de se reivindicarmos ingenuamente hegemonias teóricas que não se sustentam em face da nova realidade examinada.

Nosso sistema referencial de observação, nossa autossuficiência generalizada, associada ao já mencionado localismo, atuam como um facilitador para a exportação de modelos que aqui estão bem estabelecidos. Não estou dizendo nada de novo. Cerca de 50 anos atrás, John Barnes (1962) chamou a atenção para tais tipos de contrabandos ao criticar o uso de modelos africanos para entender as realidades etnográficas da Nova Guiné. Este fato é, ou deveria ser, do conhecimento de todo antropólogo bem formado. No entanto, a falta de uma formação africanista sistemática no caso do emergente campo dos estudos africanos no Brasil já deu sinais de que isto está a se passar, em especial, quando os interesses de pesquisa giram em torno de temáticas *soft*, como a cosmologia e a religião, tão suscetíveis de serem capturadas por essencialismos metafísicos. Paira no nosso horizonte intelectual um ainda embrionário esforço para exportar modelos sul-americanistas para a África. Neste caso, tudo o que tenho a dizer é que os prêmios podem ser grandes, mas os riscos são muito altos, a não ser que continuemos falando só para nossos colegas e que deixemos prevalecer a máxima (que é mínima) de que em terra de cego quem tem um olho é rei. Os resultados mais prováveis de tudo isto seriam a reinvenção ingênua de uma roda meio quadrada e um público consumidor restrito e enganado em seu direito ao melhor conhecimento possível.

Não examinarei neste trabalho que já vai longo as razões da emergência dos estudos africanos na antropologia brasileira. Quero dedicar o espaço que me resta a refletir sobre as perspectivas desse campo de estudo, especialmente as que dizem respeito aos dilemas que enfrentamos por causa de nosso sistema inercial de referência.

O primeiro deles tem a ver com o público que consome a nossa produção. Tendo o Brasil por base institucional e como membros de uma comunidade antropológica nacional muito numerosa, escrevemos, primeiramente, para os nossos





pares e estudantes. Isto significa que nosso público primeiro é formado por não especialistas do mundo africano. Para estes, divulgamos o que aprendemos sobre as realidades presente e passada das sociedades que investigamos. Mas agora que somos quase todos antiessencialistas, devo insistir que não escrevemos sobre a África, mas sobre problemas que entendemos serem antropológicos, cujo cenário é o continente africano. Mas se a África, seus modos de ação simbólica, suas linguagens para lidar com o poder, suas formas estruturais consolidadas no tempo e seus valores culturais são largamente desconhecidas pelos nossos pares, como dialogar com eles sobre questões teóricas mais gerais sem compartilhar a carne e o sangue que substancializam as teorizações? Fazer isto seria renegar o cerne do olhar antropológico. Como debater, polemizar e estabelecer verdadeiros diálogos com parceiros que debatem e polemizam outros temas ou os mesmos temas com outro linguajar? Isto tem desdobramentos variados, alcançando até mesmo a textualidade da nossa produção voltada para o público interno, que demanda informações muito primárias para um texto profissional.

Mas não escrevemos só para o público interno. Levo muito a sério a ideia de compartilhar os meus resultados de pesquisa com os colegas dos países em que pesquisei. Ao longo de 25 anos de produção acadêmica, tenho procurado dialogar com os cientistas sociais da Guiné-Bissau, de Cabo Verde e com os colegas africanos em geral. Só assim posso contribuir para consolidar o que chamamos de diálogo sul-sul e reduzir as assimetrias de poder que caracterizam as trocas intelectuais entre o norte e o sul. No entanto, no contexto competitivo da pós-graduação brasileira, balizada por um sistema de avaliação de muito mérito, o diálogo sul-sul, já em si difícil pela dificuldade de acesso dos colegas africanos aos periódicos brasileiros e pelos obstáculos que eles enfrentam para manter publicações acadêmicas em seus países, é desestimulado por um viés no ranqueamento das publicações em nosso sistema de avaliação. Publicar na Guiné-Bissau ou em Cabo Verde conta muito pouco no competitivo mercado de nossa produção acadêmica (os mais pessimistas podem paradoxalmente alegar que talvez seja mais prestigioso publicar na África do Sul em inglês, mas tenho fortes dúvidas sobre a verdade desta proposição).

Por mais que sejamos autossuficientes, devemos também dirigir nossa produção ao público de especialistas baseados nos centros mais importantes da antropologia mundial. Esta é uma obrigação inevitável se quisermos que nossa voz seja ouvida nas instituições que, em última instância, ainda têm o poder de legitimação no campo intelectual em que atuamos. Ultrapassar a casa do 1% das publicações de antropólogos brasileiros no exterior é também um passo essencial para obter legitimidade em casa e ser reconhecido como um grupo





ou um campo de estudos.<sup>15</sup> Não fazê-lo significa se engajar num bizarro diálogo de surdos em que escrevemos em nossa língua vernacular, na fantasia de estar dialogando com os luminares da antropologia quando, na verdade, somos apenas lidos quase exclusivamente por nossos pares locais.

Não compartilho de uma visão relativamente bem estabelecida entre nós que divide de modo maniqueísta o mundo acadêmico em um centro e uma vasta periferia. O mundo dos estudos africanos é hoje multipolar e não mais se reduz a um centro, em si formado pelas tradições inglesa, francesa e americana em competição, e uma grande periferia indiferenciada. Atualmente há uma produção africanista de ponta feita por pesquisadores noruegueses, suecos, holandeses, portugueses, belgas, alemães, para não falar da própria produção feita em África por cientistas sociais senegaleses, guineenses, nigerianos, ganenses, camaroneses, sul-africanos, moçambicanos, quenianos, ugandenses, entre outros.<sup>16</sup> Porém, pensar hoje na Bélgica, em Portugal e na África como parte de um centro é, no mínimo, contraintuitivo.

No entanto, estabelecer redes com esses pesquisadores e veicular a produção por canais de algum modo gerenciados por eles impõem, de saída, a renúncia a produzir em português, e isto demanda habilidades linguísticas diferentes das requeridas dos antropólogos brasileiros que fazem pesquisa em casa. Mesmo assim, o viés oriundo de um sistema de avaliação que produz um ranqueamento localizado e, com frequência, equivocado, distante da percepção dos atores que fazem pesquisa na área, mais uma vez, desestimula o encaminhamento de nossa produção para algumas publicações internacionalmente percebidas como prestigiosas.

Termino com um exemplo, voltando ao texto com o qual iniciei este trabalho e ao jornal em que foi publicado. Mencionei duas vezes neste artigo o periódico *Africa*, como veículo de publicação de dois trabalhos seminais para o tema aqui tratado (o de Fabian sobre cultura popular e o de Hannerz sobre o mundo em criouliização). Esta revista, publicada pelo International African Institute, juntamente com os *Cahiers d'Études Africaines*, publicada pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, são os dois mais importantes veículos para a publicação dos resultados das pesquisas antropológicas realizadas no continente africano. Devo salientar que eles não são apenas periódicos regionais e que a produção neles veiculada tem tido um enorme impacto na produção do conhecimento teórico em antropologia. Até pouco tempo atrás, nenhum deles

---

<sup>15</sup> Na realidade, o percentual exato é 0,8%. Ver Fry (2004, p. 240).

<sup>16</sup> Atestam esta minha proposição as contribuições a este volume dos colegas João de Pina Cabral, João Vasconcelos e Ramon Sarró, baseados numa prestigiosa instituição portuguesa. Sobre um possível paradigma africano nas Ciências Sociais, ver Amselle (2010, p. 65-110).





estava qualificado pelo sistema *Qualis* da Capes, provavelmente porque nenhum antropólogo brasileiro havia publicado neles desde que começou o sistema de ranqueamento da produção intelectual. Porém, como o grupo de “africanistas” brasileiros vem crescendo, sua produção precisa encontrar canais que sejam acessados por um público leitor legitimado para este debate acadêmico. Aos poucos, nossos trabalhos começam a se dirigir para esses periódicos de incontestável reconhecimento internacional.

Recentemente, publiquei um artigo em *Africa* (que, aliás, é qualificada pela associação dos antropólogos europeus, a EASA, com a nota mais alta, juntamente com o *Cahiers*), revista que ganhou dos antropólogos brasileiros, especialistas nomeados pela Capes para fazer o *Qualis*, a classificação B2. Trata-se de uma nota mais baixa do que a de muitas revistas locais em que se veicula essa antropologia autossuficiente com pequenas chances de diálogo e de impacto na comunidade antropológica internacional. Vale lembrar que *Africa* foi criada em 1928 e publica desde então, com grande regularidade, quatro números por ano. Nesta revista têm sido publicadas peças de leitura obrigatória para a formação de antropólogos cujos autores são luminares da história da disciplina, como Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Fortes, Forde, Gluckman, Turner (e todo o influente grupo da escola de Manchester), Schapera, o casal Wilson, A. Richards, Herskovits, Margaret Mead, Mary Douglas, Denise Paulme, Marcel Griaule, Levy-Bruhl e, mais recentemente, Fabian, Hannerz, Kopytoff, Fardon, Amselle, Mbembe e tantos outros. Parece-me que os *Cahiers* não foram qualificados ainda, mas terão de ser brevemente, porque alguma produção brasileira está no prelo para ser publicada. Merecerá ele o mesmo destino “prestigioso” dado pelo *Qualis* a *Africa*?

Nosso sistema cultural de referência é marcado por um tão elevado apreço pela ideia de um observador definitivamente ancorado num porto seguro que, por contraste, intensifica os movimentos do que é observado e aviva o sentido de que as coisas estão fora do lugar. Isto não só altera nossa capacidade de analisar o mundo exterior, imprimindo a ele uma dinâmica que lhe é estranha, mas também reforça uma disposição para a autossuficiência que desvirtua a capacidade de aferir a nossa própria observação. Com tudo isto quero sugerir que nosso sistema inercial de referência nos leva a uma situação um tanto esquizofrênica, um duplo vínculo ancorado em sistemas de legitimação diferentes, e frequentemente contraditórios. Se as coisas continuarem assim, os movimentos em África vistos e analisados por nós continuarão a sofrer dos abusos que aqui aponte.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKYEAMPONG, E. What's in a drink? Class struggle, popular culture and the politics of *Akpeteshie* (local gin) in Ghana, 1930-1967. *Journal of African History*, 37 (2), p. 215-236, 1996.
- AMSELLE, J-L. Globalization and the future of anthropology. *African Affairs*, 101 (403), p. 213-229, 2002.
- \_\_\_\_\_. *L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Fayard/Pluriel, 2010.
- APPADURAI, A. *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1996.
- ARGENTI, N. Air Youth: performance, violence and the state in Cameroon. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (4), p. 753-782, 1998.
- ASKEW, Kelly. *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11, p. 44-79, 1951.
- BARBER, K. *Readings in Popular Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. Preliminary Notes on Audiences in Africa. *Africa*, 67 (3), p. 347-362, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Anthropology of Texts, Persons and Publics: oral and written culture in Africa and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BARBER, K. et alli. *West African Popular Theatre*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- BARNES, J. African models in the New Guinea Highlands. *Man*, 62, p. 5-9, 1962.
- BASH, L.; SCHILLER, N. G.; BLANC, C. S. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon and Breach Publishers, 1994.
- BAYART, J.-F. *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*. Paris: Fayard, 2004.
- BROOKS, G. E. *Landlords and Strangers: ecology, society and trade in Western Africa 1000-1630*. Boulder CO: Westview Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Eurafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Athens OH: Ohio University Press, 2003.
- BURKE, T. *Lifebuoy Men, Lux Women: commodification, consumption and cleanliness in Modern Zimbabwe*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996.
- CARLING, J.; BATALHA, L. *Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.
- COHEN, A. *The Politics of Elite Culture. Explorations in the dramaturgy of power in a modern African society*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- COLE, C. M. This is actually a good interpretation of modern civilization: popular theatre and the social imaginary in Ghana, 1946-1966. *Africa*, 67 (3), p. 363-388, 1997.

- COLLINS, J. Sixty years of West African popular music. *West Africa*, 16 October, p. 2041-2044, 1978.
- COOPER, F. *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- CORDELLIER, S. (ed.). *La mondialisation au delà des mythes*. Paris: La Découverte, 2000.
- D'AZEVEDO, W. Some historical problems in the delineation of a Central West Atlantic region. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 96 (2), p. 512-538, 1962.
- DIAS, J. B. *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 2004.
- ERLMANN, V. *Music, Modernity and the Global Imagination: South Africa and the West*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ESEDEBE, P. *Pan-Africanism: the idea and movement*. Washington: Howard University Press, 1982.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1937.
- FABIAN, J. Popular culture in Africa: findings and conjectures. *Africa*, 48 (4), p. 315-334, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Moments of Freedom: anthropology and popular culture*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.
- FAIR, L. “Kickin” it: leisure, politics and football in colonial Zanzibar, 1900s-1950s. *Africa*, 67 (2), p. 224-251, 1997.
- FEATHERSTONE, M. *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*. London: Sage Publications, 1992.
- FINNEGAN, R. *The Oral and Beyond: doing things with words in Africa*. Oxford: James Currey, 2007.
- FORTES, M. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- FRY, P. A internacionalização da disciplina. In: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. (orgs.). *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2004.
- GEWALD, J-B. Flags, Funerals and Fanfarres: Herero and missionary contestations of the acceptable, 1900-1940. *Journal of African Cultural Studies*, 15 (1), p. 105-117, 2002.
- GONDOLA, C. D. Popular music, urban society, and changing gender relations in Kinshasa, Zaire (1950-1990). In: GROSZ-NGATE, M.; KOKOLE, O. H. (orgs.). *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*. New York: Routledge, 1997.
- \_\_\_\_\_. Dream and drama: the search for elegance among Congolese youth. *African Studies Review*, 42 (1), p. 23-48, 1999.
- GRIAULE, M. *Conversations with Ogotemmêli: an introduction to Dogon religious ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- GRIAULE, M.; DIETERLEN, G. *Le Renard Pâle*. Paris: l'Institut d'Ethnologie, 1965.
- GUNNER, L. *Politics and Performance: theatre, poetry and song in Southern Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1994.
- GURAN, M. *Agudás: os brasileiros de Benin*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Editora Gama Filho, 2000.

- HANNERZ, U. The World in Creolization. *Africa*, 57 (4), p. 546-559, 1987.
- HANSEN, K. *Salaula: the world of secondhand clothing and Zambia*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- HENDRICKSON, Hildi (ed.). *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*. Durham: Duke University Press, 1996a.
- \_\_\_\_\_. Body and flags: the representation of Herero identity in colonial Namibia. In: \_\_\_\_ (ed.). *Clothing and Difference: embodied identities in colonial and post-colonial Africa*. Durham: Duke University Press, 1996b.
- HORTON, R. *Patterns of Thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DE JONG, F. *Masquerades of Modernity: power and secrecy in Casamance, Senegal*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 2007.
- JOHNSON JR., G. W. The Senegalese urban elite, 1900-1945. In: CURTIN, Philip D. (ed.). *Africa and the West: intellectual responses to European culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1972.
- KOPYTOFF, I. The internal African frontier: the making of African political culture. In: \_\_\_\_ (org.). *The African Frontier*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- LABI, K. A. Fante Asafo Flags of Abandze and Kormantse: a discourse between rivals. *African Arts*, 35 (4), p. 28-37, 92, 2002.
- LAKE, O. Diaspora African Repatriation: the place of diaspora women in the Pan-African nexus. In: GROSZ-NGATE, M.; KOKOLE, O. H. (orgs.). *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*. New York: Routledge, 1997.
- LASH, S.; URRY, J. *Economies of Signs and Space*. London: Sage, 1994.
- LeVINE, R. Patterns of personality in Africa. In: DeVOS, George A. (org.). *Response to Change: society, culture and personality*. New York: D. Van Nostrand, 1976.
- LOBO, A. S. Making families: child mobility and familiar organization in Cape Verde. *Vibrant* 8 (2), p.197-219, 2011.
- MARK, P. "Portuguese" Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, sixteenth-nineteenth centuries. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- MARK, P.; HORTA, J. *The Forgotten Diaspora: Jewish communities in West Africa and the making of the Atlantic world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MARTIN, P. M. *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MITCHEL, J-C. *The Kalela Dance: aspects of social relationship among urban Africans in Northern Rhodesia* (Rhodes-Livingstone Papers 27). Manchester: Manchester University Press, 1956.
- MURDOCK, G. P. *Africa: its peoples and their culture history*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1959.
- NEWELL, S. Making up their own minds: readers' interpretations and the difference of view in Ghanaian popular narratives. *Africa*, 67 (3), p. 389-405, 1997.
- PAULME, D. *Organisation Sociale des Dogon*. Paris: Dormat-Montchrestien, 1940.
- PORTER, A. *Creoleodom: a study of the development of Freetown society*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

- RAMOS, A. R. Disengaging Anthropology. In: POOLE, D. (org.). *A Companion to Latin American Anthropology*. Oxford: Blackwell, 2008.
- RANGER, T. *Dance and Society in Eastern Africa, 1870-1970: the Beni Ngoma*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- REDKEY, E. S. *Black Exodus: Black nationalist and back to Africa movements, 1890-1910*. New Haven, CT: Yale University Press, 1969.
- SACKUR, A. *The Development of Creole Society and Culture in Saint-Louis and Gorée, 1719-1817*. Tese (Doutorado Escola de estudos orientais e africanos) – University of London, 1999.
- SASSEN, S. *Globalization and Its Discontents*. New York: New Press, 1998.
- SHICK, T. *Behold the Promised Land: a history of Afro-American society in nineteenth century Liberia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.
- SPITZER, L. *The Creoles of Sierra Leone: responses to colonialism, 1870-1945*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1974.
- TAMBIAH, S. Transnational movements, diaspora, and multiple modernities. *Daedalus*, 129 (1), p. 163-194, 2000.
- TRAJANO FILHO, W. *Polymorphic Creoledom: the “Creole” society of Guinea-Bissau*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Univ. of Pennsylvania, 1998.
- \_\_\_\_\_. A nação na *web*: rumores de identidade na Guiné-Bissau. In: PEIRANO, M. (org.). *O Dito e o Feito: Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. A criouliização na Guiné-Bissau: um caso singular. *Estudos Afro-Asiáticos*, 27, p. 57-102, 2005.
- \_\_\_\_\_. The conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the Cape Verdean tabancas. *Africa*, 79 (4), p. 520-542, 2009.
- \_\_\_\_\_. The Creole idea of nation and its predicaments: the case of Guinea Bissau. In: KNORR, J.; TRAJANO FILHO, W. (orgs.). *The Powerful Presence of the Past: historical dimensions of integration and conflict in the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill Publishers, 2010.
- \_\_\_\_\_. Goffman en Afrique: les cortèges des *tabancas* et les cadres de l’expérience (Cap-Vert). *Cahiers d’Études Africaines*, 201, p. 193-236, 2011.
- TURNER, B. S. Introduction: defining postmodernity. In: \_\_\_\_ (org.). *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage Publications, 1990.
- WATERMAN, C. *Jùjú: a social history and ethnography of an African popular music*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- WERNER, W. Playing Soldiers: The Truppenspieler Movement among the Herero of Namibia, 1915 to ca. 1945. *Journal of Southern African Studies*, 16 (3), p. 476-502, 1990.
- WHITE, L. *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- WYSE, A. *The Krio of Sierra Leone: an interpretive history*. Washington: Howard University Press, 1991.





Parte I:

# Movimento como Valor





# “Manera, ess Muv?”: a mobilidade como valor em São Vicente de Cabo Verde

João Vasconcelos

Este texto propõe um entendimento da mobilidade na ilha cabo-verdiana de São Vicente enquanto valor instrumental e moral. Baseia-se na revisitação de materiais coligidos durante o trabalho de campo prolongado que realizei em 2000 e 2001 e de apontamentos registrados em duas breves estadias mais recentes na ilha, em Dezembro de 2009 e Outubro de 2010. Detenho-me, sobretudo, em elementos da cultura expressiva, como a literatura, a música e formas convencionais de saudação. Além de salientar o duplo valor da mobilidade no presente, argumento que ele constitui um ingrediente central e constante da forma de vida de boa parte da população da ilha há longas décadas, e que tem como contravalor igualmente persistente o complexo de ideias e emoções contido na noção de *sodade*.

Começo por resgatar um poema de Baltasar Lopes da Silva, advogado, escritor, ensaísta e professor do liceu de São Vicente entre 1930 e 1972. O poema intitula-se “Rapsódia da Ponta-de-Praia” e foi publicado em 1947, no número 5 da revista *Claridade*.

Sigo o Espiritismo,  
vou às sessões do Centro,  
bebo água fluídica,  
vou às sessões de limpeza,  
a minha estrela é o Grande Foco Gerador.  
Não vou ficar  
avassalado  
pelo Astral Inferior, vou fugir  
naquele Grange  
ou naquele suíço,

vou ser  
chegador,  
azeitador,  
fogueiro,  
criado de bordo  
ou taifeiro.  
Daqui a seis meses  
tocarei no porto,  
irei  
ao Farol do Viajante,  
apanharei uma bebedeira  
e embarcarei novamente  
naquele Grange  
ou naquele suíço.  
Houve dissidência  
no Bloco Original,  
havia injustiça  
no regulamento,  
fundámos o Bloco Oriundo,  
o baile do bloco  
vai ser  
um “colosso universal”.  
Vai haver pancada,  
vou brigar com polícia,  
porque polícia não sabe ainda  
que eu sou um homem macho.  
Vou passar contrabando,  
vou ao Porto Novo,  
enganarei  
os guardas de alfândega,  
atravesso o Canal,  
desembarco na Salamanca,  
e se eu for descoberto  
pelos guardas do Comissariado  
vou ter com advogado  
para advogar minha sentença.  
Vou fazer serenata,  
vou tocar violão,  
cavaquinho,



farei chocalho  
de uma lata  
de cigarro inglês,  
vou pedir para o Rio,  
Ladeira de João Homem,  
uma cuíca e um reco-reco,  
vou namorar,  
vou cantar samba,  
vou revelar  
que ela devorou meu coração,  
vou ser  
advogado no tribunal da tua consciência.  
Não vou tirar  
licença de alambique,  
vou enganar o Governo,  
vou fazer mel  
e depois  
de mel farei aguardente  
em potes da Boa Vista.  
Se eu for denunciado,  
o fiscal verá  
que os ratos comeram  
o lacre do meu alambique.  
Vou meter melhoramentos  
na minha fazenda,  
dou hipoteca à Caixa,  
contraio empréstimo na Caixa,  
todos os meses haverá desconto  
na minha folha.  
Vou fazer letra bonita,  
vou escrever uma carta  
ao Presidente Roosevelt  
para ele distratar os meus papéis,  
vou trabalhar em New Bedford,  
vou ser tripulante de light-ship.  
Eu vou-me embora,  
não vou ficar mais  
avassalado  
pelo Astral Inferior,





vou fugir  
naquele Grange  
ou naquele suíço (LOPES, 1947).

Nesta “Rapsódia da Ponta-de-Praia” cruzam-se fluxos de vários tipos, uns referenciados na cantilena, outros que enformam a sua própria gênese, a montante. Começemos por estes últimos. Baltasar Lopes da Silva era natural de São Nicolau, estudou no seminário-liceu desta ilha até o quinto ano, prosseguiu estudos secundários no liceu de São Vicente e daqui partiu para Lisboa, onde se diplomou em direito e em filologia românica. Não fora esta trajetória escolar, Baltasar Lopes não se tornaria o intelectual cabo-verdiano mais afamado da sua geração. Uma trajetória escolar como esta era também na época (e continuaria a sê-lo até há bem poucos anos) uma trajetória geográfica, o que implicava um investimento de vontades e recursos financeiros familiares considerável, só acessível às classes médias com alguma abastança ou bem posicionadas na sociedade local. Foi em boa medida por ter saído do arquipélago para cursar na Universidade de Lisboa que Baltasar Lopes veio a ganhar o reconhecimento local e condições subjetivas para se tornar, como se tornou, o principal porta-voz do povo das ilhas, dentro e fora do arquipélago, de meados dos anos 1930 até a data da independência de Cabo Verde.

Baltasar Lopes entrou no mundo cabo-verdiano das letras em 1936, quando lançou, com Jorge Barbosa e Manuel Lopes, a *Claridade*. Esta revista, publicada de forma muito irregular (nove números ao longo de 30 anos), marcou não obstante toda uma geração de escritores. Nela colaboraram vários intelectuais, quase todos residentes em São Vicente e ligados ao professorado no liceu ou ao funcionalismo. Além de terem ido beber ao movimento literário da *Presença* portuguesa, os claridosos foram profundamente influenciados por intelectuais brasileiros seus contemporâneos: os grandes nomes do romance regionalista da década de 1930 (José Lins do Rego, Érico Veríssimo, Jorge Amado, Graciliano Ramos) e os sociólogos Artur Ramos e, sobretudo, Gilberto Freyre.

Este fluxo intelectual do Brasil teve inúmeras ramificações em Cabo Verde, e não cabe aqui tentar sequer referi-las todas. Uma das mais relevantes e duradouras foi a adoção da teoria que Gilberto Freyre avançou em *Casa-grande & Senzala* para narrar a formação da sociedade brasileira (e que nos seus livros posteriores se alargaria ao “mundo que o português criou” nos trópicos) como uma teoria que expunha na perfeição a formação social de Cabo Verde. A experiência de miscigenação e interpenetração cultural que ocorrera no arquipélago não tinha paralelo em nenhuma outra colônia portuguesa. Nem sequer





em terras brasileiras, segundo alguns claridosos, que chegavam a afirmar que a mestiçagem e o esbatimento do preconceito racial haviam avançado mais nas ilhas crioulas que no Brasil. A mestiçagem era encarada não apenas como um processo histórico de miscigenação ou mistura racial, mas também como um processo de civilização, europeização e desafricanização cultural. A obsessão dos intelectuais de Cabo Verde com a identidade cultural das suas ilhas, com referência tácita ou explícita ao luso-tropicalismo de Freyre, seja para o reitear, seja para o contestar, prolongar-se-ia durante várias décadas – na verdade, perdura até hoje.<sup>1</sup>

Quanto à digestão que os intelectuais cabo-verdianos fizeram da literatura regionalista brasileira dos anos 1930, e ficando-nos apenas por Baltasar Lopes, vários comentadores têm apontado o estreito parentesco ao nível do estilo e do conteúdo entre *Menino de Engenho*, de José Lins do Rego (publicado em 1932), e *Chiquinho*, único e pioneiro romance do escritor cabo-verdiano, cuja gestação começou em 1935 e que veio a prelo somente em 1947. *Chiquinho* narra a história de um menino nascido no Caleijão, a povoação da ilha agrícola de São Nicolau onde Baltasar Lopes nasceu: a sua meninice, os tempos de liceu em São Vicente, o regresso doloroso à ilha natal, a falta de perspectivas de um futuro condigno e, por fim, a decisão de embarcar para a América. As páginas de *Chiquinho* desvelam várias realidades da vida de São Vicente e São Nicolau entre a segunda e a terceira décadas de 1900. Falam da importância da emigração masculina para a América do Norte na economia e na vida familiar dos camponeses de São Nicolau (o pai de Chiquinho era um desses emigrantes), do mobiliário americano que ia invadindo os interiores das casas mais afortunadas, das histórias de feiticeiras, criaturas medonhas e assombrações de mortos vingativos que os mais velhos contavam à garotagem, do trabalho árduo de semear o milho e o feijão e cuidar das plantas na estação das águas, do valor que era dado à escola, das crianças que desertavam as salas de aula na época dos trabalhos agrícolas, dos anos de seca e fome, do ensino no agonizante seminário-liceu da Ribeira Brava (onde Chiquinho, tal como Baltasar Lopes, estudou até o quinto ano).

O capítulo sobre São Vicente cobre dois anos, o sexto e o sétimo anos do liceu de Chiquinho. É o tempo das tertúlias dos rapazes de liceu, dos poemas que todos eles escreviam e alguns musicavam em mornas que tocavam e cantavam com os companheiros em serenatas junto às casas das pretendidas, da crise de emprego e subsistência por falta de movimento de navios no Porto Grande, da

---

<sup>1</sup> A este respeito, ver, por exemplo, as formulações da identidade cabo-verdiana avançadas em LESSA; RUFFIÉ (1960), FERREIRA (1967), DUARTE (1999), LOPES (1956) e SILVEIRA (1963), e as análises desses e doutros discursos identitários empreendidas em ANJOS (2002), FERNANDES (2002), SEMEDO (2006), SILVESTRE (2002) e VASCONCELOS (2004).





miséria dos pobres das fraldas da cidade, da iniciação sexual dos rapazes de liceu com as meninas de vida, da competição entre *blocos* de diferentes zonas da cidade no desfile de Carnaval (tradição importada do Rio de Janeiro a que a “Rapsódia da Ponta-de-Praia” alude também), dos bailes nos clubes e das bebedeiras nos botequins. Vida de farra para enganar o amargor. Reverberam ao longo do livro as palavras que um tio de Chiquinho lhe lança quando ele regressa a São Nicolau, com o liceu terminado e, como prêmio, um posto de professor primário numa aldeola lá para cascos de rolha:

Larga tudo isto! Vai para a Guiné, para Angola, para o Brasil, para o diabo! Mas não fiques aqui... Só conseguirás cair no grogue... Esta vida é como clorofórmio. Ao cabo, todas as tuas aspirações se dissolvem. E o grogue espera-te... Olha para mim... Aguardente e mães-de-filhos... Não há mais nada que fazer, em que pensar, é claro que Joca tem de beber grogue e fazer filhos... (LOPES, 1997, p. 181).

*Chiquinho* costuma ser aclamado como o primeiro romance cabo-verdiano e é hoje livro de leitura obrigatória nos liceus do país. Pude constatar no terreno que, para muitos jovens em São Vicente, *Chiquinho* vale ainda no presente como uma espécie de cartilha ou, mais apropriadamente, como um manual de navegação. Navegar não é preciso, é tão impreciso, tão incerto como viver, mas é a forma cabo-verdiana mais esperançosa de se fazer à vida.

Regressemos à “Rapsódia da Ponta-de-Praia”, para focar agora os fluxos que ela identifica expressamente. O poema pode ser lido como uma espécie de ensaio protoetnográfico. Ponta de Praia era a zona da baía do Porto Grande onde muitos homens sem emprego e alguns homens economicamente remediados queimavam o tempo aguardando a chegada de um vapor, para logo oferecerem os seus serviços como carregadores, moços de recados, cicerones ou proxenetas, ou eventualmente tratarem de negócios lícitos ou ilícitos a bordo, abastecerem-se de cigarros e outra mercadoria para pequeno contrabando, aceitarem qualquer oferta de trabalho num navio ou até embarcarem clandestinamente para paragens mais prósperas. Os homens da Ponta de Praia sonhavam com tudo isto e punham-no em prática quando a ocasião se proporcionava. Os mais remediados ponderavam arriscar no fabrico clandestino de grogue na vizinha ilha de Santo Antão, negócio ilícito à época (e, portanto, lucrativo) devido às medidas protecionistas do Governo português para estimular o escoamento em Cabo Verde do vinho produzido na metrópole.





O poema atesta igualmente a brasilidade de São Vicente.<sup>2</sup> Desta brasilidade não estão completamente excluídos elementos de africanidade – a cuíca e o reco-reco da Ladeira de João Homem. Isto obriga a matizar um pouco as acusações de recalçamento da herança cultural africana que foram dirigidas aos claridosos pelos intelectuais das gerações posteriores. Ou melhor, obriga a repensá-las. Desde o tempo da *Claridade* até hoje, a sociedade cabo-verdiana tem-se mostrado bastante mais aberta à incorporação de práticas culturais expressivas afro-brasileiras, afro-americanas e afro-caribenhas (o sucesso da capoeira, do hip-hop e do reggae é um bom exemplo disto) do que à adoção de práticas do vizinho continente africano – bem como, noutro plano, ao relacionamento com os imigrantes da África Ocidental, habitualmente marcado por forte preconceito. Esta diferença na integração de fluxos africanos e de fluxos afro do Novo Mundo diz muito acerca da imagem de si que predomina entre os cabo-verdianos. A “Rapsódia” fala também da miragem de ir namorar e cantar o samba para o Rio de Janeiro, fala do Carnaval à moda brasileira (que conquistara a ilha cabo-verdiana e era já naquela época o principal momento festivo do ano) e ainda do enraizamento social do espiritismo racionalista cristão (trazido da cidade paulista de Santos em 1911).<sup>3</sup> O homem de Ponta de Praia frequentava as sessões de limpeza psíquica e sabia que era preciso pôr-se em movimento para se libertar da miséria e do tédio pestilentos, do avassalamento do astral inferior.

Mas não eram apenas os homens que deambulavam na Ponta de Praia que nutriam este estado de espírito. Eram também os homens de classe média. Manuel Lopes, companheiro de Baltasar Lopes na aventura da *Claridade*, nasceu em São Vicente, fez estudos na metrópole, na Escola Comercial de Coimbra e, regressado à ilha natal, trabalhava como telegrafista na companhia Italcable quando a revista de artes e letras foi lançada em 1936. Tinha então 28 anos de idade, tal como Baltasar Lopes. No número inaugural da revista publicou um curto ensaio, intitulado “Tomada de Vista”, no qual retratou o homem cabo-verdiano como um indivíduo em permanente “conflito psicológico”, atormentado por uma “inquietação” existencial. Uma das razões do desassossego do cabo-verdiano era a sua propensão para acalentar dois sentimentos contraditórios: a ânsia de partir para terra longe e a *sodade* da terra natal. Para Manuel Lopes, a ânsia de partir era motivada não apenas pela pobreza e pela insularidade, mas também pela discrepância entre a consciência de se possuir um espírito evoluído e a condição de sujeito colonial, que conduzia àquilo a que ele chamou um desejo de “libertação moral”:

2 Acerca desta matéria, ver VARELA (2000), que oferece uma boa síntese de fluxos de diferentes naturezas entre o Brasil e Cabo Verde ao longo da história.

3 Sobre a história inicial do racionalismo cristão em Cabo Verde, ver VASCONCELOS (2011).





Tendo chegado a um estado de pleno desenvolvimento espiritual, a condição de colônia, que é a da sua terra, cria nele uma convicção segundo a qual a sua ação é limitada e restringida. A sua ansiedade de partir é impulsionada em grande parte por uma espécie do que poderei chamar “libertação tabu” (tabu no sentido de interdição). E então fora de Cabo Verde, não só no estrangeiro como na Metrópole, sente-se mais *ele mesmo*, não vê “contrariadas” suas possibilidades de realização (LOPES, 1936, p. 5; itálico do autor).

O espírito plenamente desenvolvido do cabo-verdiano só poderia realizar-se por completo quando, abandonando os constrangimentos da condição colonial, partisse para o estrangeiro ou para a metrópole. Aí haveria de reencontrar-se consigo próprio. Seria esse o caminho que o próprio Manuel Lopes viria a retomar mais tarde quando, conservando o emprego de telegrafista mas já na companhia britânica Western Telegraph, rumou de São Vicente para o arquipélago dos Açores, em 1944, e depois para Carcavelos, nos arredores de Lisboa, onde se instalou em 1956 e passou a residir até morrer, em 2005. Os dois romances cabo-verdianos que escreveu (*Chuva Braba* e *Os Flagelados do Vento Leste*), tal como o livro de contos *O Galo Que Cantou na Baía*, foram todos publicados quando vivia já em Portugal. A sua “tomada de vista” de 1936 revelou-se assim uma profecia que se cumpriu a si mesma.

Fixemo-nos neste último ponto para avançarmos a partir dele. A noção de *self-fulfilling prophecy* foi cunhada pelo sociólogo Robert Merton (contemporâneo de Baltasar e Manuel Lopes e com uma longevidade quase tão grande quanto a deste último) para referir os processos através dos quais uma crença ou uma expectativa afeta o desenrolar de uma situação ou a forma como uma pessoa ou um grupo se comportará. O mecanismo em jogo nestes processos, segundo Merton, é o *feedback* positivo entre crença e comportamento: a primeira estimula o segundo (MERTON, 1968, cap. XIII).

Penso que a compreensão do caráter quase mandatário da mobilidade em São Vicente e do valor moral que lhe é atribuído ganha se a entendermos como uma profecia que se cumpre a si mesma. A emigração é a forma mais aventureira de mobilidade, e também a mais estruturadora da sociedade cabo-verdiana nos dois últimos séculos. O seu peso nas economias domésticas e na reprodução social do arquipélago (transformação social incluída) tem sido bem estudado por diversos observadores.<sup>4</sup> Além deste valor instrumental que possui, e estreitamente

4 Ver, por exemplo, ÅKESSON (2004 E 2009), ÅKESSON; CARLING (2009), BATALHA; CARLING





te ligado a ele, a emigração é localmente investida de um valor moral positivo. Os habitantes adultos de São Vicente que nunca tiveram ocasião de emigrar, ou pelo menos de viajar para expandir horizontes, lamentam-no por regra, tanto mais quanto mais jovens mas já não assim tão jovens são. É como se uma pessoa não chegasse a ser uma pessoa completa, como se falhasse em cumprir um imperativo moral para consigo e para com os seus, sem a experiência da mobilidade para lá dos limites do arquipélago, ou pelo menos da ilha natal.<sup>5</sup>

A integração da mobilidade migratória nas expectativas relativas àquilo que deve ser a vida de uma pessoa cabo-verdiana funciona como um poderoso dispositivo moral que norteia muitas das suas escolhas e ações práticas, contribuindo, a par de outros fatores estruturais de diferentes ordens, para que cerca de metade dos naturais de São Vicente em idade ativa acabe efetivamente por abandonar a ilha para ir trabalhar para o estrangeiro ou para outras ilhas onde a demanda de emprego é maior – ultimamente as ilhas de Santiago, do Sal e da Boa Vista – ou então para ir estudar para o exterior, onde muitos acabam por se fixar.

Mas não se valoriza somente a mobilidade migratória. Quem vive na ilha tem brio em mostrar-se ativo, e mostrar-se ativo é mostrar-se em trânsito, em circulação. Não importa especialmente o que se anda a fazer, e há vários eufemismos à mão para responder a quem o pergunte quando não se anda fazendo nada de especial: “fazê mandod” (fazer um recado), “dá um expediente” (dar expediente), “dá uns volta” (dar umas voltas). Tal como acontece com a emigração, esta pequena mobilidade do dia a dia ilhéu reveste-se em simultâneo de um valor utilitário e de um valor moral. A circulação aumenta os contatos pessoais diários e, com eles, as possibilidades de ganhos sociais variados: um convite para uma paródia, um biscate, um pegar namoro, uma oportunidade de trabalho ou de negócio. Estas oportunidades não surgem simplesmente porque uma pessoa circula e se faz à vida. Elas surgem porque, ao fazê-lo, ela mostra possuir *expediente* (vitalidade e desembaraço), virtude a que a mobilidade dá corpo.

*Manera, ess muv?* Esta é uma saudação que se ouve muito em São Vicente, sobretudo aos jovens. Para o linguísta, uma saudação é o exemplo acabado de um enunciado fático, “sem mensagem”, que serve apenas para estabelecer a comunicação verbal. Para o etnógrafo, esta saudação em particular, que se pode traduzir como “que tal, esse movimento?”, é mais uma evidência da atenção especial que habitantes de São Vicente prestam à mobilidade, das

---

(2008), CARLING (2001, 2002, 2003), DIAS (2000), LOBO (2006, 2010).

5 Esta questão é analisada com detalhe por Lisa Åkesson (2004), cuja etnografia revela bem o poder da “ideologia” ou “cultura da emigração” na sociedade contemporânea de São Vicente. Para uma síntese da argumentação desenvolvida neste trabalho, ver ÅKESSON (2008).





expectativas que nutrem acerca dela e do valor moral que lhe atribuem.

Reveladora *a contrário* deste valor moral da mobilidade é a conotação doentia que em muitas circunstâncias acompanha o uso da palavra *paród*, que se pronuncia comumente alongando o ó como um lamento ou uma admoestação. Estar parado não é bom. Desistir do frenesi quotidiano é prestar-se a ser avassalado pelo astral inferior, lembra-o a rapsódia de Baltasar Lopes. Quem está parado não *evolui*. Parado é o mar, e o mar, como canta uma morna bem conhecida, não é morada de vida, “é morada de sodade”. O porto de chegada desta breve exploração etnográfica é precisamente a *sodade*, que proponho ler como contraponto melancólico da valorização do trânsito humano, associado à vivência da transitoriedade dos relacionamentos.

Manuel Lopes, como vimos atrás, enunciou essa tensão entre o valor do fazer-se à vida pondo-se em movimento e o valor dos relacionamentos locais (familiares, amorosos, de camaradagem e de cumplicidade) como fonte de “conflito psicológico” e de “inquietação” existencial. Muitas conversas do dia a dia que tive a oportunidade de ouvir ou nas quais participei durante o período em que vivi em São Vicente e em visitas posteriores repisam esta mesma tensão recorrendo a outras palavras. São raríssimos os grupos domésticos da ilha que não mantêm relações com familiares (filhos, netos, mães, pais) que em tempos partilharam casa e comida e que agora se encontram em terra longe. Excetuando os casos das mulheres que emigram deixando seus maridos ou companheiros na ilha e meia dúzia de outras situações, quem parte é sempre muito encorajado pelos seus a fazê-lo. Este encorajamento é tipicamente acompanhado de uma mistura de orgulho pela coragem dos que partem, de expectativa em relação ao seu futuro e de tristeza antecipada pela falta que se sentirá deles, uma tristeza que com o tempo se transforma em *sodade* e que se mitiga um pouco hoje em dia através de telefonemas breves e conversas via Messenger ou Skype.

Tanto os que partem como aqueles que permanecem na ilha partilham a ideia da mobilidade migratória como “destino” cabo-verdiano e também a ideia de que a *sodade* é um estado de alma que acompanha como que naturalmente esse destino. A cultura expressiva de Cabo Verde, e muito em especial a música, reverbera desde há mais de um século estas ideias e constitui, a um tempo, um veículo poderoso para a sua difusão e um instrumento eficaz para a sua acomodação cognitiva e emocional.

Um bom exemplo disto é a morna *Distino d’Omi*, de B.Leza, composta no segundo quartel do século XX. A morna é um gênero musical que constitui hoje um dos principais fatores de ancoragem e reprodução identitária na diáspora cabo-verdiana, e porventura a manifestação cultural mais emblemática de Cabo





Verde no estrangeiro.<sup>6</sup> A formatação da morna, refira-se de passagem, deveu muito ao contacto de tocadores e compositores cabo-verdianos com as modinhas brasileiras nas primeiras décadas do século XX. *Distino d'Omi*, mesmo sem música a acompanhar, canta assim:

<i>Oli'm na meio di mar</i>	Eis-me aqui no meio do mar
<i>Ta sigui nha distino</i>	Seguindo meu destino
<i>Na caminho d'América</i>	A caminho da América
<i>É qu'ê triste pa'm dixá nha terra</i>	É que é triste para mim deixar minha terra
<i>Sima é triste m' dixá nha mãe</i>	Tal como é triste deixar minha mãe
<i>Sodadi bem morá na nha peito</i>	Sodade veio morar no meu peito
<i>Dixá'm bai pa'm ca morré</i>	Deixa-me ir para não morrer
<i>Bai Terra-longe</i>	Ir para terra-longe
<i>É distino di omi</i>	É destino de homem
<i>Distino sem nome</i>	Destino sem nome
<i>Qui nô tem qui cumpri.</i>	Que nós temos de cumprir.

Outro exemplo, bem mais recente, é a canção *Herança d' Nha Raça*, um êxito de 1999 da banda X-Treme, formada por dois músicos de Santo Antão, que me acompanhou durante o trabalho de campo em 2000 e 2001, tocando constantemente na rádio, nos alto-falantes dos táxis e das *hiaces* e nas discotecas.<sup>7</sup> Não se trata de uma morna, mas de uma balada *cabo love* (subgênero musical do *zouk* das Antilhas francesas, muito popular em Cabo Verde desde o começo dos anos 1990).

A letra da canção é demasiado longa para ser reproduzida aqui. Em poucas frases, é o lamento de um homem jovem que emigrou e pede à sua *cretcheu* (amada) que o perdoe por tê-la deixado e por se ter distraído com outras pequenas: *Perdoá'm se tcheu vez m' maguób / Ma mi m' sabê que m' t'amób / Perdoá'm cretcheu, perdoá'm / Ess nha egoísmo e machismo / Ê herança d' nha raça* (“Perdoa-me se te magoei tantas vezes / Mas eu sei que te amo / Perdoa-me *cretcheu*, perdoa-me / Esse meu egoísmo e machismo / É herança da minha raça”). O jovem, algures na Europa ou na América, pede às ondas do mar que transportem o seu lamento e que o cantem aos ouvidos do amor da sua vida. E sentencia por fim, passando agora o sujeito da balada a ser o “povo das ilhas”:

6 Sobre os sentidos associados às mornas e aos contextos sociais em que elas são tocadas e fruídas, ver CIDRA (2008) E DIAS (2004, 2008, 2010). Ambos os autores tratam também de outros gêneros musicais populares em Cabo Verde e na diáspora cabo-verdiana.

7 *Hiace* (pronuncia-se *iáce*) é o nome crioulo das furgonetas que asseguram o transporte rodoviário coletivo na maioria das ilhas. A designação provém do modelo homônimo da marca Toyota.





*Tont amor destruíde / P'ess epidemia de emigraçon / Assim qu'ê nós vida / Assim qu'ê nós sina* (“Tanto amor destruído / Por essa epidemia da emigração / É assim nossa vida / É assim nossa sina”).

À semelhança do poema de Baltasar Lopes com o qual iniciei este texto, a letra desta balada é quase uma peça de etnografia. O “egoísmo” e o “machismo” do jovem emigrante são simultaneamente atribuídos a uma suposta natureza social dos cabo-verdianos (*herança d' nha raça*), à sina do povo das ilhas e à epidemia da emigração – todas elas forças exteriores ao arbítrio individual e inelutáveis. Como sempre acontece com os grandes sucessos da música popular, o êxito desta canção deve-se em boa medida à forma feliz como ela condensa vivências, ideias e emoções partilhadas pela audiência. O modo inspirado como a letra de *Herança d' Nha Raça* flui na cadência lenta e na melodia sofrida da música é outro ingrediente maior do sucesso deste tema *cabo love*. De certa forma, *Herança d' Nha Raça* é uma morna. Muda o gênero musical, permanece o amargor dolente e doce.

Explico-me melhor. Segundo alguns intelectuais e outros curiosos das coisas da sua terra (existem muitos em São Vicente), a palavra “morna” pode ter origem no vocábulo inglês *mourn* (de *to mourn*, fazer luto). Esta etimologia é muito contestada e provavelmente incorreta. Em São Vicente há o hábito de fazer remontar a origem de certos vocábulos crioulos à língua inglesa, com base no fato de o povoamento consistente da ilha ter começado em meados do século XIX com a instalação de companhias de navegação do Reino Unido na baía natural do Porto Grande e de durante algumas décadas ter residido ali uma pequena colônia britânica ligada a essas companhias e ao telégrafo. Este hábito revela uma vontade de enobrecimento da história e da cultura da ilha e redundando num empolamento da influência que os britânicos realmente tiveram na sociedade local. Há também quem diga, por exemplo, que a palavra “cachupa”, nome do prato nacional de Cabo Verde, à base de milho e feijão, deriva da palavra inglesa *ketchup*. A designação teria entrado em uso pela alegada circunstância de os britânicos da ilha terem o costume de pedir *ketchup* como condimento quando lhes era servida a saborosa cachupa guisada.<sup>8</sup> Conjeturas e discussões especializadas à parte, a verdade é que, no caso da morna, a suposta etimologia inglesa decorre não apenas da homofonia com *mourn*, mas também do fato de a morna ser um pranto, um choro, um lamento cantado – tão mais belo quanto mais fizer vir as

8 O *ketchup* é uma invenção norte-americana da primeira metade do século XIX, difundida por todo o mundo quando começou a ser produzida pela empresa alimentar de Henry Heinz. O nome do molho de tomate derivou de um termo malaio que designava um outro molho condimentado, e este vocábulo por sua vez derivava do nome de um tempero cantonês. Assim, a ser verdadeira esta etimologia da palavra “cachupa”, a sua linhagem remontaria geograficamente quase aos antípodas de Cabo Verde.



lágrimas aos olhos de quem o ouve. *Herança d' Nha Raça*, o hino *cabo love*, é um pranto também, um choro de luto por um amor e um conforto perdidos no trânsito da emigração – e por isso, à sua maneira, uma morna cabo-verdiana centenária com nova roupagem musical.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÅKESSON, Lisa. *Making a Life: Meanings of Migration in Cape Verde*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Gotemburgo, 2004.

\_\_\_\_\_. The resilience of the Cape Verdean migration tradition. In: BATALHA, Luís; CARLING, Jørgen (orgs.). *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. p. 269-283.

\_\_\_\_\_. Remittances and inequality in Cape Verde: the impact of changing family organization. *Global Networks*, 9 (3), p. 381-398, 2009.

ÅKESSON, Lisa; CARLING, Jørgen. Mobility at the heart of a nation: patterns and meanings of Cape Verdean migration. *International Migration*, 47 (3), p. 123-155, 2009.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde: Lutas de Definição da Identidade Nacional*. Porto Alegre e Praia: Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Instituto Nacional de Investigação, Promoção e Património Culturais, 2002.

BATALHA, Luís; CARLING, Jørgen (orgs.). *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

CARLING, Jørgen. *Aspiration and Ability in International Migration: Cape Verdean Experiences of Mobility and Immobility*. Dissertação - Cand. Polit. (Mestrado em Geografia Humana) – Universidade de Oslo, 2001.

\_\_\_\_\_. Migration in the age of involuntary immobility: theoretical reflections and Cape Verdean experiences. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (1), p. 5-42, 2002.

\_\_\_\_\_. Cartographies of Cape Verdean transnationalism. *Global Networks*, 3 (4), p. 533-539, 2003.

CIDRA, Rui. Cape Verdean migration, music recordings and performance. In: BATALHA, Luís; CARLING, Jørgen (orgs.). *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. p. 189-203.

DIAS, Juliana Braz. *Entre Partidas e Regressos: Tecendo Relações Familiares em Cabo Verde*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2000.

\_\_\_\_\_. *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: Versões Musicais de uma Nação*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2004.

\_\_\_\_\_. Images of emigration in Cape Verdean music. In: BATALHA, Luís; CARLING, Jørgen (orgs.). *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. p. 173-187.

\_\_\_\_\_. Sentimentos vividos: experiências com a música cabo-verdiana. *Música & Cultura: Revista On-line de Etnomusicologia*, 5, 2010. Disponível em: <http://www.musicaecultura.ufsc.br/>.

DUARTE, Manuel. *Caboverdianidade e Africanidade, e Outros Textos*. Praia: Spleen Edições, 1999.

FERNANDES, Gabriel. *A Diluição da África: Uma Interpretação da Saga Identitária Cabo-Verdiana no Panorama Político (Pós)Colonial*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

FERREIRA, Manuel. *A Aventura Crioula, ou Cabo Verde: Uma Síntese Étnica e Cultural*. Lisboa: Ulisseia, 1967.

LESSA, Almerindo; RUFFIÉ, Jacques. *Seroantropologia das Ilhas de Cabo Verde e Mesa-redonda sobre o Homem Cabo-Verdiano*. 2. ed. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

LOBO, Andréa de Souza. *Tão Longe, Tão Perto: Organização Familiar e Emigração Feminina na Ilha da Boa Vista, Cabo Verde*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2006.

\_\_\_\_\_. Mantendo relações à distância: o papel do fluxo de objetos e informações na configuração de relações familiares transnacionais em Cabo Verde. In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Lugares, Pessoas e Grupos: As Lógicas do Pertencimento em Perspectiva Internacional*. Brasília: Athalaia Editora, 2010. p. 27-44.

LOPES, Baltasar. Rapsódia da Ponta-de-Praia. *Clareza*, 5, p. 13, 1947.

\_\_\_\_\_. *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre*. Praia: Imprensa Nacional, 1956.

\_\_\_\_\_. *Chiquinho*. Mindelo: Edições Calabedotche, 1997 [1947].

LOPES, Manuel. Tomada de vista. *Clareza*, 1, p. 5-6, 1936.

MERTON, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. Nova York: The Free Press, 1968. Cap. 13.

SILVEIRA, Onésimo. *Consciencialização na Literatura Cabo-Verdiana*. Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, 1963.

SEMEDO, Manuel Brito. *A Construção da Identidade Nacional: Análise da Imprensa entre 1877 e 1975*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006.

SILVESTRE, Osvaldo. A aventura crioula revisitada: versões do Atlântico Negro em Gilberto Freyre, Baltasar Lopes e Manuel Ferreira. In: BUESCU, Helena Carvalhão; SANCHES, Manuela Ribeiro (orgs.). *Literatura e Viagens Pós-coloniais*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Estudos Comparatistas, 2002. p. 63-103.

VARELA, João Manuel. Le Brésil et les îles du Cap Vert: aspects d'influences culturelles. *Diogenes*, 191, p. 118-142, 2000.

VASCONCELOS, João. Espíritos lusófonos numa ilha crioula: língua, poder e identidade em São Vicente de Cabo Verde. In: CARVALHO, Clara; PINA CABRAL, João de (orgs.). *A Persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004. p. 149-190.

\_\_\_\_\_. *Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940*. São Vicente: Comissão Organizadora da Comemoração do 1.º Centenário do Racionalismo Cristão em Cabo Verde, 2011.





# Vidas em Movimento. Sobre mobilidade infantil e emigração em Cabo Verde

Andréa de Souza Lobo

## INTRODUÇÃO

A emigração cabo-verdiana é um fenômeno que não passa despercebido por estudiosos<sup>1</sup> ou curiosos que se aproximem desta sociedade por alguma razão. Não foi diferente no meu caso. Ao estudar a organização familiar em uma das ilhas que formam o arquipélago, a ilha da Boa Vista, não pude deixar de analisá-la levando em conta os fluxos migratórios de mulheres que partem desta ilha, principalmente para a Itália, em idade adulta, deixando filhos, companheiros e demais familiares.

Preocupada em entender como essas famílias se configuravam e como suas relações e sentimentos se mantinham em situações de distância física e temporal prolongada, acabei por observar que a mobilidade não se encontrava restrita às situações de emigração de um dos membros, estando presente de maneira importante em outras esferas do contexto familiar. Ao acompanhar as histórias e os cotidianos de meus interlocutores em campo, a centralidade da categoria movimento ganhou um caráter diferente do que esperava encontrar – o de um conjunto de fluxos que inclui a emigração, mas que não se restringe a ela.<sup>2</sup>

Tal perspectiva me leva a argumentar no presente artigo que se está correto afirmar que o movimento pode ser uma categoria-chave para pensar a sociedade cabo-verdiana, cabe a nós refletir sobre ela de forma ampla, estando atentos aos valores atribuídos às diferentes mobilidades presentes no dia a dia, na música, na arte, nas expressões linguísticas, na memória, nos sonhos e nas esperanças dos ilhéus.

1 Ver CARLING, 2001, 2004; CARREIRA, 1983; ÅKESSON, 2004; DROTBOHM, 2009; DIAS, 2000; FIKES, 2009; ANDALL, 1998; GRASSI & EVORA, 2007 .

2 Sobre os desenvolvimentos da pesquisa e seus resultados, ver LOBO, 2006.



Pensar a mobilidade nos termos da emigração tem sido lugar comum na literatura das Ciências Sociais sobre Cabo Verde. São muitos os autores que partilham a descrição desta como uma sociedade que é produto da mobilidade humana e na qual a cultura da emigração tem sido moldada no tempo e no espaço (ÅKESSON & CARLING, 2009). Tal fenômeno aparece, portanto, no centro das definições do que é ser cabo-verdiano, nas reconstruções históricas, nas análises dos processos sociopolíticos de formação deste Estado-nação e na conceituação de uma cultura cabo-verdiana. Tudo se passa como se fosse impossível entender esta sociedade senão pela via do fenômeno migratório, afinal, é este que movimenta o cotidiano das ilhas, a esperança das pessoas, a economia local e a produção cultural.

A centralidade da temática migratória na produção acadêmica sobre o arquipélago não é fortuita e nem mera invenção de estudiosos que buscam significados que embasem suas teorias do social. Os esforços de pesquisa buscam, sim, refletir e teorizar sobre o lugar privilegiado que a emigração ocupou em Cabo Verde no passado e ocupa no presente. Porém, em minha perspectiva, tais estudos não somente refletem, mas também produzem a emigração enquanto um valor em Cabo Verde, produzindo o país como um exemplo de sociedade transnacional e, em larga medida, reduzindo indivíduos, famílias e a nação cabo-verdiana a ícones de uma transitoriedade moderna que, surpreendentemente, consegue se reproduzir apesar de um *ethos* transnacional e desterritorializado que marcaria sua identidade.

Na mesma linha, este pequeno país insular desponta na literatura sobre emigração como um caso exemplar de comunidades de imigrantes espalhadas pelos quatro cantos do mundo (BATALHA & CARLING, 2008; FIKES, 2009; CARTER & AULETTE, 2009; GRASSI & ÉVORA, 2007), de famílias transnacionais (DROTBOHM, 2009) e de remessas significativas que sustentam a economia local (ÅKESSON, 2011), tendo sido dada pouca atenção a tantas outras facetas<sup>3</sup> que constituem, produzem e reproduzem esta sociedade insular, facetas estas que, quando exploradas, nos auxiliam a construir análises mais densas sobre Cabo Verde e, inclusive, sobre seus processos migratórios.

É com esta perspectiva que, neste artigo, tenho como foco explorar alguns dos contornos dados ao movimento nesta sociedade. Para tanto, debruço-me sobre um tipo de fluxo peculiar, a mobilidade infantil, com a intenção de demonstrar

---

3 Apesar deste diagnóstico, aponto para interessantes trabalhos que realizam o esforço de analisar aspectos da sociedade cabo-verdiana que vão além da emigração. Ver VASCONCELOS, 2004; DIAS, 2004; TRAJANO FILHO, 2009; DROTBOHM, 2009; SOLOMÓN, 1992. Além destes, destaco a produção de jovens estudantes do curso de mestrado do recente Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade de Cabo Verde, apresentada em duas coletâneas (LUCAS & SILVA, 2009; ANJOS & BAPTISTA, 2010).





como a movimentação dos pequenos entre as casas é um elemento central para a reprodução social em, no mínimo, três aspectos: no âmbito do grupo doméstico, na construção das trajetórias individuais e na manutenção de elos substanciais entre aqueles que emigram e os que permanecem em Boa Vista. Num contexto em que o movimento é um valor importante, as crianças que circulam constroem, desde muito cedo, histórias de vida percebidas como interessantes e, além disso, destacam-se como mediadoras entre as pessoas, as casas e os países.

## O CONTEXTO

Para dar conta da tarefa a que me proponho, é preciso apresentar alguns aspectos dos contextos familiares que encontrei na Boa Vista.<sup>4</sup> A organização familiar local é permeada por signos de mobilidade que podem soar ambíguos e/ou contraditórios em uma primeira análise, uma vez que a tensão entre proximidade/fixação e distância/mobilidade aparece como característica forte deste sistema, destacando-se: uma tendência matrifocal conjugada com uma importante emigração de mulheres para a Europa; famílias que percebem o binômio mãe-filho como um vínculo central, porém separam-no em nome da reprodução familiar; famílias que têm as crianças como um valor fundamental, mas que as colocam para circular entre casas e localidades; famílias que constroem a ideia de parentesco por relações de partilha e proximidade, mas vivem os relacionamentos parentais à distância.

As unidades domésticas são fortemente centradas na figura da mãe-avó. Apesar de operar um ideal patriarcal, em que o homem exerce autoridade sobre o destino dos filhos e sobre o percurso de vida da mulher, na prática, as mulheres têm um importante papel social e econômico, uma vez que os arranjos afetivos que predominam estimulam a circulação dos homens por várias unidades domésticas ao longo da vida adulta. O que quero dizer é que as relações afetivas entre homens e mulheres, ainda que com filhos, têm por característica, num primeiro momento, a não fixação deste casal em uma união conjugal considerada estável: com residência compartilhada, divisão de tarefas no cuidado com as crianças e nas despesas financeiras.

Além disso, é frequente que o homem tenha simultaneamente relações afetivas com mais de uma mulher, relações que podem também gerar filhos. Por fim,

---

4 Uma ressalva faz-se necessária antes de prosseguir: diz respeito ao contexto etnográfico aqui em foco. Devo deixar claro que as reflexões que apresento são resultantes de um trabalho de campo de 15 meses realizado em uma das nove ilhas habitadas que compõem o arquipélago, a Ilha da Boa Vista. Este é um dado pertinente dada a situação de insularidade e das especificidades de cada uma das ilhas no contexto cabo-verdiano.





cabe ressaltar que os sentidos da masculinidade têm a ver com a distância relativa do homem do universo doméstico, especialmente nos cuidados com as crianças. Tudo isso opera no sentido de dar centralidade às mulheres no interior das famílias, posição reforçada pelas redes femininas que operam entre as casas e entre as gerações por meio da partilha e da circulação de coisas, valores e pessoas.

Neste contexto, além de viver junto e ser criado na mesma casa, dividir experiências e coisas são as principais fontes de identificação pessoal de um indivíduo. Sua posição no contexto doméstico está marcada não só pelos laços de família, mas também pela relação com as pessoas que acompanharam seu processo de socialização. Dada a importância da mobilidade – entre casas, povoados, ilhas e países – que acaba por gerar o que denomino em outros trabalhos de “famílias espalhadas”, as formas de criar “proximidade à distância” são os instrumentos aos quais os indivíduos recorrem na tentativa de lidar com as inseguranças resultantes dos fluxos que caracterizam esta sociedade.

Sendo assim, ao mesmo tempo em que estamos diante de um *ethos* da mobilidade (que acontece em meio a muitas tensões), a casa – enquanto espaço doméstico que se confunde conceitualmente com família – assume importância central para essas pessoas, é uma marca de pertencimento. As casas são como âncoras que prendem o indivíduo a um grupo num contexto percebido como inseguro e de difícil atualização dos laços familiares. Portanto, é pelas relações intradomésticas que se constrói um sentimento de identidade familiar que será mantido e atualizado por outro conjunto de relações, o das trocas interdomésticas – que não se restringem ao universo dos parentes consanguíneos ou afins, mas se estendem a vizinhos, compadres e amigos.

Em ambos os casos é possível observar um fluxo contínuo de bens, serviços e informações em circulação recíproca entre casas vizinhas. Bons vizinhos, assim como parentes, trocam refeições, ajudam com os filhos uns dos outros, cedem crianças para auxiliar nos *mandados*. Há uma espécie de fidelidade especial entre os habitantes de uma mesma zona, um mesmo bairro ou rua, um tipo de tratamento que se aproxima do sentimento que se tem para com um parente.

Nesse contexto, as crianças aparecem como elos fundamentais na manutenção das redes de solidariedade. Elas estão por toda parte, basta um olhar atento para o cotidiano local que as veremos participando dos diversos eventos e afazeres que constroem o dia a dia na ilha. As crianças são os mais frequentes mediadores entre as casas. Elas são os veículos de mensagens, presentes e itens de troca. São as crianças que as mulheres enviam com coisas e alimentos que são fundamentais para a reciprocidade que mantém as casas relacionadas. É difícil imaginar uma casa sem crianças que lá habitam ou passam o dia. Complementarmente às mulheres, elas são atores fundamentais para a atualização das relações no contexto doméstico.



## CRIANÇAS E SUAS CIRCULAÇÕES POSSÍVEIS

Situações marcadas pelo envio e a recepção de uma criança entre casas ou contextos familiares têm sido descritas na literatura corrente como “circulação de crianças” (FONSECA, 2006; LEINAWEAVER, 2008a; BLEDSOE, 1990). Noção que aparece vinculada à coresidência: a criança se move fisicamente para uma nova casa e a responsabilidade material, moral e relacional é transformada ou transferida com este movimento. Tal transferência pode dar à criança a oportunidade de instrução, educação e afeto, assim como permitir a uma pessoa mais velha ou sozinha a possibilidade de companhia ou ajuda no cotidiano da casa.

A prática da circulação de crianças aparece distinta e em contraste com o procedimento legal e documentado da adoção (FONSECA, 1986; LEINAWEAVER, 2008a; HOWELL, 2009). Diferentemente deste tipo de relação – no qual a criança é retirada legalmente de sua família natal e depois incorporada a uma nova e aprovada família – na circulação de crianças, as duas famílias se envolvem e se articulam de forma que o movimento fluido de uma casa para outra *faz* a relação social entre as casas e as famílias.

Em geral, o processo de dar e receber crianças é descrito como uma estratégia de fortalecimento de laços sociais, de construção de redes de afetividade, como um partilhar que distribui tanto os prazeres quanto os constrangimentos de ter uma criança sob sua responsabilidade. Em alguns casos etnográficos, aparece como uma prática social vertical que visa à mobilidade social, na qual famílias pobres fornecem crianças para famílias em melhores condições, ou crianças do mundo rural seguem para o mundo urbano em busca de acesso à educação e a melhores condições de saúde (LEINAWEAVER, 2008b; BLEDSOE, 1990). Porém, há análises que complexificam os sentidos e os formatos desse movimento, dando conta de casos em que as crianças podem circular tanto vertical quanto horizontalmente, tanto definitiva quanto temporalmente, tanto como resultado de uma negociação entre as famílias quanto por vontade própria (FONSECA, 2006; LEINAWEAVER, 2008a; LOBO, 2011).

Em proximidade com a perspectiva de Leinaweaver em sua etnografia sobre o contexto andino (2008a), entendo o movimento de crianças na ilha da Boa Vista como um processo ativo que leva à formação e à transformação dos universos de sociabilidade e de *relatedness*<sup>5</sup> dos diversos atores envolvidos (*ibidem*, p. 03).

5 O termo *relatedness* foi cunhado por CARSTEN (2000) na tentativa de se afastar da discussão da oposição entre biológico e social que pairava sobre boa parte dos estudos antropológicos do parentesco. A autora sugere uma mudança no vocabulário e propõe empregar a noção de *relatedness* como alternativa ao termo parentesco e “para assinalar uma abertura para idiomas indígenas de conexão” (2000, p. 04). Tal abordagem nos permitiria dar a devida atenção às formas de *relatedness* locais para além do sangue, do sêmen e do leite materno – remetendo-nos a substâncias compartilhadas que criam o tipo de relação profunda e duradoura normalmente associada à esfera de parentes.



Perceber a mobilidade infantil como um tipo de relação que desenha laços entre pessoas permite entender a circulação de crianças em diferentes aspectos: como um espaço social de partilha que amplia e fortalece os laços de parentesco lateral e verticalmente e como um importante aspecto acionado na construção das trajetórias individuais.

Na tentativa de tornar claras as facetas que a movimentação das crianças assume no contexto aqui analisado, opto por utilizar o termo “mobilidade infantil” em lugar de “circulação de crianças”. Em minha perspectiva, falar em termos de mobilidade me permite abarcar um conjunto mais amplo de movimentos, inclusive aqueles que não implicam coresidência, seja ela fixa ou temporária. Além disso, o termo mobilidade me aproxima das concepções locais que valorizam positivamente o “movimentado” em contraponto ao “parado” – um par de opostos que marca as trajetórias desde a infância, sendo associado à ideia de uma “vida interessante” ou não. Algumas categorias locais nos ajudarão a entender este valor do movimento.

#### O UNIVERSO DOS MANDADOS

Boa Vista é geralmente descrita pelos cabo-verdianos como uma ilha pacata, de uma beleza ímpar, de gente calma e hospitaleira, porém, um lugar onde não acontece nada, onde não há nada, um lugar parado. Até recentemente, a ilha contava com uma população estável em torno de 4.500 habitantes,<sup>6</sup> uma economia baseada na agricultura e na pesca de subsistência, algum comércio e as importantes remessas financeiras enviadas pelos emigrantes que viviam na Europa (prioritariamente mulheres que emigraram para o trabalho doméstico em cidades italianas, como Roma e Nápoles). Tal descrição nos leva a construir a imagem de uma vida interiorana: um lugar calmo, pessoas *sem pressa e com tempo*.

De fato, estas imagens refletem o cotidiano da ilha no período em que lá vivi, no entanto, nem sempre equivalem ao discurso dos ilhéus em suas rotinas diárias. Aproximando-me da análise feita por Vasconcelos neste volume para o caso da ilha de São Vicente, destaco a expressão *N'sa ta fasé um mandod* (Estou fazendo um *mandado*) para ressaltar a falta de tempo (*N'ka ten temp*, que significa “Estou sem tempo”) que é constantemente enfatizada quando duas pessoas se cruzam e param para uma conversa. Estas duas expressões complementam-se – afinal, quem tem algum afazer para realizar não está com tempo para conversas

6 O argumento deste artigo se baseia em pesquisa de campo realizada entre os anos de 2004 e 2005. Porém, o quadro encontrado naquela ocasião vem sofrendo profundas alterações nos últimos anos diante do desenvolvimento turístico da ilha, tendo o censo de 2010 divulgado um crescimento populacional na ordem dos 7,8% e um número estimado de 9.162 habitantes.





– e são comumente acionadas para sinalizar que se está diante de alguém que não é acomodado.<sup>7</sup>

Melhor entendendo, *fazer um mandado* implica ação, circulação, e as expressões “tenho que fazer um mandado” e “estou fazendo um mandado” resumem positivamente o caráter ocupado e ativo de uma pessoa. *Mandado*, portanto, é uma expressão em crioulo utilizada para se referir a diversos tipos de afazeres cotidianos, sendo amplamente empregada no contexto doméstico – um *mandado* pode significar a manutenção da casa, cuidados com as crianças, realização de compras, confecção de alimentos etc. Apesar de ser uma categoria extensiva a todos, uma vez que qualquer um se vale desta categoria quando quer se dizer ocupado, os afazeres cotidianos dos pequenos são caracterizados como *mandados*.

Faz parte dos *mandados* das crianças de 5 a 10 anos ir às lojas para compras de mantimentos, realizar a venda porta a porta de alimentos produzidos pelas mulheres, transportar coisas, especialmente comida entre as casas. Quando mais velhos, observa-se uma diferenciação entre meninas e meninos, cabendo principalmente a elas o apoio nos cuidados com as crianças menores e a eles a ajuda nos trabalhos que significam desenvolvimento de habilidades consideradas masculinas – carpintaria, construção, marcenaria. Tal diferenciação não é tão restritiva, sendo apenas uma questão de ênfase. De qualquer forma, os *mandados* infantis têm correspondência com a noção de ajuda nos afazeres dos adultos e implicam movimento, pois obrigam as crianças a circularem por ruas, casas e estabelecimentos comerciais levando e trazendo, comprando e vendendo. São as crianças e não os adultos, portanto, que animam as relações entre as pessoas e as casas por meio da execução dos *mandados*, estes afazeres cotidianos que, como veremos adiante, mantêm as casas relacionadas.

Não preciso de muito espaço para argumentar que, além de levarem e trazerem dinheiro, alimentos e bens materiais, as crianças também levam para as casas e trazem delas palavras, dando recados e passando adiante rumores, fazendo circular informações que constroem, fortalecem e polemizam as relações entre parentes, vizinhos e amigos. Assim, crianças, por sua característica mobilidade, personificam e reproduzem grande parte das relações de trocas que são fundamentais para a reprodução social.

Mas elas não são somente veículos importantes para as trocas recíprocas, são também objetos de partilha e reciprocidade. Além deste fluxo cotidiano, estar entre as casas tem outro significado. A mobilidade se estende ao que pode ser

---

7 A expressão em crioulo utilizada como o avesso da pessoa acomodada é “ser uma pessoa de expediente”, ou seja, ser uma pessoa de iniciativa.





entendido como circulação de crianças. O sentido aqui é de que outros, parentes ou não, podem *aguentar* uma criança por um tempo determinado. Isto ocorre com frequência entre pessoas que se tratam como parentes e que recebem ou enviam crianças para abrigar em suas casas, assumindo a responsabilidade por sua educação e sustento.

*Aguentar* é uma expressão da língua crioula que pode apresentar dois significados que merecem aqui um esclarecimento mais cuidadoso: pode ser entendida como “cuidar de” ou como “criar” uma criança. No primeiro caso, *aguentar* é a expressão utilizada para designar aquela que tem uma criança sob seus cuidados temporariamente. Em geral, são as jovens meninas que assumem esta tarefa, que implica dar comida, dar banho, levar para passear, fazer dormir ou, simplesmente, carregar ou tomar conta de uma criança. Aqui, a responsabilidade é temporária e tem o sentido de *ajuda*. Quando *aguentar* assume o significado de criar, passamos para um tipo de movimento que não é este do cotidiano de uma criança, que pode ser *aguentada* ora por um, ora por outro. Nós nos aproximamos de um tipo de mobilidade que tem um caráter mais duradouro e está vinculado às noções de responsabilidade, educação e sustento. Esta categoria indica, portanto, o duplo caráter de tal circulação, de curta ou longa duração. É deste segundo tipo de mobilidade que quero tratar agora.

## FAZENDO FAMÍLIA

Luísa é uma jovem que tinha 15 anos quando nos conhecemos. Nessa época ela havia acabado de se mudar para a casa da avó paterna, após passar dois anos em outra ilha. Foi para a Ilha do Sal para estudar, uma vez que a escola secundária na Boa Vista era recém-criada e sofria, ainda, com a carência de professores e infraestrutura. Nesse período, morou com uma amiga de sua mãe, que contribuía com as despesas da casa. Em troca da moradia, ajudava nos afazeres domésticos e a *aguentar* os dois filhos de sua anfitriã. As lembranças de Luísa não são das melhores, relata períodos de fome, maus-tratos e solidão marcando sua experiência na ilha do Sal. Mas as histórias dos lugares onde viveu não param por aí. Antes de seguir para a ilha do Sal havia residido com a mãe e a avó materna, definida como uma pessoa de gênio muito difícil, o que motivou sua decisão de ir morar com uma tia, uma das irmãs de sua avó. Ela me informa que, para viabilizar seus estudos, a mãe emigrou para a Itália há cerca de quatro anos e, desde então, as duas não mais se encontraram. Diante dos problemas enfrentados por ela quando na ilha do Sal, sua mãe pediu que sua avó paterna a abrigasse, pedido que, segundo Luísa, a avó atendeu com a maior alegria.





O caso de Luísa não é raro no contexto boa-vistense. Dos jovens e adultos com quem manteve contato em campo, raros foram aqueles que haviam residido em apenas uma casa ao longo de sua vida. O mais frequente é que uma criança resida quase permanentemente na casa de um parente próximo de sua mãe, especialmente com a avó materna, porém, elas transitam entre diferentes unidades domésticas, tanto por períodos curtos quanto em estadas mais prolongadas. Os arranjos e os motivos que levam uma criança a circular são variados, as explicações para mudar de “casa” vão desde a simples vontade da criança até a necessidade de ter uma criança para ajudar nos *mandados*, por questões financeiras, pela proximidade de uma determinada casa com a escola, em função da emigração da mãe etc. A variação também inclui o tempo de residência, a criança podendo permanecer numa casa por meses, anos ou por toda a vida.

Em alguns casos, essa movimentação surge como possibilidade de estabelecimento de “relações úteis” (FONSECA, 2006). Na perspectiva da criança ou de sua família, ir para a casa de outro pode implicar a saída do mundo rural para o urbano, viabilizar melhores condições de estudo ou acesso a uma vida de qualidade superior. É interessante notar que, neste contexto, quem recebe a criança também pode estar em busca de relações úteis, de uma maior renda, de um(a) jovem que ajude nos *mandados* ou, simplesmente, do benefício da companhia de uma criança ou adolescente.

O movimento das crianças, portanto, permite um conjunto de relações baseadas na troca. Elas proveem assistência e ajuda nas casas das famílias receptoras que, em troca, disponibilizam cuidados e as *fazem crescer*. Da mesma forma, assim como ela é tida como possibilidade de companhia – por exemplo, para aliviar a solidão de uma pessoa mais velha – seu movimento é visto como oportunidade de ter educação e melhores condições de vida.

Como está claro no caso de Luísa, as idas e vindas não são vividas sem tensões e constrangimentos. Este será um aspecto a ser analisado posteriormente. Por ora chamo a atenção para a vinculação entre constrangimentos e a agência da criança, ou seja, sua relativa autonomia em 1) negociar seu local de moradia e 2) decidir sair de tal situação e seguir para outro lugar. Essa agência está expressa nos relatos de Luísa que, primeiro, articulou sua saída da casa da avó materna e, depois, seu retorno à Boa Vista, nos dois casos, decisões oriundas de constrangimentos enfrentados. Por outro lado, esta autonomia é relativa, uma vez que o movimento dos pequenos faz parte de um conjunto de estratégias para fortalecer e criar laços entre parentes.

Em geral, os estudos sobre circulação de crianças ressaltam que elas vão e vêm com o objetivo de entrelaçar ramos geograficamente dispersos do grupo





familiar. Um exemplo é o estudo de Esther Goody (1982) sobre os Gonjas.<sup>8</sup> A autora nos apresenta uma interessante análise que diferencia circulação de crise de circulação voluntária, sendo que, no caso desta última, o objetivo seria cimentar laços de parentesco, a criança sendo percebida como um recurso da família. O que tais estudos salientam é que *fostering* é mais do que o micromovimento de crianças, e sim uma forma de replicação e reprodução da sociedade.

Apesar de não alinhar com o argumento da autora sobre a partilha de crianças entre pais sociais e biológicos como uma prática que tem a função de ser racional para estas sociedades, a hipótese levantada pelos estudos africanos sobre *fostering* nos leva a refletir a respeito de alguns aspectos do caso cabo-verdiano. Ainda que em meio a tensões e conflitos, a facilidade que as crianças têm em circular entre as casas parece compensar várias tendências que poderiam, de outra forma, enfraquecer a solidariedade do grupo familiar como um todo. Deixem-me explorar melhor este ponto a partir da análise de algumas relações características do universo doméstico local.

Primeiramente, temos as relações entre gerações que, no contexto feminino, estão estreitamente vinculadas à construção da maternidade. Ao cuidar de um neto, por exemplo, uma mulher justifica sua demanda de apoio material e de afeto por parte de seus próprios filhos. As avós recebem benefícios especiais ao cuidar de um neto aumentando a chance de receber ajuda filial e consolidando seu direito ao apoio da rede de parentes.

Neste ponto é preciso chamar a atenção para a relação entre circulação de crianças e maternidade (LOBO, 2011). Um observador desatento poderia concluir que o compartilhamento de crianças seria uma estratégia utilizada para casos em que a maternidade não pode ser plenamente exercida, como, por exemplo, nos casos de emigração feminina. Esta seria uma conclusão equivocada. A relação entre mãe e filhos tem um caráter muito especial em Cabo Verde. O que a análise da mobilidade das crianças revela é que a maternidade no caso cabo-verdiano não está restrita a uma única mulher, incorpora a avó e outras mulheres, envolvendo todas elas no duplo sentido que se atribui à categoria *aguentar*: “cuidar de” e “criar”.

Quando nasce uma criança, mãe e avó se mobilizam e se complementam na tarefa de criá-la e educá-la. De certa forma, para uma criança, estar com a avó tem o sentido de estar com a mãe e isso se expressa pela interligação dos termos *mãe* e *mamã*. Maternidade é, portanto, uma categoria social e só pode ser completamente exercida pela ação conjunta de duas gerações. Ser mãe é

---

8 A análise de Goody é vinculada, por alguns críticos, ao estrutural-funcionalismo britânico. Seu objetivo seria, portanto, justificar a prática de *fostering* como funcional e razoável, não abordando as premissas morais e semânticas de tal prática. Ver Howell (2009).





um processo que começa quando nasce uma criança e só atinge sua plenitude quando a mulher se torna avó, sendo necessária a presença das duas mulheres para que se possa criar e prover uma criança (LOBO, 2010a).

Além de unir gerações numa fase do ciclo doméstico que poderia ser caracterizada pela dispersão, as crianças podem contrapor a tendência masculina de se afastar do novo grupo familiar. Uma mulher, dependendo do contexto, abriga filhos de um homem parente seu. Mães podem cuidar dos filhos de seus filhos, ou mesmo as irmãs abrigam filhos de seu irmão. Avós e tias paternas seriam, desta forma, mediadoras entre pai e filhos.

Mesmo que a criança não resida com parentes paternos, pela mobilidade entre as casas em função do transporte de coisas e alimentos, ela aproxima os laços de afinidade. Num contexto em que a relação afetiva entre *mãe-de-filho* e *pai-de-filho*<sup>9</sup> é, num primeiro momento, marcada pela instabilidade, a criança oriunda dessa relação, pela circulação, cria um elo entre as famílias, elo este que pode garantir que o homem retorne ciclicamente para aquela mulher, acabando por se fixar em uma relação conjugal capaz de culminar em casamento.

Essa situação de afastamento não retira do pai o desejo de ter filhos. Ter um filho é um valor importante no universo masculino, assim como ter uma mulher (ou várias). Ambos são símbolos de masculinidade e exibidos constantemente nas rodas de conversas entre homens. Porém, enquanto as mulheres valorizam a ideia de estar próximo, os homens, enquanto *pais-de-filho*, se envolvem com o universo doméstico por meio de um pertencimento distante. O homem deve ter uma família (e isto significa ter filhos), mas seu relacionamento com ela é marcado por uma ausência relativa, mediada pelas relações que se constroem entre mulheres e crianças que circulam entre as duas famílias envolvidas.

Ao nos debruçarmos sobre as formas como maternidades e paternidades são construídas no cotidiano das relações entre parentes, observamos a importância do movimento. Além de fazer circular coisas e informações e colocar as unidades domésticas em contato, a prática de morar em mais de uma casa gera pertencimentos múltiplos que fortalecem laços de filiação ou de aliança entre grupos ligados. As crianças surgem, assim, como atores centrais num contexto em que as relações entre gerações diferentes e entre afins são marcadas por tensões e, em larga medida, por laços tênues e riscos constantes de rompimento. Por seu característico trânsito entre as casas, as crianças *fazem família*.

---

9 Expressões do crioulo que se referem àquele ou àquela com o(a) qual ego tem uma relação afetiva estável, porém, não formalizada pelo casamento.



## APROXIMANDO DISTÂNCIAS

O trânsito dos pequenos entre casas não está restrito a fazer a conexão entre vizinhos ou residentes de um espaço geográfico considerado próximo, mas se estende a um fluxo que vai muito além, o fluxo entre Cabo Verde e o mundo. Eu me refiro aos casos de emigração e à relação que se estabelece entre mães, filhos e seus cuidadores à distância. Esta tríade é central para que o vínculo diádico entre mãe e filho permaneça vivo e intenso. Se algum dos elementos que a compõem rompe os fluxos, rompem-se os laços. O sentimento de abandono, que poderia ser atribuído a mães e filhos numa situação de distância física prolongada, não depende, portanto, da distância em si, mas da eficácia dos laços entre os três elementos – mãe-cuidadora-filho.

A emigração da mãe implica negociações sobre a moradia das crianças; é uma ocasião para definir quem irá *aguentar* os filhos assumindo a responsabilidade pelo seu sustento e educação. Tal definição pode ser mais ou menos dramática e isso depende das possibilidades em mãos. A estratégia mais comum é deixar as crianças com suas avós maternas ou paternas, ou ainda com alguma outra mulher da família da mãe (ou do pai): uma irmã, prima ou tia. Porém, muitos são os fatores acionados nesta decisão para além dos laços de parentesco: afinidade entre as mulheres, condições da família receptora, possibilidades de estudo, vontade da criança.<sup>10</sup> Além dos fatores práticos, cabe à mãe escolher aquela que melhor realizará a sua mediação com os filhos distantes, aquela que não deixará que eles se sintam *abandonados*.

Sentir-se abandonado é um risco que assombra mães e filhos apartados. É um sentimento que, diferentemente da saudade, não é inerente ao espaço físico, mas está interligado à quebra do partilhar informações, fotografias, objetos, presentes, dinheiro. Conforme analiso em outro trabalho (LOBO, 2010a), as trocas à longa distância são fundamentais para criar e manter um sentimento de proximidade, categoria central para este contexto familiar. Dessa forma, é a quebra do fluxo de objetos e informações que deve ser evitada e é a família receptora da criança que tanto viabiliza tal fluxo quanto se beneficia dele.

Cabe a ela passar informações sobre mães e crianças, mostrar as fotos, entregar os presentes, enviar as encomendas, dar carinho e atenção, educar, ou seja, fazer a criança crescer e passar as informações desse processo às mães que estão distantes. Se, em parte, cabe à mãe o envio de recursos e presentes adquiridos com o trabalho na emigração, a família receptora deve cumprir o papel de construir para o filho a imagem de uma mãe zelosa e que se sacrifica em

<sup>10</sup> Os arranjos também variam, por exemplo, irmãos podem ser espalhados em casas distintas ou podem ficar juntos. Além disso, nenhuma das decisões tomadas é fixa ou irreversível.



favor dele. Quando tal mediação falha, a criança tende a circular, seja por vontade própria, como no caso de Luísa, seja por determinação da mãe. Reinicia-se, assim, um novo processo de negociação, recepção, mediação e efetivação de uma nova tríade.

E na perspectiva da família receptora, por que entrar neste arranjo? Quem fica com a criança vê seu ato como solidário e como possibilidade de manter e intensificar relações com a emigrante. Este é um relacionamento interessante e estratégico, pois é capaz de abrir caminhos para trânsitos futuros, pode significar um complemento à renda, o acesso a produtos vindos da Europa e, sobretudo, constrói e solidifica laços com aquela que possui um *status* diferenciado nesta sociedade, a emigrante.

Além de todos estes aspectos, a companhia das crianças dá um sentido especial à rotina diária, dá prazer e diversão. As crianças não são um fardo, são uma dádiva. *Aguentar* uma criança preenche o dia, garante interação social com vizinhos, permite o compartilhamento dos afazeres domésticos, é fonte de afeto, é elo entre mulheres e, por extensão, entre unidades domésticas e entre países, sendo a principal ponte entre as emigrantes e suas famílias locais.

A possibilidade migratória de uma mãe depende, portanto, de uma estrutura familiar que abrigue seus filhos ou, na falta desta, de uma rede de solidariedade que será acionada e que tem por base a mobilidade infantil como uma prática cotidiana. O que quero salientar é que crianças transitam entre casas e famílias cotidianamente e tal prática social não está restrita a casos de mães emigrantes. Ter isto em mente é importante para não cairmos na armadilha de pensar emigração e mobilidade infantil numa relação de causa e efeito.

## MOVIMENTO COMO VALOR

Espero ter esclarecido, até o presente momento, como a movimentação de crianças constrói relações sociais, em especial as relações no âmbito familiar. Para completar esse quadro, resta abordar o sentido do movimento na trajetória de vida dos boa-vistenses e como a circulação ao longo da vida é valorizada por estes quando, ao se referirem a um lugar ou a uma pessoa, se utilizam dos conceitos de parado e movimentado, atribuindo-lhes valores negativos e positivos, respectivamente.

Durante o período em que realizei trabalho de campo, pude reconstruir as trajetórias pessoais de alguns de meus interlocutores através do discurso, além de ter tido oportunidades ímpares de acompanhar fases de algumas trajetórias. Voltando aos meus dados e tomando como referência mulheres e homens adultos, um aspecto que persiste é o da movimentação – é comum encontrar quem tenha habitado unidades domésticas diferentes, povoados diversos, ilhas





distintas ou países distantes. Além de ser, por si só, um dado instigante, uma vez que não estamos falando de uma circulação momentânea, como uma viagem de férias, uma visita ou turismo, estamos no universo da habitação; é interessante notar como este é um fator altamente valorizado e salientado nas conversas ou nas entrevistas. Apresento o exemplo de Gil.

Gil é de família de um dos povoados da ilha da Boa Vista. É filha de mãe que já emigrou e de pai que ainda é emigrante. Foi criada pela avó até sua mãe retornar da Itália, quando passou a viver com ambas, mãe e avó. Quando a conheci, Gil vivia com Lisa, sua tia, na Vila de Sal-Rei. Ao relatar sua trajetória, contou-me que, quando era criança pequena, morou por uns tempos na casa da avó materna, outros tempos com a mãe, depois foi estudar na Praia (a capital) e lá ficou por longo período vivendo em casas de parentes: “quando não dava certo com um, ia para a casa de outro, assim morei numas três casas lá na Praia” (abre um longo parêntese para relatar os maus-tratos que sofreu quando morou na Praia). Em 2004, Gil estava tentando fazer curso superior em Portugal ou no Brasil. Enquanto eu estava em campo, acompanhei sua saída da casa de uma tia para viver com outra tia de sua família paterna; segundo ela, mudou-se porque não estava dando mais certo com Lisa.

Gil é uma das pessoas com quem mantenho contato até hoje, o que me permite continuar acompanhando sua trajetória: no ano seguinte ao meu campo, a moça conseguiu ser aceita em uma universidade no Brasil; após terminar o curso (em 2009), seguiu para Praia, onde trabalha numa empresa de contabilidade. Da última vez que conversamos, contou-me, com entusiasmo, sobre os seus planos de ir para a Europa e, quando perguntei se pensava em retornar para Boa Vista, sua resposta foi enfática: “Boa Vista? Deus me livre, para lá só volto a passeio! Aquilo é muito parado, as pessoas, com a cabeça muito pequena. Vivem naquela mesma rotina que você deixou há anos. Lembra de fulana? Então, está do mesmo jeito! Você sabe como é, nunca saiu da Boa Vista, então tem aquela mentalidade, não cresceu, pois não viu o mundo lá fora”.<sup>11</sup>

Em se tratando de uma trajetória comum, encaro o caso de Gil, juntamente com o de Luísa, como bons exemplos que ajudam a pensar mais alguns aspectos da mobilidade em Cabo Verde.

A história de Gil nos permite retomar a questão da mobilidade infantil quando relatada por adultos, ou seja, quando acessada pela memória. Quando o tema era a infância, as narrativas a que tive acesso valorizavam positivamente o fato de terem vivido em casas diferentes, mesmo quando tais experiências tinham

---

<sup>11</sup> Meu encontro com Gil foi no ano de 2011, quando passei um período na Cidade da Praia (a capital do país) trabalhando em uma nova pesquisa.





um caráter negativo. Essas vivências negativas estavam vinculadas às situações por que passaram em outra ilha, em casa de conhecidos ou parentes distantes que recebiam os jovens para estudar o colegial. Tomei conhecimento de diversos relatos de maus-tratos e reclamações sobre o excesso de *mandados* que tinham que executar em troca da oportunidade de estudo ou de uma vida melhor. Com frequência, a história negativa era permeada pela positividade da experiência de ter passado, já muito jovem, por dificuldades que as tornaram pessoas fortes, como um “crioulo” tem de ser.

A ideia de superação está implícita nos discursos que constroem as trajetórias de vida formando um par com a valorização da mobilidade. Estar em movimento significa oportunidade, mas também sacrifício e superação.<sup>12</sup> Entender a complementaridade destas duas categorias nos permite perceber que melhorar não tem somente uma face econômica e/ou utilitária, mas tem conotações morais. Moralmente, superar-se é amplamente admirado e os relatos de dificuldades que foram superadas são constantemente acionados para justificar idas e vindas ao longo da vida. Nesse sentido, a superação pode ser entendida como motivação para a mobilidade, uma vez que está vinculada à máxima de que “para crescer é preciso sair”.

Nos dois casos etnográficos aqui apresentados, temos o estudo como motivador de trânsitos em determinada fase da infância ou da juventude. De fato, a educação é percebida, atualmente, como possibilidade de mobilidade social nesta sociedade, sendo fonte de distintos fluxos – de crianças e jovens, de suas mães emigrantes, entre as ilhas ou no sentido rural-urbano, de mulheres comerciantes<sup>13</sup> que transitam entre países buscando fontes de renda que possam permitir melhores condições de estudo para os filhos. A educação dos filhos é, portanto, uma prioridade e, num contexto de restritas possibilidades, implica deslocamento.

No entanto, educar-se não é somente receber instrução escolar, mas tem relação com o fato de se ter conhecido outro estilo de vida, outros sistemas de valores e ter passado por dificuldades e constrangimentos. A fórmula “o sofrimento te faz mais forte”<sup>14</sup> é acionada ao resgatar uma infância marcada por trânsitos entre casas que, muitas vezes, obrigaram aquele indivíduo a executar trabalhos domésticos pesados, não lhe possibilitaram receber carinho ou fizeram dele vítima de algum tipo de mau-trato.

---

12 Leinaweaver (2008b) também explora a noção de superação em seu estudo sobre circulação de crianças no Peru.

13 São as chamadas *rabidantes* (LOBO, 2010a).

14 Bledsoe (1990) analisa o caso dos Mende de Serra Leoa onde a máxima é “não há sucesso sem sacrifício”. Nesta sociedade, as crianças são enviadas para a casa de guardiões (prioritariamente, professores) que educam as crianças numa ideologia de privação e de sofrimento.





O que quero salientar é que a mobilidade é uma categoria presente na construção da autoimagem de alguém interessante e experiente. Ter vivido em diversos lugares significa ser esperto, conhecer a vida e suas dificuldades. Voltando ao caso de Gil, ao focar sua trajetória individual tanto como lembrança quanto como projeto, a mobilidade está lá, presente como um fator que faz parte de sua autorrepresentação – seja ressaltando seus próprios movimentos, seja incorporando os fluxos de outros – a emigração da mãe e do pai.

Em última instância, movimento implica conhecimento, um valor moral. Desta maneira, além de ser um fator prioritário na construção de relações entre famílias e casas – a criança tornando-se o laço principal entre ambas – a mobilidade infantil acaba por construir, ciclicamente, trajetórias de vidas consideradas interessantes e que fundamentam a própria ideologia do movimento como via de acesso a um estilo de vida considerado melhor, voltado para maiores oportunidades de acesso a um mundo que é visto como desenvolvido. E, neste ponto, chegamos à conexão entre mobilidade infantil e emigração, ambas estratégias que acionam o valor positivo do movimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Afirmo anteriormente que a relação entre o trânsito dos pequenos e a oportunidade de sair do país não deve ser entendida em termos de causa e efeito, o que não implica negar a relação entre ambas. Ora, isto seria inegável, uma vez que o movimento cria movimento, porque envolve relação. Ter circulado em contextos variados amplia as redes de relações sociais, tornando o indivíduo conhecido e conhecedor de espaços sociais e pessoas que podem abrir as portas para um universo ambicionado por grande parte dos cabo-verdianos, a emigração – um valor nacional, um rito de passagem necessário para se tornar uma “pessoa plena”, mas que, a meu ver, não deve ser analisado de forma isolada. A mobilidade inscrita na trajetória dessas pessoas começa muito cedo, no âmbito familiar e operando na sua própria reprodução, em poucas palavras, é um fator estruturante.

Os projetos migratórios inserem-se, portanto, em contextos de vida marcados por fluxos, associados a um momento específico dos ciclos de vidas nos quais os dilemas de partir ou ficar já foram enfrentados em diversas ocasiões. O movimento migratório não inaugura uma vida que passará a ser permeada por relações em fluxos, nem instaura a noção moral de superação em face dos sacrifícios de estar em outro lugar, sentindo saudades, vivendo com outras pessoas e conhecendo diferentes estilos de vida. Ao contrário disso, a emigração insere-se num contexto marcado por trânsitos diversos que, segundo meu ponto de vista, estruturam esta sociedade.





Diferentemente de alguns autores, que centram suas análises no valor da emigração (ÅKESSON & CARLING, 2009) e no entendimento da estrutura familiar cabo-verdiana como consequência desta (DROTBOHM, 2009; CARLING, 2007), argumento em favor do valor da mobilidade enquanto um processo que permeia a trajetória de vida de indivíduos e famílias, sendo a emigração uma etapa (importante, é certo) de um complexo ciclo de idas e vindas.

Analisado em polos distintos, da mobilidade infantil à emigração, observamos como o movimento cria valor – no sentido de uma boa trajetória de vida, de uma experiência conquistada, de um percurso interessante, de um *status* adquirido e compartilhado – e como ele mantém valor – quando ele é conservador e está por trás de algo que é aparentemente inovador ou desestruturante, ou seja, quando ele estabelece relações por meio da partilha e da circulação de coisas e pessoas e opera como ferramenta fundamental para a reprodução social.

Ora, ao fim desta narrativa alguém pode estar se perguntando o que difere o contexto cabo-verdiano de tantos outros contextos sociais, nos quais encontramos a oposição entre parado (com um valor negativo) e movimentado (com um valor positivo). Eu mesma me fiz esta pergunta algumas vezes e talvez tenha encontrado um indício de resposta nas diversas casas que me foram abertas por ocasião da pesquisa. Nestas casas pude não só presenciar indivíduos indo, vindo, morando e “desmorando”, pude também observar a forma como meus interlocutores guardavam seus pertences, suas roupas e demais acessórios de valor, raramente encontrados em guarda-roupas ou armários, mas em malas, caixas ou “bidões” (baús). Quando me dei conta de que os cabo-verdianos da Boa Vista vivem de “malas prontas”, comecei a entender o que para eles significa circular.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÅKESSON, Lisa. *Making a Life: Meanings of Migration in Cape Verde*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Gotemburgo, 2004.

\_\_\_\_\_. Cape-verdean notions of migrant remittances. *Cadernos de Estudos Africanos*, 20, p. 137-159, 2011.

ÅKESSON, Lisa; CARLING, Jørgen. Mobility at the heart of a nation: patterns and meanings of Cape Verdean migration. *International Migration*, 47 (3), p. 123-155, 2009.

ANJOS, Jose Carlos dos; BAPTISTA, Marcelo Quintino Galvão (orgs.). *As tramas da Política extrapartidária em Cabo Verde. Ensaios sociológicos*. Cidade da Praia: Edições UniCV e UFRGS Editora, 2010.

ANDALL, Jacqueline. Catholic and state constructions of domestic workers: the case of cape Verdean women in Rome in the 1970s. In: KOSER, K.; LUTZ, H. (orgs.). *The new migration in Europe*. Basing-Stoke: Macmillan, 1998.



BATALHA, Luís; CARLING, Jørgen (orgs.). *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2008.

BLEDSON, Caroline. No success without struggle: social mobility and hardship for foster children in Sierra Leone. *Man*, 25 (1), p. 70-88, 1990.

CARLING, Jørgen. *Aspiration and ability in international migration: Cape Verdean experiences of mobility and immobility*. Tese (Cand. Polit.) – University of Oslo, 2001.

\_\_\_\_\_. Emigration, return and development in Cape Verde: the impact of closing borders. *Population, Space and Place*, 10, p. 113-132, 2004.

\_\_\_\_\_. Children's mobility and immobility in Cape Verdean transnational families. Paper presented at the AEGIS European Conference on African Studies, Panel 28: *Generations of Migrants in West Africa*, Leiden, 2007.

CARREIRA, Antonio. *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Praia: Instituto Cabo-Verdiano do Livro, 1983.

CARSTEN, Janet. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CARTER, Katherine; AULETTE, J. *Cape Verdean women and globalization. The politics of gender, culture and resistance*. Palgrave Macmillan: New York, 2009.

DIAS, Juliana Braz. *Entre Partidas e Regressos: tecendo relações familiares em Cabo Verde*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2000.

\_\_\_\_\_. *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: Versões Musicais de uma Nação*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2004.

DROTBOHM, Heike. Horizons of long-distance intimacies. Reciprocity, contribution and disjuncture in Cape Verde. *History of the Family*, 14, p. 132-149, 2009.

FIKES, Kesha. *Managing African Portugal. The citizen-migrant distinction*. Durham: Duke University Press, 2009.

FONSECA, Claudia. Orphanages, foundlings, and foster mothers: the system of child circulation in a Brazilian squatter settlement. *Anthropological quarterly*, 59 (1), p. 15-27, 1986.

\_\_\_\_\_. *Os Caminhos da Adoção*. São Paulo: Cortez, 2006.

GOODY, Esther. *Parenthood and social reproduction: fostering and occupational roles in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

GRASSI, Marzia; ÉVORA, Iolanda (orgs). *Gênero e migrações Cabo-verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

HOWELL, Signe. Adoption of the unrelated child: some challenges to the anthropological study of kinship. *Annual Review of Anthropology*, 38, p. 149-166, 2009.

LEINAWEAVER, Jessaca. Choosing to move. Child agency on Peru's margins. *Childhood*, 14, p. 375-392, 2007.

\_\_\_\_\_. *The Circulation of Children. Kinship, adoption and morality in andean Peru*. Durham: Duke University Press, 2008a.

\_\_\_\_\_. Improving oneself. Young people getting ahead in the Peruvian Andes. *Latin American Perspectives*, 35, p. 60-78, 2008b.

LOBO, Andréa de Souza. *Tão Longe, Tão Perto: Organização Familiar e Emigração Feminina na Ilha da Boa Vista, Cabo Verde*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2006.



\_\_\_\_\_. Mantendo relações à distância: o papel do fluxo de objetos e informações na configuração de relações familiares transnacionais em Cabo Verde. In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia Editora, 2010a. p. 27-44.

\_\_\_\_\_. Um filho para duas mães? Notas sobre a maternidade em Cabo Verde. *Revista de Antropologia da USP*, 53 (1), p. 117-145, 2010b.

\_\_\_\_\_. Making Families: Child mobility and familiar organization in Cape Verde. *Vibrant. Virtual Brazilian Anthropology*, 8 (2), 2011.

LUCAS, Maria Elizabeth; SILVA, Sergio Baptista (orgs.). *Ensaio etnográfico na Ilha de Santiago de Cabo Verde. Processos identitários na contemporaneidade*. Cidade da Praia: Edições UniCV e UFRGS Editora, 2009.

MONTEIRO, C. A. *Comunidade Imigrada: visão sociológica – O caso da Itália*. São Vicente: Gráfica do Mindelo, 1997.

PARREÑAS, R. S. *Children of Global Migration. Transnational families and gendered woes*. California: Standford University Press, 2005.

SOLOMON, M. J. *We can even feel that we are poor, but we have a strong and rich spirit: learning from the lives and organization of the women of Tira Chapéu, Cape Verde*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Graduate School of The University of Massachusetts, 1992.

TRAJANO FILHO, Wilson. The Conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the Cape Verdean *Tabancas*. *Africa*, 79 (4), 2009, p. 520-542.

VASCONCELOS, João. Espíritos lusófonos numa ilha crioula: língua, poder e identidade em São Vicente de Cabo Verde. In: CARVALHO, Clara; PINA CABRAL, João de (orgs.). *A Persistência da História: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004. p. 149-190.





# Música Cabo-verdiana, Música do Mundo

Juliana Braz Dias

Em 1993, em Lisboa, Fernando Quejas compôs uma das várias canções cabo-verdianas em que a sonoridade característica da *morna* é usada para a ela se remeter. Em um exercício de metalinguagem, Quejas descreve com entusiasmo este gênero musical – seu jeito tropical, seu ardor e lirismo, sua melodia tocante. E o compositor ousa mais. Mergulha em um diálogo com a própria *morna*, repleto de conselhos e recomendações. Ao ritmo aclamado como a voz do povo cabo-verdiano, Quejas pede que viaje pelo mundo: “MORNA, musa ardente de mil cantores, parte sem medo da aventura”.<sup>1</sup>

Os caminhos da *morna* apresentam semelhança com o próprio percurso de Fernando Quejas. Nascido em Cabo Verde, em 1922, seguiu ainda jovem para Portugal, onde viveu até seus últimos dias. Não é sem menção ao sofrimento que o músico reconstrói em canção a trajetória para além das ilhas – sua e de tantos cabo-verdianos. No tema “Côrrêdor di Fundo”, o compositor admite a tristeza da partida, pedindo ao coração do emigrante que seja forte para aguentar tamanha emoção. Emigrar, porém, implica bem mais que dor. Para Quejas, embarcar rumo a terras distantes é um destino, um desafio e uma aventura. É a oportunidade de viver os prazeres de outras paragens.<sup>2</sup> Assim como o emigrante, portanto, cabe à *morna* circular, fazer-se ouvida e dar a conhecer ao mundo Cabo Verde.

A atribuição de valor ao movimento e à possibilidade de partir mundo a fora sem perder os vínculos com a terra natal é revelada em diversos domínios da sociedade cabo-verdiana. Está nas conversas do dia a dia, nas memórias e nos projetos de vida. Poetizada, a mobilidade ganha espaço também nas artes. No presente artigo, adentramos o terreno da música para tratar de alguns aspectos da ideia de movimento

1 Os versos de “Morna – a voz dum povo, dum destino” foram publicados, na íntegra, no livro *Andante Cantabile: Fernando Quejas, uma vida de mornas* (QUEJAS, 1998).

2 No original, em crioulo cabo-verdiano: “Si bo destino, caboverdeano, / é di embarcâ pâ ês mundo fóra / caminho di mar câ tem lonjura / é um desafio, um aventura! [...] Côraçon, câ bo arrebenitâ, / aguentâ, divagarinho, / q’ê pâ-l pôdê gôsâ sabura / q’ês mundo tem!” (QUEJAS, 1998, p. 101).

em contextos cabo-verdianos, observando, a um só tempo, o trânsito de sons e as músicas que cantam o valor de transitar.

## MÚSICA E MOVIMENTO

Quando o objeto de discussão é o universo dos fluxos, das trocas e da circulação, encontramos na música um campo privilegiado de reflexão. Poderíamos mesmo dizer que é mais fácil misturar músicas e fazer circular canções do que outras tantas esferas da cultura. Músicas parecem atravessar fronteiras sem muito esforço – é o que indica a literatura especializada na área, repleta de exemplos apontando nesta direção.

Desde que os cientistas sociais passaram a observar com maior atenção os fluxos, as trocas e a porosidade dos anteriormente ressaltados limites socioculturais, houve uma intensificação do debate sobre a circulação de diversas formas de arte por meio de redes transnacionais. As trajetórias percorridas pelos objetos de arte e os processos de ressignificação a que se veem sujeitos são matéria a informar uma série de estudos de caráter etnográfico e discussões de cunho teórico (MARCUS & MYERS, 1995; MYERS, 2002; PRICE, 1991; STEINER, 1994; STOLLER, 2003).

No campo da música, em particular, são inúmeros os trabalhos que têm em foco a capacidade dos sons de cruzar fronteiras. Pela recorrência com que a música acompanha o deslocamento de populações, ela é um recorte especialmente interessante no estudo de grupos migrantes. Podemos mencionar, a título de ilustração, a extensa produção acadêmica referente ao papel da música nos contextos urbanos africanos – em trabalhos pioneiros, como o de Clyde Mitchell (1956), e em obras mais recentes (COPLAN, 1995; ERLMANN, 1996a; JAMES, 2000). São estudos que abordam as práticas musicais como importante canal de expressão para as populações migrantes nas cidades ou mesmo como um fator transformador da experiência em novas terras. Nesta linha, vale destacar também a significativa produção referente ao lugar da música na vida de imigrantes africanos (especialmente cabo-verdianos), que se aventuram fora do continente (CIDRA, 2008; DIAS, 2008; HOFFMAN, 2008; RIBEIRO, 2010). Ainda, no caso de grupos não migrantes mas igualmente inseridos em um mundo globalizado, a música é apresentada como um domínio gerador de novas práticas e valores a partir da articulação fecunda de variados fluxos, sejam eles históricos (WATERMAN, 1990; TURINO, 2000; COLE, 2001; DIAS, 2004) ou mais recentes (WEISS, 2009; GATHIGI, 2012; NDOMONDO, 2012; CHARRY, 2012). Tal conjunto de reflexões tende a apresentar a música ressaltando seu caráter estratégico, na adaptação criativa a novos contextos e na construção de novos vínculos.



Contudo, é preciso lembrar que a música pode adquirir diferentes sentidos e usos. Destacar apenas seus aspectos positivos é romantizar e simplificar um conjunto mais amplo de experiências. Práticas musicais podem levar tanto à conciliação quanto ao conflito (STOKES, 1994; JOHNSON & CLOONAN, 2009; O'CONNELL & CASTELO-BRANCO, 2010). Em situações de trânsitos e encontros interculturais, a música pode romper barreiras ou reforçá-las. Ela pode representar transformação ou resistência ao novo. Pode trazer harmonia ou ser um instrumento de violência. Pode unir ou separar.<sup>3</sup> Cada vez mais a literatura indica que o contato intensificado com o “outro” em um mundo globalizado não necessariamente leva à **maior aceitação** da diferença – inclusive no terreno musical (BORN & HESMONDHALGH, 2000).

Nem todos os trânsitos sonoros são possíveis, aceitos ou desejados. Para compreender a intensidade e a direção de certos fluxos musicais, é necessário um olhar cuidadoso sobre o universo dos valores. Quando canções circulam com um sentido de dever que se cumpre – a exemplo da *morna* de Fernando Quejas – podemos imaginar a existência de valores específicos que sustentem tal vivência musical. Examinar os fluxos musicais a partir de Cabo Verde não é, portanto, abordar o óbvio e o corriqueiro. Argumento que o estudo da mobilidade da/na música cabo-verdiana demanda um conhecimento sobre a profundidade histórica da noção de movimento em Cabo Verde e seu caráter estrutural nessa sociedade. Só assim é possível perceber também que tal ênfase nos fluxos sonoros não faz a música cabo-verdiana menos significativa nos processos de construção de identidade e de afirmação de fronteiras territoriais e simbólicas, como procuro demonstrar ao longo deste artigo.

## DOIS EVENTOS E ALGUMAS QUESTÕES

Fevereiro de 2004. Em uma suntuosa cerimônia em Los Angeles, foi realizada a 46ª edição do *Grammy Awards*, um dos mais prestigiados eventos da indústria musical. Foi o momento de consagração da cantora Beyoncé, que despontava então como grande revelação, ao lado de outros artistas como Christina Aguilera, Eminem, a banda Metallica e os ilustres George Harrison e Aretha Franklin. Juntava-se a eles uma voz especialmente marcante, a um só tempo potente e aveludada; uma voz há muito conhecida pelas ruas de Mindelo, mas que agora ganhava alcance global. A cantora cabo-verdiana Cesária Évora foi, naquele ano,

---

3 Ao se revelar um veículo importante na expressão de filiações políticas, a música apresenta-se por vezes como um catalizador de dissidências, inclusive no interior de populações imigrantes. Divergências políticas podem estar refletidas em diferentes práticas musicais, como também podem ser produzidas por estas últimas.





premiada na categoria de melhor disco de *world music*, referente ao álbum *Voz D'Amor*. Cesária, chamada “a diva dos pés descalços”, de imagem expressiva, com seus colares de ouro e unhas longas, ganhava então merecido reconhecimento.

Dezembro de 2011. O mundo da música recebeu triste notícia: a morte de Cesária Évora, em um hospital de Mindelo. Seu obituário estampou as páginas de inúmeros jornais. *The New York Times* lamentou o falecimento da artista que trouxe a música das “minúsculas ilhas de Cabo Verde” para um público de âmbito mundial (PARELES, 2011). O britânico *The Guardian* recontou a vida da cantora que colocou as ilhas cabo-verdianas no mapa das músicas do mundo. Resumiu, em poucas linhas, a trajetória da artista:

Quando ela veio pela primeira vez à atenção da Europa em 1988, Évora pareceu uma candidata improvável para o estrelato internacional; contudo, no prazo de cinco anos, ela estava vendendo centenas de milhares de CDs, com público condizente nos concertos. Nomeações para o *Grammy*, a adulação da crítica e os elogios de cantores famosos rapidamente cercaram a avó fumante, de pés descalços; ainda assim, Évora permaneceu notavelmente *blasé* sobre sua condição de celebridade recém-descoberta (CARTWRIGHT, 2011, tradução minha).

A indiferença de Cesária em relação à fama apareceu em várias outras matérias de jornal que lamentavam o falecimento da cantora, descrita como embaixadora de suas desconhecidas ilhas. Era como se a notoriedade alcançada fosse nada mais do que o cumprir de um destino, agora concluído. Com a morte de Cesária, o governo de Cabo Verde decretou dois dias de luto oficial. O funeral foi transmitido via Internet (pela Televisão de Cabo Verde e Rádio de Cabo Verde), podendo ser acompanhado em qualquer lugar do mundo. Até mesmo nesse derradeiro momento, a presença da cantora mostrou-se global.

Em que contexto se inserem tais cenas, permitindo dar sentido aos acontecimentos narrados? Ainda que a voz de Cesária Évora seja de excepcional qualidade, isto não basta para explicar sua premiação e reconhecimento mundial. Outros excepcionais cantores, em outras partes do mundo, nunca se fizeram ouvir por tão expressivo público. Que relações e valores possibilitaram tal trajetória de sucesso? Para responder a estas perguntas, acredito ser necessário seguir por duas vias. Primeiro, é fundamental conhecer um pouco mais sobre o universo da *world music* – que, sendo a categoria de premiação de Cesária Évora, é também o campo semântico acionado no processo de inserção da música cabo-verdiana na indústria musical global. Em seguida, é preciso voltar o olhar para Cabo Verde, o contexto que gerou Cesária e a *morna*.



## A *WORLD MUSIC* E SUA DINÂMICA

O gênero denominado *world music* (ou “músicas do mundo”), quando surgiu na década de 1980, tornou evidente uma série de processos, já em andamento há longo tempo, mas agora sensivelmente intensificados. Revelou a artificialidade das fronteiras que definem gêneros musicais e, sobretudo, a interferência fundamental do mercado em nossa percepção sobre a música.

Relatos sobre os primórdios da *world music* soam como um mito de origem. Segundo a explicação de Philip Sweeney, em *The Virgin Directory of World Music*, reproduzida por Taylor (1997, p. 2-3), a categoria *world music* teria surgido no verão de 1987 em Londres. Conforme o relato, a criação deste gênero musical foi produto de uma série de encontros entre representantes de gravadoras independentes, promotores de espetáculos e outros indivíduos que participavam ativamente da propagação, na Inglaterra, de músicas produzidas em várias partes do mundo. Estavam especialmente preocupados em reverter a resistência dos donos de lojas de discos, que não se abriam a esses produtos internacionais por não saberem como alocá-los nas prateleiras dos seus estabelecimentos comerciais. Faltava uma categoria para identificar e descrever esse conjunto de obras. Como classificá-las? Música “étnica”, “folk” ou “internacional”? Decidiu-se, portanto, criar um rótulo capaz de agregar tal diversidade sonora. E em menos de três anos o termo *world music* já era frequentemente usado na indústria musical da Europa e dos Estados Unidos.

Nenhum outro fato até então tinha demonstrado de forma tão evidente a arbitrariedade na construção dos gêneros musicais. A classificação das músicas em diferentes “estilos”, algo já naturalizado por nós, mostra-se um resultado de fatores de ordens diversas – interesses, valores e práticas que em muito ultrapassam o domínio propriamente musical. Tais elementos extramusicais que atravessam o universo da *world music* tornaram-se objeto privilegiado para vários investigadores atentos aos processos de produção, consumo e circulação global de música (FELD, 1995, 2000; ERLMANN, 1996b, 1999; TAYLOR, 1997; FRITH, 2000; BOHLMAN, 2003; STOKES, 2004).

A principal pergunta que se tem feito nesses estudos pode ser assim resumida: que músicas e músicos cabem na categoria *world music*? Em outras palavras, busca-se saber em que bases são construídas as fronteiras do gênero musical em questão. Quais são os valores e as ideias acionados para distinguir as produções sonoras cobertas por este rótulo? O que tem ficado bastante claro nas discussões sobre *world music* é que, **apesar de parecer muito inclusiva, a categoria apresenta estreitos limites.** São critérios muito rígidos que definem sucessos e insucessos no heterogêneo universo das “músicas do mundo”.



Excelentes dados para justificar tal afirmativa são apresentados no trabalho realizado por Timothy D. Taylor (1997). Analisando as listas dos discos mais vendidos, conforme registradas na revista *Billboard*, o autor mostra que o grande sucesso de vendas dentro da categoria *world music* entre 1990 e 1996 foram os discos de “música celta”. Diante de tal informação, Taylor pergunta-se pelas razões de tão repentino interesse por coisas celtas. E sua resposta segue assim: “eu sugeriria que isto tem algo a ver com a crescente consciência de etnicidade na vida contemporânea norte-americana e com a concomitante mercadorização da etnicidade na música, mesmo etnicidades brancas: americanos europeus relutam em ficar de fora” (TAYLOR, 1997, p. 7, tradução minha). Podemos acrescentar mais. O sucesso das “coisas celtas” está vinculado à valorização de ideias como autenticidade, origens, pureza – todos valores centrais no universo da *world music*. Contudo, estes mesmos valores não são acionados para se remeter a um “outro” distante. Limitam-se a uma espécie de “outro interno”. Ou ainda, sequer trazem à tona a dimensão da alteridade, uma vez que, usada de maneira um tanto vaga, a noção de ancestralidade celta poderia ser aplicada a quase todo norte-americano branco (TAYLOR, 1997, p. 7).

Explicação semelhante pode ser utilizada para justificar o sucesso do grupo Gipsy Kings no universo da *world music*. Com integrantes nascidos na França, mas cantando em espanhol com sotaque andaluz, este grupo fez boa parte do mundo ocidental se embalar ao som de canções derivadas do flamenco e que remetem a uma noção de “tradições ciganas” – mais um “outro interno” quando temos como referência o contexto europeu. Gipsy Kings alcançou o topo da lista de mais vendidos da *Billboard* e lá se manteve entre 1990 e 1996 (com exceção para o ano de 1993).

Taylor insiste nesta linha de argumentação apontando para a predominância de músicos ocidentais também nas premiações do *Grammy* relativas à categoria *world music*. Segundo o autor, a maioria dos músicos premiados tem origem na música popular norte-americana (TAYLOR, 1997, p. 11). Exemplo disto é o vencedor de melhor disco de *world music* em 1991: o álbum *Planet Drum*, um trabalho de colaboração entre Mickey Hart (baterista da banda Grateful Dead) e percussionistas de várias partes do mundo.

Apesar do que parece ter sido a proposta original na criação da categoria *world music*, músicas de povos muito distantes (geográfica e culturalmente) parecem não ter muito apelo nas vendas – ao menos não por si sós, demandando alguma mediação. A análise do mercado global de música desvela a existência de um jogo cuidadoso, que não arrisca longe. Ou mantém-se o foco nos “outros internos”, ou investe-se nos trabalhos de colaboração, nos quais um músico ocidental assume o papel de mediador e responsável pela descoberta de práticas sonoras





“originais”, que estariam algures no mundo, à espera de serem encontradas. A suposta abertura à diferença proporcionada pelas músicas do mundo mostra-se, antes, uma negociação de proximidades e distâncias, em busca de “outros” que estimulem a experiência com a diversidade, sem abandonar referências um tanto estreitas.

Isto nos ajuda a explicar, ao menos em parte, a premiação de Cesária Évora com o álbum *Voz D’Amor*. O repertório de músicas cabo-verdianas é extenso, incluindo uma diversidade de estilos: *kolá san jon*, *batuku*, *fnason*, *funaná* e *landu*, entre outros. Mas as músicas que ganharam visibilidade no mercado da *world music* concentram-se, sobretudo, no terreno das *mornas* e das *coladeiras*, que permeiam os discos de Cesária Évora. Sugiro que a seleção destes gêneros esteja relacionada à lógica de mercado aqui esboçada.

As *mornas* parecem ser a manifestação da música cabo-verdiana que mais facilmente permite uma negociação entre proximidades e distâncias com relação ao universo musical ocidental. As canções que se tornaram símbolo da nação cabo-verdiana aproximam-se das referências musicais do Ocidente, sem perderem certo tom de “diferentes”, ou mesmo “exóticas”. Nas *mornas*, os acordes de um violão em tonalidade menor, revelando sonoridades não tão estranhas aos ouvidos ocidentais, conjugam-se a imagens das ilhas, com praias paradisíacas e arquitetura pitoresca, divulgadas nos encartes dos CDs. Conjugam-se às fotografias da própria Cesária, apresentada com certo ar de excentricidade. Ainda, são costurados a textos que descrevem as canções de Cabo Verde como “uma mistura única e requintada de músicas com influências de África, Portugal e Brasil”<sup>4</sup> – uma associação nada ingênua, sabendo-se que a música brasileira é outro campeão de vendas no universo da *world music*. Trata-se, assim, de um jogo cuidadosamente elaborado por gravadoras e produtores, compondo um mosaico de elementos musicais e extramusicais que definem, em última instância, nossa percepção das músicas e da artista.

O Ocidente cria, portanto, a ideia de “músicas do mundo”, mas o faz reforçando uma visão muito particular sobre o mundo, em um discurso conservador, ainda que com ares de inovação. Se tomamos como referência o histórico das relações musicais nos últimos séculos, percebemos significativos padrões de desigualdade quanto à postura do Ocidente diante do resto do mundo. A suposta novidade da *world music* seria, a partir desse olhar, apenas a reedição de um modelo de trocas musicais assimétricas, prevalente desde os encontros coloniais, reproduzindo relações de dependência e reforçando velhas concepções sobre a diferença. Tem sido esta a tônica de boa parte das discussões sobre *world music*

4 Texto extraído do website da gravadora Putumayo, especializada em world music. Disponível em: [http://www.putumayo.com/cape\\_verde](http://www.putumayo.com/cape_verde) (tradução minha). Acesso em: 13/02/2012.





realizadas pela antropologia e pela etnomusicologia, em obras que destacam o caráter conservador das experiências musicais globais na atualidade.<sup>5</sup> De maneira geral, todo este conjunto de estudos toma a categoria “músicas do mundo” como parte de um discurso sobre a alteridade, levado a circular juntamente com a música, transformada em mercadoria.

Noto, porém, que este tipo de discussão limita-se a um dos extremos de uma longa cadeia de relações que leva um músico oriundo de um universo sonoro não ocidental até o coração da indústria musical no Ocidente. São análises que nos permitem falar das demandas que o Ocidente constrói sobre as tais músicas do mundo. Revelam as relações, as práticas e os valores que estão por trás dessas demandas, definindo possibilidades de sucesso. Mas nos encaminham a um olhar enviesado que não dá conta do fenômeno em sua totalidade. Como explicar o caso sob análise? Por que a música cabo-verdiana? Por que Cesária Évora?

Para responder a estas perguntas seria necessário, certamente, olhar com atenção para a biografia de Cesária, sua trajetória e os mediadores que a colocaram em contato com realidades musicais para além das Ilhas.<sup>6</sup> Contudo, não sigo agora por essa via. Procuro concentrar a discussão, no restante deste artigo, no contexto cabo-verdiano que favoreceu a inserção da música ali produzida em um circuito musical mais amplo. Em outras palavras, o segundo caminho que percorro na tentativa de responder às questões lançadas remete aos valores que permeiam o universo musical cabo-verdiano, dando sustentação a tal fenômeno de circulação musical. Busco abordar a mobilidade *da* música cabo-verdiana, bem como o valor do movimento *na* música de Cabo Verde.

## MORNAS EM MOVIMENTO

A inserção da música cabo-verdiana no universo da *world music* não pode ser tomada como mera resposta a uma demanda externa. Não é de agora que a música cabo-verdiana, e a *morna* em particular, vem sendo pensada a partir da ideia de fluxos sonoros de vários tipos – ela tem sido sistematicamente apresentada como produto da circulação e um canal usado para falar sobre circulação.

A música é tomada pelos cabo-verdianos como uma forma de apresentação do arquipélago ao mundo. São recorrentes as afirmações de que é a música “o único

---

5 Para uma revisão dos estudos antropológicos e etnomusicológicos que abordam os processos de globalização musical, ver STOKES (2004).

6 Alguns trabalhos de relevo dedicam-se a reconstruir a história de vida de Cesária Évora, entre eles: MORTAIGNE (1997) e MARTIN (2010). Nestas obras, são fornecidos elementos importantes para melhor compreender a atraente e lucrativa imagem de Cesária como a diva dos pés descalços. Lugar especial é reservado também ao papel desempenhado por José da Silva (“Djô”), o produtor franco-cabo-verdiano que levou Cesária ao estrelato.





produto de exportação de Cabo Verde” ou “aquilo que Cabo Verde tem para dar”. E assim, como um produto vendido ao mundo e gerando renda, ou como uma dádiva oferecida aos ouvintes dos mais diversos lugares, a música cabo-verdiana é posta a circular. É uma parte de Cabo Verde que transita por grandes concertos em metrópoles europeias, pequenos bares de periferia frequentados por migrantes ou em experiências mais intimistas e contemplativas nas quais um disco é tocado no aparelho de som de uma residência qualquer. É, sobretudo, a produção cabo-verdiana positivamente valorada pelos próprios cabo-verdianos e pelo mundo, revertendo a imagem de um país pobre, tornado rico pela música que produz.

Enquanto na seção anterior busquei apontar algumas características das *mornas* que contribuem para sua boa recepção no mercado musical global, destaco agora os sentidos que os próprios cabo-verdianos atribuem à *morna*, conferindo a ela lugar de destaque. Muito antes da criação da categoria *world music*, os ilhéus já viam na *morna* um símbolo de Cabo Verde e uma maneira de apresentar ao mundo aquela nação. Vários são os textos escritos pela intelectualidade local sobre o gênero musical em questão, reforçando seu papel como o principal canal de exteriorização dos sentimentos cabo-verdianos. A *morna* é frequentemente descrita como “a expressão da alma de um povo” (MARIANO, 1952). Diante disso, não podemos nos surpreender que seja a *morna* o gênero musical escolhido a representar Cabo Verde no conjunto das músicas do mundo.

Igualmente, não podemos imaginar que sejam Cesária Évora e o mercado da *world music* os responsáveis por dar início à circulação dessas canções para além das fronteiras de Cabo Verde. É certo que a intensidade dos atuais fluxos sonoros não encontra paralelo no passado. Contudo, se hoje os cabo-verdianos percebem na música uma via de ligação com o mundo, trata-se da continuidade de uma particular experiência com a música e de uma lógica do movimento que remonta a períodos muito anteriores.

As próprias narrativas dos cabo-verdianos sobre a origem da *morna* deixam evidente como a dimensão do movimento, das trocas e da circulação é essencial para a constituição dessa prática musical. Não há entre os cabo-verdianos um consenso sobre a origem desse gênero, mas a *morna* é sempre apresentada como reflexo dos trânsitos vários que constituíram Cabo Verde e seu povo. Algumas vezes nesse debate chamam a atenção para a influência portuguesa sobre a *morna* (SARRAUTTE, 1961; FERREIRA, 1985; CASIMIRO, 1935; BARRETO, 1973). Outros insistem que a *morna* teria sua origem no *lundum*, música africana que chega ao arquipélago ainda no século XVII, diretamente do continente, através dos escravos, ou vinda do Brasil (MARTINS, 1989). E além da participação de portugueses, africanos e brasileiros, outras matrizes culturais têm sido destacadas em narrativas sobre a origem da *morna*, a exemplo de supostas heranças mourisca e judaica (RIBAS, 1961).





Apesar de serem por vezes divergentes, todas estas versões para a origem da *morna* apontam para a circulação como um elemento central na formação desse gênero musical. Ainda mais significativo é que todo esse movimento e as trocas implicadas na história da *morna* nunca se apresentam, nestas narrativas, como um problema para a afirmação da *morna* como uma expressão genuinamente cabo-verdiana. Trata-se de um estilo de música que, na própria percepção de seus produtores, revela trânsitos e misturas – ainda que, simultaneamente, ela seja a base sólida de um projeto identitário.

Os trânsitos envolvidos na constituição da *morna* não se limitam às narrativas sobre sua origem. Todo o desenvolvimento deste estilo de música esteve pautado por trocas de várias ordens, **lembradas recorrentemente nos discursos dos cabo-verdianos** sobre o gênero musical símbolo da nação. Destaco, neste sentido, as experiências com a música cabo-verdiana na Ilha de São Vicente, em finais do século XIX e primeira metade do século XX. Foi nesta ilha que a *morna* ganhou maior expressão. Foi também ali que Cabo Verde experienciou um cosmopolitismo sem precedentes na história do arquipélago.

Em São Vicente, em meados do século XIX, foi construído um porto fundamental para a navegação atlântica nos tempos dos navios a vapor. Precisando de um ponto de abastecimento quando se aventuravam a cortar o Atlântico, navios de várias procedências tinham o Porto Grande de Mindelo como um local de parada inevitável. Nos navios seguiam marinheiros de diversas origens que encontravam também em São Vicente um lugar de lazer. Mindelo era uma cidade portuária que abrigava um estilo de vida boêmio, regado a muito álcool e boa música, interpretada nos bares locais. Nesses eventos, a *morna* era presença constante. Ali, a canção que fala do sentimento cabo-verdiano desenvolvia-se, ganhava novos tons, novos adeptos e era inserida em um verdadeiro circuito musical atlântico. Recebia influências várias, especialmente dos marinheiros brasileiros, que deixaram na *morna* sua marca. Até hoje as narrativas sobre o desenvolvimento da *morna* destacam a intensidade e a importância de tais trocas musicais. Não é por acaso que Luís Rendall, grande músico cabo-verdiano, seja lembrado por muitos como “um brasileiro autêntico”. Também não é mera coincidência que o acorde de transição que caracteriza a estrutura formal da *morna* seja localmente chamado de “meio-tom brasileiro” (LABAN, 1992, p. 17-18). São referências diretas e indiretas ao significado das trocas musicais realizadas com os marinheiros brasileiros em passagem pela Ilha (DIAS, 2011).

A *morna* não só se deixava influenciar pelos novos elementos que chegavam do exterior. Era ela também levada a circular. Seguiu, muitas vezes, na forma de um disco, tomado como um tipo de *souvenir* por tripulantes de navios de procedências variadas. Seguiu também na memória de marinheiros estrangeiros ou na bagagem dos cabo-verdianos que embarcavam rumo a outras paragens.





Há, de fato, uma forte relação entre os percursos da *morna* e as trajetórias dos migrantes cabo-verdianos. A maior parte da produção musical cabo-verdiana, até hoje, acontece fora das Ilhas, especialmente nos países que concentram comunidades cabo-verdianas numericamente significativas: Portugal, França, Holanda e Estados Unidos. Uma análise cuidadosa das gravadoras que se dedicam à produção de *mornas* é capaz de nos fornecer, portanto, curiosa cartografia da diáspora cabo-verdiana.

As narrativas sobre a *morna* e sua mobilidade, com profundidade no tempo, não nos deixam ainda esquecer acontecimentos como as exposições coloniais portuguesas – em 1934, no Porto, e em 1940, em Lisboa. Para esses eventos, que funcionavam como experiências de apresentação do império português ao mundo, foram convidados grupos de músicos cabo-verdianos. E lá estava presente, claro, a *morna*.

Vale notar, porém, que não foi sem conflito que por Lisboa passou a *morna* em 1940. O grupo musical convidado a representar as Ilhas na exposição não ficou nada satisfeito com os planos dos organizadores do evento. O projeto implicava alojar o grupo numa espécie de palhoça, entendida como uma reprodução de uma casa rural cabo-verdiana e emblematicamente localizada no “Jardim Colonial”, ao lado de representantes das outras colônias portuguesas. Os músicos de Cabo Verde (entre eles o renomado compositor B.Léza) teriam reagido aos planos de exotização de sua música e do seu povo, ali representado (NOGUEIRA, 2005). A circulação da música cabo-verdiana implica, necessariamente, um processo de ressemantização desse objeto sonoro. Em cada novo contexto, novos valores são agregados aos sons de Cabo Verde. E se a ideia de levar ao mundo sua música agrada aos cabo-verdianos, a falta de controle sobre as imagens construídas a partir dessa música pode configurar-se como um problema.

Seria possível inferir aqui uma continuidade em relação ao que mais tarde se estabeleceu no mercado musical global? Difícil não associar o episódio narrado acima a eventos mais recentes, como a participação de Cesária Évora na Expo’98, também em Lisboa. Naquele ano, Portugal sediou a exposição mundial, organizada em torno do tema “Os oceanos: um patrimônio para o futuro”. Com um mote duplamente relevante, Portugal pôde remeter-se a um dos mais atuais dilemas da humanidade (a preservação do meio ambiente) e pôde reconstruir a história do império cuja principal marca foi o pioneirismo com que atravessou oceanos em projetos de conquista. Na Expo’98, a apresentação de Cesária foi um dos pontos fortes da programação cultural. Sua imagem não sugeria vínculos com o universo rural recriado na exposição de 1940 para abrigar os músicos cabo-verdianos. No final do século XX, contudo, outros valores, não menos polêmicos, eram associados à cantora e à música cabo-verdiana como um todo, por





meio da imagem tantas vezes destacada da mulher simples, avó, fumante, de pés descalços... Diante disto, somos mesmo tentados a reforçar o coro dos pesquisadores que sugerem ser a *world music* uma reprodução de trocas musicais assimétricas existentes desde o contexto colonial e marcadas por uma exotização do “outro”. Todo o meu esforço aqui, porém, vem no sentido de não nos limitarmos a este tipo de explicação – ainda que ele seja absolutamente relevante.

#### MORNAS SOBRE MOVIMENTO

Deixo o debate sobre a circulação *da* música cabo-verdiana para, então, avançar uma discussão sobre o valor da mobilidade *na* música de Cabo Verde. Observando como a temática do movimento é cantada no crioulo cabo-verdiano, percebemos que a reflexão sobre os fluxos extrapola em muito o âmbito das discussões acadêmicas. São inúmeras as referências feitas, nessas canções, a movimentos de vários tipos – o que só vem reforçar a ideia de que este é um tema culturalmente relevante no contexto cabo-verdiano.

Quando buscamos pelo “movimento” enquanto temática presente no conteúdo das canções, o que primeiro salta aos olhos é o tratamento que é dado, nas *mornas*, ao fenômeno da emigração. Nair, uma jovem cabo-verdiana que me auxiliava em campo, não hesitava em dizer que “*morna* é sodade, é kretxeu ke bá pa longe, é emigrante”.<sup>7</sup> Sem dúvida, a emigração é, ao lado do amor, um dos temas fortes das *mornas*. Poderíamos mencionar inúmeras canções que tratam das experiências e dos sentimentos envolvidos no ato de emigrar. Mas já fiz exercício semelhante em outra ocasião (DIAS, 2008). Limito-me, portanto, a um aspecto específico dessas canções que pode contribuir mais de perto para a discussão encaminhada no conjunto desta obra. Refiro-me, especialmente, à maneira como as *mornas* abordam o movimento desconstruindo dicotomias que os antropólogos acabam tantas vezes por reproduzir.

Em primeiro lugar, as discussões antropológicas mais recentes alimentam frequentemente o vício de valorar os fluxos de que tratam. O elogio aos trânsitos de várias ordens e ao resultado dos processos de hibridação é perceptível em inúmeros trabalhos acadêmicos – ainda que isto não seja feito de maneira explícita. O encantamento é parte da perspectiva com que abordam a criatividade humana em contextos de encontros, trocas e misturas em escala global. E, quando não – isto é, quando nós, antropólogos, lançamos um olhar mais crítico à dimensão dos fluxos – tudo se acinzentava e as adversidades parecem nos ocupar totalmente.

Encontramos, porém, na música cabo-verdiana uma sinalização de que não é preciso optar por uma ou outra via, de forma excludente. Mesmo nesse universo empírico onde o movimento é construído como um valor, a linguagem acionada na composição das canções permite abarcar diferentes dimensões da mobilidade, simultaneamente.

---

7 Em português: “*morna* é saudade, é a pessoa amada que foi para longe, é emigrante”.





Afinal, o que dizer da saudade, temática frequente nas *mornas*, senão a certeza de que ela pode ser, a um só tempo, dor e prazer? Sentimento diretamente associado à experiência da emigração, a saudade revela pertencimentos em contextos de trânsitos. Ela permite ao migrante partir, sem romper seus vínculos com a terra natal. É o que podemos observar na *morna* composta por Félix Monteiro (*apud* MONTEIRO, 1988, p. 61; tradução minha):

A saudade é uma corrente  
Que prende a nossa alma  
Quem desprendê-la contente  
Nunca mais terá calma<sup>8</sup>

Quando as vidas estão em constante movimento, sentir saudade é demonstrar pertencimento ao mundo que um dia foi deixado para trás. Se ela implica sofrimento, trata-se de um sofrimento especialmente valorizado pela cultura cabo-verdiana, porque ela é a promessa do reencontro por vir.

A mesma simultaneidade de sentimentos pode ser percebida nos versos magistralmente compostos por Eugénio Tavares (1969, p. 41; tradução de Arnaldo França):

Se a chegada é doce  
A partida é amarga;  
Mas quem não parte  
Não regressa!<sup>9</sup>

Vale notar que as músicas cabo-verdianas não se restringem à circulação de pessoas. Nas canções, os variados tipos de movimento se sobrepõem. Há músicas que abordam, por exemplo, o fluxo de bens, como a canção “Oh Náia” (de Lura), que narra as aventuras e as desventuras de uma emigrante em retorno às ilhas, trazendo na bagagem televisão, vídeo, DVD, computador e boneca para familiares.

Não raro encontramos também nas músicas cabo-verdianas trânsitos linguísticos. Refiro-me às canções em que percebemos de maneira bem marcada a passagem do uso do crioulo para o uso de uma língua estrangeira, como no tema “Vida dur’ é ná Merca”, de Frank Cavaquinho. Ao comentar sobre a vida do emigrante cabo-verdiano nos Estados Unidos, o compositor afirma que “everyday

---

8 Na versão original em crioulo cabo-verdiano: “Sôdáde é um corrente / Que ta prendê nós alma / Quem desprendê’l contente / Nunca mais ta tem calma”.

9 Na versão original em crioulo cabo-verdiano: “Se bem é doce, / Bai é maguado; / Mas, se ca bado, / Ca ta birado!”.





tude gente é busy”<sup>10</sup> – numa clara mistura de inglês e crioulo cabo-verdiano. Também na canção “Holanda é d’Holandês”, de Manuel D’Novas, a passagem por variados códigos linguísticos pode ser notada quando o compositor sugere ao migrante, numa mistura de inglês e crioulo: “Téka dizi na Rotterdam” (ou *Take it easy* em Roterdã). Por último, vale notar ainda o caso de várias *mornas* em que, de maneira mais sutil, ocorrem trânsitos entre variantes da língua crioula dentro de uma mesma canção.

O segundo aspecto que gostaria de destacar está relacionado à tendência dos antropólogos, de maneira geral, a associar o valor do movimento a uma desvalorização do espaço, física e simbolicamente concebido. Não são poucas as discussões sobre desterritorialização nas ciências sociais. Na música cabo-verdiana, porém, estes dois elementos costumam surgir claramente articulados. Em meio a tantos trânsitos, as músicas revelam que a ênfase nos fluxos não diminui a importância do território e seus limites.

São inúmeras as *mornas* que trazem em suas letras o nome de localidades, mapeando o espaço atlântico a que se referem. Cito aqui as *mornas*: “Brasil”, “Argentina”, “Kamim pa Merka”, “Angola”, “Bissau”, “Caminho de S. Tomé” e “Traíçoeira di Dakar”. São também significativas as várias *mornas* que trazem em seu título os nomes das ilhas cabo-verdianas, como “Boavista, nha terra”, “Dja Brava”, “Djar Fogo” e “Sãocente”. Por mais que se remetam aos fluxos, as músicas informam igualmente um sentido de lugar: uma ilha, uma cidade, um país. Lugares são diferenciados e hierarquizados. Até os nomes das praias são citados, como em “Praia D’Aguada” ou na *morna* intitulada “Mar é morada de sodade”, de Amando de Pina, que diz em crioulo: “Numa tardinha no cair do sol, andando na praia de Nantusket, lembrei da praia de Furna”.<sup>11</sup> Percebemos então que, como as fronteiras, trajetórias também são construídas através da música – especialmente as trajetórias dos migrantes. As relações entre música e território e entre música e fluxo são abordadas simultaneamente, sem implicar a substituição de um pelo outro ou a suposição de que seja esta uma relação paradoxal.

Ainda nos surpreendendo no tratamento que dá à ideia de mobilidade, a música cabo-verdiana provoca um repensar da própria percepção do Atlântico como um espaço de trânsito. Retomando a leitura de Paul Gilroy (2001), não posso deixar de comparar parte do argumento deste autor ao discurso de um número significativo de *mornas* cabo-verdianas. Gilroy propõe tomar a imagem de navios em movimento como um símbolo organizador central do que ele chama de

<sup>10</sup> Em português: “Todos os dias, todo mundo está ocupado”.

<sup>11</sup> Na versão original em crioulo cabo-verdiano: “Num tardinha na cambar di sol / Mi t’andá na praia de Nantasqued / Lembra’n praia di Furna”.





Atlântico Negro. Para Gilroy (2001, p. 60-61), o navio nos remete a um lugar de passagem e, por analogia, ajuda-nos a pensar as relações entre micropolítica e sistema global, entre a modernidade e a sua pré-história, entre a civilização ocidental e seus “outros”.

De maneira semelhante, percebemos em algumas *mornas* a referência aos barcos como forma indireta de fazer menção à experiência de participação nos trânsitos atlânticos – é o caso, por exemplo, da *morna* “Barca Sagres”, de B.Léza. Contudo, mais forte do que o “navio” é a imagem do mar. Nessas ilhas atlânticas, o mar está longe de ser apenas uma barreira que impede o movimento e leva ao isolamento. Ao mesmo tempo em que separa (terras e pessoas), ele é a ligação entre Cabo Verde e o mundo. É uma das metáforas que mais eficientemente se prestam a uma reflexão sobre a experiência da mobilidade. O mar é um convite à migração, carregado de sonhos e promessas. Ele é o caminho do emigrante, tanto na partida quanto no regresso:

oh mar, oh mar, oh mar,  
leve-os com todo o seu carinho [...]  
oh mar, oh mar, oh mar  
Torne a trazê-los devagarinho<sup>12</sup>

Na *morna* transcrita acima, de autoria de Amândio Cabral, o mar é o meio por onde se estabelece o fluxo. O foco não está mais nos navios que circulam, mas no próprio Atlântico e sua inerente fluidez. Sempre indo e voltando, levando e trazendo, o mar é o símbolo do movimento cantado em música, do movimento que caracteriza o povo cabo-verdiano.

POR FIM...

Ao longo deste artigo, procurei apresentar um conjunto de elementos que sugerem não ser possível aceitar explicações apressadas sobre o sucesso da música cabo-verdiana no mercado global. A partir do que foi apresentado, a suposta transformação da música cabo-verdiana em “música do mundo” deixa de ser entendida como uma mudança provocada exclusivamente por fatores externos. Ainda que os mecanismos da indústria musical precisem ser considerados para compreender o sucesso de Cesária Évora (e de tantos outros músicos cabo-verdianos) em contextos que ultrapassam o arquipélago, eles sozinhos não justificam

---

<sup>12</sup> Na versão original em crioulo cabo-verdiano: “oh mar, oh mar, oh mar, / levas c’tud bô carinho / oh mar, oh mar, oh mar / t’orna trazês devagarinho”.



o alcance global das canções oriundas daquelas pequenas ilhas atlânticas.

Atentos ao valor da mobilidade no contexto cabo-verdiano, podemos recontar esta história de sucesso com maior ênfase na continuidade temporal. As canções que sempre serviram para pensar o movimento e para levar os cabo-verdianos ao mundo têm seu papel revigorado pelas especificidades de um mundo globalizado. O êxito da *morna* no campo das “músicas do mundo” e o papel de seus intérpretes como embaixadores daquelas “minúsculas ilhas” são desdobramentos da capacidade dessas canções de terem sido sempre, simultaneamente, produto genuíno de Cabo Verde e resultado de diferentes práticas de circulação, em diversas escalas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, Mascarenhas. A Saudade Cabo-Verdiana. *Presença Crioula: Boletim Informativo da Casa de Cabo Verde*, I (7), p. 5, 1973.

BOHLMAN, Philip V. *World Music: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BORN, Georgina; HESMONDHALGH, David (orgs.). *Western Music and its Others: difference, representation, and appropriation in music*. Berkeley: University of California Press, 2000.

CARTWRIGHT, Garth. Cesária Évora obituary. *The Guardian*, 17/12/2011. Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/music/2011/dec/17/cesaria-evora>. Acesso em: 10/02/2012.

CASIMIRO, Augusto. Ilhas Crioulas. *Coleção Cadernos Coloniais*, 3. Lisboa: Editorial Cosmos, 1935.

CHARRY, Eric (org.). *Hip Hop Africa: New African Music in a Globalizing World*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

CIDRA, Rui. Cape Verdean Migration, Music Recordings and Performance. In: BATALHA, Luís; CARLING, Jørgen (orgs.). *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2008.

COLE, Catherine M. *Ghana's Concert Party Theatre*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

COPLAN, David B. *In the Time of Cannibals: The Word Music of South Africa's Basotho Migrants*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

DIAS, Juliana B. *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2004.

\_\_\_\_\_. Images of Emigration in Cape Verdean Music. In: BATALHA, Luís; CARLING, Jørgen (orgs.). *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Cape Verde and Brazil: musical connections. *Vibrant*, 8 (1), artigo 4, 2011. Disponível em: [http://www.vibrant.org.br/downloads/v8n1\\_dias.pdf](http://www.vibrant.org.br/downloads/v8n1_dias.pdf). Acesso em: 19/09/2011.

ERLMANN, Veit. *Nightsong: Performance, Power, and Practice in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1996a.

\_\_\_\_\_. The aesthetics of the global imagination: reflections on world music in the 1990s. *Public Culture*, 8 (3), p. 467-487, 1996b.

\_\_\_\_\_. *Music, Modernity and the Global Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FERREIRA, Manuel. *A Aventura Crioula*. Lisboa: Plátano, 1985.

FELD, Steven. From schizophonia to schismogenesis: The discourses and practices of World Music and World Beat. In: MARCUS, George E.; MYERS, Fred R. (orgs.). *The Traffic in Culture: Refiguring art and anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1995.

\_\_\_\_\_. The Poetics and Politics of Pygmy Pop. In: BORN, Georgina; HESMONDHALGH, David (orgs.). *Western Music and its Others: difference, representation, and appropriation in music*. Berkeley: University of California Press, 2000.

FRITH, Simon. The discourse of World Music. In: BORN, Georgina; HESMONDHALGH, David (orgs.). *Western Music and its Others: difference, representation, and appropriation in music*. Berkeley: University of California Press, 2000.

GATHIGI, George. Inventing East African Hip-Hop: Youth and Musical Convergence in East Africa. In: FALOLA, Toyin; FLEMING, Tyler (orgs.). *Music, Performance and African Identities*. Nova York: Routledge, 2012.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.

HOFFMAN, JoAnne. Diasporic Networks, Political Change, and the Growth of Cabo-Zouk Music. In: BATALHA, Luís; CARLING, Jørgen (orgs.). *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2008.

JAMES, Deborah. *Songs of the Women Migrants*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2000.

JOHNSON, Bruce; CLOONAN, Martin. *Dark Side of the Tune: Popular Music and Violence*. Farnham: Ashgate, 2009.

LABAN, Michel. *Cabo Verde: Encontro com Escritores (Vol. 1)*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992.

MARCUS, George E.; MYERS, Fred R. (orgs.). *The Traffic in Culture: Refiguring art and anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1995.

MARIANO, Gabriel. A Morna: expressão da alma de um povo (apontamentos para a sua história). *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*, III (30), p. 18-20, 1952.

MARTIN, Carla. Cesária Évora: "The Barefoot Diva" and Other Stories. *Transition*, 103, p. 82-97, 2010.

MARTINS, Vasco. *A Música Tradicional Cabo-Verdiana - I (A Morna)*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro e do Disco, 1989.

MITCHELL, J. Clyde. *The Kalela Dance*. Manchester: Manchester University Press, 1956.

MONTEIRO, Jorge F. (org.). *56 Mornas de Cabo Verde*. São Vicente: Gráfica do Mindelo, 1988.

MORTAIGNE, Véronique. *Cesaria Evora: La Voix du Cap-Vert*. Arles: Actes Sud, 1997.

MYERS, Fred R. *Painting Culture: The Making of an Aboriginal High Art*. Durham: Duke University Press, 2002.

NDOMONDO, Mathayo B. The South Africanization of Tanzanian Christian Popular Music. In: FALOLA, Toyin; FLEMING, Tyler (orgs.). *Music, Performance and African Identities*. Nova York: Routledge, 2012.

NOGUEIRA, Gláucia. *O Tempo de B.Léza: Documentos e Memórias*. Cidade da Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2005.

O'CONNELL, John M.; CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan (orgs.). *Music and Conflict*. Urbana: University of Illinois Press, 2010.

PARELES, Jon. Cesária Évora, Singer From Cape Verde, Dies at 70. *The New York Times*, 18/12/2011. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2011/12/19/arts/music/cesaria-evo-ra-morna-singer-from-cape-verde-dies.html>. Acesso em: 10/02/2012.

PRICE, Sally. *Primitive Art in Civilized Places*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

QUEJAS, Fernando. *Andante Cantabile: Fernando Quejas, uma vida de mornas*. Lisboa: [edição do autor], 1998.

RIBAS, Tomaz. Introdução ao estudo das danças de Cabo Verde: Tentativa de compreensão de um fenómeno de cultura luso-tropical. *Garcia da Orta*, IX (1), p. 115-121, 1961.

RIBEIRO, Jorge C. Migração, *sodade* e conciliação: a prática do batuque cabo-verdiano em Portugal. *Migrações*, 7, p. 99-117, 2010.

SARRAUTTE, Jean-Paul. Três formas de influência portuguesa na música popular do ultramar: o samba, a morna e o mandó - II - A morna. *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*, XII (138), p. 7-10, 1961.

STEINER, Christopher B. *African Art in Transit*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

STOKES, Martin. Introduction: Ethnicity, Identity and Music. In: STOKES, Martin (org.). *Ethnicity, Identity and Music: the musical construction of place*. Oxford: Berg, 1994.

\_\_\_\_\_. Music and the Global Order. *Annual Review of Anthropology*, 33, p. 47-72, 2004.

STOLLER, Paul. Circuits of African Art / Paths of Wood: Exploring an Anthropological Trail. *Anthropological Quarterly*, 76 (2), p. 207-234, 2003.

TAVARES, Eugénio. *Mornas: Cantigas crioulas*. Luanda: Liga dos Amigos de Cabo Verde, 1969.

TAYLOR, Timothy D. *Global Pop: World Music, World Markets*. Nova York: Routledge, 1997.

TURINO, Thomas. *Nationalists, Cosmopolitans, and Popular Music in Zimbabwe*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

WATERMAN, Christopher A. *Juju: A Social History and Ethnography of an African Popular Music*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

WEISS, Brad. *Street Dreams and Hip Hop Barbershops: Global Fantasy in Urban Tanzania*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.







Parte II:

## Fluxos e Refluxos





# Género, Missão e Retorno: passado e futuro da Igreja Kimbanguista em Lisboa

Ramon Sarró e Joana Santos

## O EVENTO

Em outubro de 2009, após uma longa negociação que decorreu entre a Igreja, as autoridades estatais e as autoridades locais da região de Bas-Congo, o corpo de Mamá Mwilu foi exumado da aldeia onde fora enterrada e fez a sua solene entrada na cidade santa de N’Kamba-Nova Jerusalém, localizada na província do Baixo Congo (República Democrática do Congo). Finalmente, Mamá Mwilu reunir-se-ia ao seu marido e aos três filhos, que já se encontravam em repouso no mausoléu da família.<sup>1</sup>

Foi um momento de reunião familiar solenemente experienciada pelos milhares de peregrinos, vindos de todo o mundo, que se encontravam em N’Kamba para testemunhar a exumação e rezar. Um de nós (Ramon Sarró) recebeu o convite para presenciar *in loco* este acontecimento, não deixando de ficar impressionado quer com as emoções expressadas nos gestos e nos rostos de milhares de crentes, quer com as palavras de um pastor em particular que, na exortação que se seguiu, majestosamente proclamou “este é o momento”. Num sermão que durou aproximadamente uma hora e meia, no qual a menção histórica ao tráfico de escravos no Congo teve destaque, o pastor não cessou de explicitar aos milhares de crentes que Galileu, em 1609, provou com o seu telescópio a cosmologia heliocêntrica. Insistiu que esta descoberta, importante na historiografia eurocêntrica, “não era o momento”, pois enquanto Galileu defendia suas observações na Europa, outros europeus encontravam-se no Reino do Kongo para adquirir escravos e transportá-los pelo Oceano Atlântico a caminho das Américas.

<sup>1</sup> Uma versão mais breve deste artigo foi publicada em inglês, com o título “Gender and Return in the Kimbanguist Church of Portugal”, no *Journal of Religion in Europe*, 4 (3), p. 1-19, 2011.



“O momento”, retorquiu o pastor, era *agora*: o dia em que Mamá Mwilu entrou para repousar junto ao seu marido em N’Kamba-Nova Jerusalém – uma entrada muito aguardada, uma vez que tinham se passado 50 anos desde a sua morte. *Este era o momento, o kairós* que quebra a continuidade do *kronos* e do significado para a história humana.

Mamá Mwilu era a esposa de Simon Kimbangu (1887-1951), o líder espiritual que deu origem ao kimbanguismo em 1921, e que é entendido pela teologia kimbanguista como o Paracleto, o Espírito Santo que ficara entre a humanidade para a eternidade (KAYONGO, 2005). Kimbangu, o líder profético, foi preso pelas autoridades belgas em 1921 e permaneceu numa prisão em Elisabeteville (hoje Lubumbashi) até a sua morte, em outubro de 1951. Apesar do encarceramento, do sofrimento e da morte do pai fundador, o movimento kimbanguista subsistiu clandestinamente graças à tenacidade da sua esposa Mwilu e, posteriormente, por ação dos seus três filhos. Em 1959, o ano precedente à independência, a Igreja foi reconhecida pelos belgas. Durante as décadas de 1960 e 1970, sob a tutela do filho mais novo do casal, Joseph Diangienda Kuntima, o kimbanguismo transformou-se numa das maiores denominações religiosas do Congo (posteriormente Zaire) independente. Já na década de 1960, o corpo de Simon Kimbangu foi transferido de Lubumbashi para a sua terra natal de N’kamba, onde se encontra no mausoléu edificado para este fim. Em 1969, a Igreja Kimbanguista passou a integrar o Concelho Ecuménico das Igrejas Cristãs, e N’kamba-Nova Jerusalém foi oficialmente reconhecida como sede mundial da Igreja Kimbanguista.

Enquanto o papel de Diangienda e de seus dois irmãos tem sido alvo de análise na literatura recente sobre o kimbanguismo (MÉLICE, 2009, 2010; GAMPIOT, 2010; GARBIN, 2010), apenas recentemente a academia começou a direcionar a sua atenção à figura feminina de Mamá Mwilu (SANTOS, 2010), cuja presença e cujo espaço nas narrativas da Igreja, da teologia e da cultura material têm crescido, atribuindo um elemento feminino a uma Igreja que até o presente tem sido predominantemente associada (senão na sua totalidade) à figura de Simon Kimbangu. Hoje em dia, e particularmente desde o seu “jubileu” (50 anos da sua morte) em abril de 2009 e a sua exumação em outubro do mesmo ano, imagens de Mamá Mwilu florescem em todas as paróquias e agregados familiares que temos visitado em Lisboa, França, Holanda e na República Democrática do Congo. A imagem de Simon Kimbangu já não se encontra de forma solitária nas paredes, como sucedera durante anos a fim.

Numa ocasião, uma mulher kimbanguista não deixou de nos dizer que Mamá Mwilu é considerada um modelo no que diz respeito à conduta e ao estilo de vida que as mulheres kimbanguistas devem empregar. As ações desenvolvidas por Mamá Mwilu em vida e, em particular, o seu papel e a determinação em





manter e expandir a mensagem espiritual do seu marido representam, quer para homens, quer para mulheres, uma demonstração de apoio e um complemento à ação desenvolvida por Simon Kimbangu. Apesar da tentação de interpretar este “apoio” como um indicador de subordinação das mulheres, na verdade as mulheres kimbanguistas tendem a encarar o seu papel como igualmente senão mais importante do que o papel dos homens. O prestígio crescente de Mamá Mwilu na teologia kimbanguista e no dia a dia leva a que também os homens tendam a expressar e a valorizar a esfera feminina da sua religião.<sup>2</sup> As mulheres que entrevistámos exprimem a sua pertença à Igreja não apenas em termos de “apoio”, mas em modos muito mais criativos. Algumas mulheres fazem uso de um provérbio africano segundo o qual “as mulheres não constroem uma aldeia” e orgulhosamente retorquem: “mas as mulheres kimbanguistas provaram o contrário: a mulher também consegue construir, tanto que ela, a Mamá Mwilu, foi capaz de cuidar desta Igreja”.<sup>3</sup>

A exumação de Mamá Mwilu tinha sido inicialmente programada para coincidir com o jubileu da sua morte, ou seja, abril de 2009. Atrasos administrativos impediram esta sucessão de acontecimentos, protelando a sua realização para o dia 12 de outubro de 2009, um dia que coincide com a cerimónia que assinala a morte de Kimbangu, em 12 de outubro de 1951. Todavia, existem outros eventos particularmente densos, do ponto de vista cultural e religioso, que têm sido recordados ao longo dos últimos anos. O reconhecimento oficial da Igreja por parte do Estado belga em dezembro de 1959 é outro dos eventos memoriais muito estimados e celebrados aquando do cinqüentésimo aniversário em 2009. Por último, o jubileu da Independência do Congo, em junho de 2010, foi igualmente um momento simbólico no qual a pessoa e a mensagem de Kimbangu foram vivamente lembrados, quer em África, quer na diáspora, não apenas pelos kimbanguistas, mas também por muitos outros congolese e africanos. Este evento, no qual Simon Kimbangu foi oficialmente nomeado Herói Nacional pelo governo

---

2 À semelhança do que sucede em muitas outras culturas religiosas, nomeadamente em contextos sub-saarianos, a religiosidade feminina por vezes extravasa o controlo masculino. Em muitas Igrejas Kimbanguistas pelo mundo, as mulheres ficam possuídas pelo espírito de Simon Kimbangu ou de um dos seus três filhos. Estas possessões não são bem aceites na teologia predominante, suscitando tensões entre homens e mulheres aquando se manifestam e são testemunhadas. David Garbin já explorou este fenómeno no Reino Unido (GARBIN, 2010a e 2010b). Nós testemunhámos em Lisboa situações de transe, todavia, até agora, os homens têm conseguido gerir estas manifestações de acordo com as directrizes teológicas da Igreja.

3 De facto, a realidade sugere que é a feminização da Igreja que tem vindo a sustentar a capacidade de agregação e união na diáspora (o mesmo sucedendo em momentos de crise interna da Igreja, dividida em dois vetores desde 2002). É tentador analisar este fenómeno (embora seja exigida alguma prudência) à luz da matrilinearidade dos Bakongo e das tensões estruturais comuns de sociedades matrilineares na África Central, as quais A.I Richards denominou de “o puzzle matrilinear” (RICHARDS, 1950). A tensão entre matrilinearidade e patrilinearidade na Igreja Kimbanguista e o seu papel na crise da Igreja instalada desde 2002 já foram objetos de análise em Sarró; Blanes; Viegas (2008).





de Kabila, conduziu à revisão (e à ulterior anulação, em julho de 2011) do processo no qual Simon Kimbangu foi condenado à morte (pena depois comutada à prisão perpétua) pelos belgas em setembro de 1921.

A “Entrada Triunfal de Mamá Mwilu em N’kamba-Nova Jerusalém”, termo oficial referente à exumação, é experienciada pelos kimbanguistas como um marco que inicia uma nova era, próxima dos tempos messiânicos anunciados por Simon Kimbangu e aos quais retornaremos ao final desta peça.

Neste artigo descrevemos como os kimbanguistas chegaram a Portugal e como visionam o seu retorno a África. À semelhança do que já fora argumentado noutra ocasião (SARRÓ; MÉLICE, 2010), a diáspora kimbanguista deve ser entendida no âmbito da relação estabelecida entre centro e periferia. Hoje em dia, este aspeto é particularmente importante na medida em que os kimbanguistas vivem num mundo de retorno, demarcando-se de outras igrejas ou migrantes para as quais a categoria de “retorno” é subalternizada ou inclusive problemática, no sentido em que, como Gerrie Te Haar (1998) sustenta, pode configurar uma assunção conservadora por parte do investigador. Esta ideologia de retorno não deve ser percecionada como uma falha dos Estados europeus em “integrar” os kimbanguistas, pois na realidade, em Portugal, eles encontram-se bem “integrados” e têm sido capazes de construir um espaço próprio, uma aspiração legítima de qualquer denominação religiosa na diáspora (KNIBBE, 2009).

Seguindo o convite do pastor em N’kamba-Nova Jerusalém, em 2009, de considerar o dia em que Mamá Mwilu foi exumada como “o momento”, o evento espiritual crucial na articulação da história, neste artigo pretendemos trazer a lume uma série de momentos significativos que têm decorrido de modo global e que os nossos interlocutores kimbanguistas interpretam à luz do recente acontecimento da exumação. O nosso objetivo não é simplesmente descrever uma história de eventos, nem tão pouco sustentar que as continuidades estruturais são mais importantes que os eventos, típico da antropologia clássica (FOGELSON, 1989). O nosso intuito, baseado numa antropologia do evento (CATON, 1999; MORAN, 2005; SAHLINS, 1991; HOFFMAN; LUBKEMANN, 2005), consiste sobretudo em relacionar estrutura e evento simultaneamente, procurando abarcar as profundas estruturas transnacionais e escatológicas que conferem sentido a momentos particulares. Todavia, é imperativo que não esqueçamos que aquilo que constitui para nós eventos históricos pode constituir para os sujeitos religiosos sobre os quais nos debruçamos momentos e instâncias reveladores de um plano divino. Por intermédio deste entrelaçamento entre *kairós* e *kronos*, pretendemos reintroduzir a dimensão teológica na discussão sobre a rutura/continuidade nos discursos e nas práticas cristãs, aspecto que a antropologia do Cristianismo abarca em





termos puramente lineares e seculares (MEYER, 1998; ROBBINS, 2007; ENGELKE, 2010; SARRÓ; BLANES, 2009).

Começaremos pela ponte, o momento em que os kimbanguistas em Portugal se viram delapidados da sua residência e de seu espaço de culto devido à construção de uma ponte sobre o rio Tejo. Deixamos aqui uma humilde homenagem a Max Gluckman, cujo famoso artigo de 1940 (GLUCKMAN, 1940), cunhado de “a ponte” (porque se debruça sobre a construção de uma ponte em África do Sul), é frequentemente mencionado como o ancestro remoto da antropologia do evento. Passaremos depois ao momento em que os kimbanguistas adquirem um templo ao período em que passaram a colaborar com representantes estatais e celebraram o Natal na primavera de 2009. As atuais aspirações de retorno dos nossos interlocutores, analisadas (como os mesmos o fazem) à luz dos eventos prévios e da exumação de Mamá Mwilu em 2009, assim como o conceito de “missão” (que constitui um conceito particularmente problemático nesta igreja transnacional) serão igualmente alvos de análise.

#### A PONTE

Nos finais de década de 1970 e 1980, quando o movimento profético kimbanguista atravessava dificuldades em Angola devido à repressão religiosa que se fazia sentir sob o regime marxista do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), muitos angolanos encontraram na migração para Portugal uma possibilidade de ultrapassar as condições adversas dessa repressão. Não sabemos ao certo quantos destes migrantes eram kimbanguistas, mas é possível que entre os anos de 1975 e 1987 existissem apenas dois ou três kimbanguistas em Lisboa.

Quando questionados sobre as origens da Igreja em Portugal, os nossos interlocutores, em sintonia com as narrativas de feminização e autoapresentação mencionadas anteriormente, invocam uma mulher, Mamá F., que já se encontrava migrada em Portugal. A mãe de Mamá F. era uma kimbanguista devota que vivia em N’kamba-Nova Jerusalém, próxima de Diangienda Kuntima, na altura o chefe espiritual da Igreja. Em meados dos finais da década de 1970 e inícios da década de 1980, Mamá F. dirigiu-se a N’Kamba-Nova Jerusalém para regressar a Portugal na companhia da sua mãe. Moravam juntas num bairro localizado em Queluz (Concelho de Sintra), onde a mãe veio a ser procurada por muitas pessoas que buscavam curar-se, tornando-se bastante conhecida nesse âmbito. Na chegada a Portugal, ambas as mulheres travaram conhecimento com um advogado kimbanguista que acabara de regressar de Luanda. Fazendo uso do facto de o Estado português ter reconhecido em 1974 (o ano que precede a





Independência) a Igreja Kimbanguista, o advogado, em setembro de 1981, conseguiu registrar a Igreja Kimbanguista enquanto associação religiosa em território nacional português. Durante um longo período não houve qualquer tipo de atividade religiosa ou proselitismo, à exceção das atividades de cura da mãe da Mamá F. Foi apenas em 1987, com a vinda de Papá Z., que a situação ganhou novos contornos.

A vinda a Lisboa de Papá Z., também angolano, deveu-se à morte e ao funeral do seu pai. Ainda em território angolano, Papá Z. ouvira falar da existência de alguns kimbanguistas em Portugal, todavia, durante muito tempo não teve qualquer sucesso em encontrá-los. Uma noite, enquanto dormia, recebeu a mensagem de Deus, que lhe terá dito: “desiste, aquilo que procuras não existe”. A partir deste momento, Papá Z. soube que cabia a ele edificar a Igreja Kimbanguista em Lisboa, cessando de procurar algo que não existia. Em meados de 1989, Zau conheceu o advogado que anos atrás tivera conseguido registrar legalmente a Igreja Kimbanguista em Portugal, mas nesta ocasião este já estava na eminência de regressar a Angola e a mãe de Mamá F. já tinha falecido. Todavia, Papá Z. conheceu Papá M., outro kimbanguista que também imigrara para Portugal em meados dos anos de 1980, a quem posteriormente se juntaram a sua mulher e dois filhos. Em conjunto, Mamá F., Papá M. e Papá Z. procederam no sentido de abrir uma conta bancária de modo a começar a organizar a igreja em Portugal, mas, ao contrário da sua mãe, Mamá F. não era (de acordo com os nossos entrevistados) uma pessoa muito vocacionada. Após alguns desentendimentos em torno da empregabilidade dos recursos financeiros, ela gradualmente foi-se distanciando de ambos e abandonou as atividades kimbanguistas.<sup>4</sup>

Papá M. e Papá Z. continuaram o seu trabalho espiritual, rezando em casa do Papá M. A sua esposa na altura apenas assistia (não se juntando a eles nas orações), dada a sua pertença à Igreja Católica. Não obstante, ela mais tarde veio a converter-se ao kimbanguismo e a tornar-se a presidente da Associação de Mulheres Kimbanguistas. Aos poucos, kimbanguistas vindos de Angola e do Congo chegaram à capital portuguesa, juntando-se ao grupo de oração. Aquando do início dos anos de 1990, o que fora um pequeno grupo de oração transformara-se numa rede sólida de migrantes advindos de Angola e do sul da República Democrática do Congo. Eventualmente foram capazes de recolher e poupar fundos suficientes para construir uma pequena barraca no Prior Velho, um bairro degradado do Concelho de Loures. Este lugar por muitos anos serviu não

---

4 Esta versão dos acontecimentos é masculina (foi-nos apresentada por um homem e posteriormente confirmada por outros homens). Algumas mulheres facultaram-nos uma versão mais simpática da Mamá F. e do seu papel na emergência da comunidade kimbanguista em Lisboa. Todavia, em qualquer das versões, Mamá F. acabou por se distanciar progressivamente dos assuntos da Igreja.





apenas de espaço de culto, mas também de abrigo e habitação para alguns dos kimbanguistas.

Os nossos entrevistados recordam os tempos do Prior Velho como tempos difíceis, pautados por dificuldades económicas e pelo partilhamento de um espaço que, entretanto, se tornara pequeno. No entanto, isto não significa que sejam recordados em tom depreciativo. Uma das mulheres entrevistadas relatou-nos a satisfação que se fazia sentir naqueles tempos, à medida que mais crentes chegavam e as diferentes secções da Igreja se iam configurando (o grupo de jovens, coros, a fanfarra etc.) e uma verdadeira Igreja se estava a edificar. O envolvimento cada vez maior de pessoas nas atividades religiosas e sociais, o local onde tais ações e a coabitação se desenrolavam assemelhavam-se então a uma verdadeira Igreja: “Eles até as paredes de verde e branco tinham pintado, para que não houvesse dúvida que havia momentos em que nos encontrávamos num espaço sagrado”, revelou-nos uma das nossas entrevistadas.

Os tempos do Prior Velho dos finais dos anos de 1980 e 1990 permanecem na memória dos kimbanguistas como aqueles em que a comunidade de crentes iniciou o seu caminho em solo português. São lembrados como os dias de sofrimento, mas também de *kintuadi*, um conceito kikongo que se pode traduzir como “comunidade”, embora o conceito de *communitas*, tal como foi desenvolvido por Victor Turner (1972), possa transmitir com maior assertividade a vivência dos kimbanguistas nesse período. Com efeito, este é frequentemente recordado como um tempo em que os kimbanguistas se encontravam a coabitar, a rezar e a viver em condições tão marginais que é habitual estabelecer analogias com as origens do cristianismo na Palestina ou do kimbanguismo na África rural.<sup>5</sup>

Durante a década de 1990, a Igreja estabeleceu e manteve contacto com atores institucionais, nomeadamente o Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais Específicos (GARSE) da Câmara Municipal de Loures. Como tivemos oportunidade de verificar nos arquivos, a Igreja Kimbanguista enviara convites a este representante estatal, desde o ano de 1993, em caso de interesse por parte do mesmo em estar presente em cerimónias religiosas. Este contacto veio mais tarde a revelar-se crucial no futuro da Igreja, como abordaremos neste artigo.

Em meados dos anos de 1990, o local onde a igreja se encontrava e muitos dos crentes residiam, no Prior Velho, foi considerado área de interesse público devido à organização do evento internacional Expo'98, a ter lugar em Lisboa. A

---

5 Papá M. converteu-se do Catolicismo para o Kimbanguismo em Angola. Um dos aspetos em que terá reparado ao juntar-se à Igreja Kimbanguista na Angola rural foi a simplicidade do templo, uma mera cabana na aldeia, em contraste absoluto com as construções opulentas da missão católica. Ele interpretou que o kimbanguismo era (por referência ao catolicismo) mais fiel às raízes do cristianismo; Papá M. frequentemente invoca a posição marginal dos migrantes na Europa e o papel da Igreja na prestação de auxílio nesse âmbito.





realização deste evento implicou a construção de uma ponte monumental sobre o rio Tejo, batizada Ponte Vasco da Gama, traduzindo-se na conseqüente demolição de algumas das habitações mais pobres do Prior Velho.

A construção da Ponte Vasco da Gama é objeto de alguma ambivalência nas memórias da população imigrante de Loures. Por um lado, constituiu uma fonte de rendimento para muitas pessoas (incluindo alguns kimbanguistas), que obtiveram trabalho na construção civil, mas, por outro lado, a ponte não conseguiu alcançar as expectativas entusiasticamente recebidas aquando da sua anunciação, ainda nos anos de 1980. Em 2009 tivemos a oportunidade de acompanhar alguns kimbanguistas e alguns guineenses, que participaram na construção da ponte, na inauguração de uma pequena exposição de fotografia sobre ela (organizada pela Câmara Municipal de Loures), que pretendia agradecer publicamente à população imigrante que ajudou a construí-la. Para nós foi triste apercebermo-nos de que a maioria dos homens que trabalharam na construção da Ponte em 1998 atualmente se encontra desempregada. Foi igualmente entristecedor e até chocante não haver na exposição qualquer menção aos trabalhadores que faleceram durante a sua construção, sendo algo que, no entanto, se mantém bem vivo nas memórias dos imigrantes com quem pudemos conversar durante o evento. Nos anos de 1990, para a generalidade dos portugueses, a ponte Vasco da Gama era dotada de um forte símbolo de conexão à Europa, mas para muitos dos imigrantes, e particularmente para aqueles que perderam as suas casas no processo, a ponte suscita sentimentos ambíguos e, quando emerge em conversas, é frequentemente associada a um símbolo de desconexão e não de conexão.

## O TEMPLO

A demolição dos bairros pobres do Prior Velho implicou a elaboração de um programa de realojamento por parte da Câmara Municipal de Loures. Esse processo provocou uma fragmentação da comunidade kimbanguista, que durante anos passou a não ter um local para rezar e alguns dos seus membros, inclusive, para viver.

Durante esses anos de instabilidade, os kimbanguistas receberam ajuda de um padre católico, que lhes possibilitou a oportunidade de realizar atividades religiosas num centro de alfabetização pertencente à Igreja Católica. Em contraste com os tempos do Prior Velho, os nossos entrevistados recordam esse período como de sofrimento, mas sem o *kintuadi* com que a época anterior é lembrada. Após um dos cultos, uma das mulheres, ao recordar aqueles tempos, referiu:

era uma sala que pertencia à Igreja Católica, o padre deixava-nos rezar lá algumas horas, o que fazíamos, mas era diferente. A sala





não era nossa. Eu não tinha intimidade com a sala. Era nossa apenas por algumas horas. Aqui nós temos as nossas cores, a fotografia de Simon Kimbangu, o verde e o branco, as cores da nossa igreja [...] o caminho de Deus nunca é fácil, temos de aprender a obedecer às suas ordens e a escutar a sua vontade.

Outras entrevistadas revelaram o mesmo sentido de perda e insegurança, porque a comunidade não possuía um local que sentisse como seu e onde pudesse expressar plenamente a sua crença enquanto uma verdadeira comunidade.

Resultado do Programa de Realojamento, a muitos dos kimbanguistas e das suas famílias foram atribuídas residências no bairro da Quinta da Fonte. Trata-se de um complexo de habitação social situado em Apelação (Concelho de Loures), no qual se estima que 82% da população sejam compostos por imigrantes de origem africana e os restantes por indivíduos de etnia cigana. Este bairro é constituído por 554 fogos distribuídos por 54 lotes. Destes fogos, 503 foram atribuídos no âmbito do Programa de Realojamento (1996-1998).

A maioria das pessoas que reside no bairro possui trabalho desqualificado ligado ao setor da construção civil e das limpezas e/ou trabalho doméstico. Entre a população aqui residente existe uma elevada taxa de desemprego, sendo que, entre os kimbanguistas, as mulheres têm tido mais sucesso na obtenção e na manutenção de trabalho que os seus maridos, cuja maioria se encontra inserida no âmbito da construção civil, um setor que atualmente padece de uma grave crise.

As imagens e as representações sociais acalentadas pela população portuguesa no que respeita à Quinta da Fonte surgem ligadas à insegurança, à **delinquência** e à pobreza, apesar dos esforços associativos na criação de bem-estar comunitário e na procura de melhorar a feição deste espaço urbano, que continua a ser extremamente estigmatizado. Como muitos dos nossos informantes nos têm mencionado, notícias do bairro emergem apenas quando ocorre algo de “mau”, um aspeto que tende a reproduzir o estigma e a reforçar o estereótipo. Boas notícias sobre atividades que cultivam bem-estar constituem objetos pouco rentáveis do ponto de vista da cobertura mediática.

Os kimbanguistas rapidamente se aperceberam de que as caves dos prédios em que tinham sido realojados não estavam a ser usadas, vindo nisto a oportunidade de adquirir um espaço de culto. Eles agradecem ainda hoje à providência divina neste sentido. Dado o seu contacto prévio no período do Prior Velho com o GARSE, gabinete pertencente à Câmara Municipal de Loures, negociações e diálogos entre ambos prosseguiram naturalmente. Assim, numa das cartas encaminhadas ao Gabinete em 1999, um dos pastores escreveu:





Inicialmente a Igreja desenvolvia as suas atividades religiosas e estava localizada no Prior Velho. A demolição das casas e o programa de realojamento levaram ao desmembramento da Igreja e da comunidade, que procura agora reorganizar-se.<sup>6</sup>

Esta mensagem de desmembramento social e a necessidade de reorganizar a comunidade, invocando o princípio do *kintuadi* experienciado no Prior Velho, assim como o sentido de anomia produzida pelo trauma da demolição das casas, foram bem-sucedidas. A Câmara de Loures, de facto, começou a preocupar-se com esta comunidade religiosa e, ainda que situada num paradigma secularista, permitiu aos kimbanguistas usarem uma das caves para desenvolver as suas atividades sociais e comunitárias (é de relevar o facto de não se socorrerem do termo “templo”, mas de apresentarem o lugar como um centro para atividades sociais, embora os kimbanguistas se refiram sempre ao espaço como o seu templo sagrado). No dia 5 de janeiro de 2001 foi assinado um contrato de comodato entre os representantes da Igreja Kimbanguista em Portugal e os representantes da Câmara Municipal de Loures.

Deste modo, após anos de marasmo e incerteza sem um local próprio para realizar as atividades religiosas, a comunidade kimbanguista em Portugal conseguiu obter um espaço de culto para onde homens, mulheres e crianças se deslocam todos os fins de semana a fim de expressar e celebrar a sua crença e a sua fé. Os kimbanguistas são, assim, uma Igreja privilegiada por comparação não apenas com outras denominações religiosas africanas em Portugal, que por norma não possuem um espaço próprio de culto (exceto aquelas que pertencem a Igrejas historicamente mais enraizadas como a Católica, a Metodista, ou a Presbiteriana), mas também em face de outros grupos kimbanguistas que se encontram espalhados pela Europa e que, embora maiores do ponto de vista numérico e mais antigos, se veem forçados a pagar elevadas somas para alugar um local de culto. Ter um espaço próprio de culto é fundamental para os kimbanguistas dadas as horas semanais dedicadas às atividades da Igreja (rezando, ensaiando os coros e a banda ou em reuniões sociais e religiosas); apesar da sua pouca expressão numérica, não é surpreendente que a comunidade kimbanguista em Portugal seja considerada um “exemplo” a ser seguido pelos seus irmãos e irmãs que se encontram noutros países europeus.

---

<sup>6</sup> Carta dirigida à Câmara Municipal de Loures. Arquivos Internos (ata da reunião decorrida no dia 30 de março, 1999, entre representantes da Igreja e representantes estatais).



## O CONTRATO

Os kimbanguistas prosseguiram o seu rumo, num *kintuadi* reconstruído, de forma relativamente discreta no período compreendido entre 2001 e 2008. Em julho de 2008, o bairro de Quinta da Fonte foi mais uma vez alvo de cobertura mediática pelas piores razões. Irrompeu no bairro um violento conflito entre afrodescendentes e ciganos por motivos relacionados com elementos raciais e o tráfico de estupefacientes. O conflito atingiu contornos tão violentos que o bairro foi cercado pelas forças policiais durante vários dias, merecendo a atenção dos meios de comunicação social portugueses. Foi nesta atmosfera tensa que a pequena comunidade kimbanguista em Portugal ganhou alguma visibilidade social, na medida em que assumiu um papel de mediação no conflito e organizou uma marcha pela paz como meio de regenerar um clima de convivalidade e coabitação entre os residentes do bairro. A marcha por si própria não teria sido muito visível não fosse pela fanfarra kimbanguista, cuja sonora performance dificilmente passa despercebida.

Estes eventos violentos e a reação pacífica despoletada pela comunidade kimbanguista não podiam ter ocorrido em momento mais oportuno. O Estado português nesta altura encontrava-se na fase embrionária de implementar no Concelho de Loures um projeto-piloto denominado “Contrato Local de Segurança” (daqui em diante referido como o Contrato). Ao abrigo deste contrato, um conjunto de protocolos e parcerias entre entidades camarárias, escolas, forças policiais, denominações religiosas cristãs e islâmicas, assim como instituições sociais locais de outra índole (associações de jovens, associações de moradores, entre outros), seria estabelecido. Estes agentes sociais, embora operando em diferentes níveis, trabalhariam com o objetivo comum de prevenir a violência, procurando cultivar o diálogo e a manutenção da paz nas áreas-alvo (três freguesias do Concelho de Loures, uma delas sendo a freguesia da Apelação, à qual a Quinta da Fonte pertence). Este projeto tem como objetivo uma intervenção mais sustentada e integrada em espaços e bairros residenciais em Portugal conotados como “problemáticos” e que, por este motivo, são não raras vezes motivo de estigma. Não possuímos competências para avaliar as intenções e os resultados do Contrato. Todavia, podemos, com base na nossa proximidade aos membros da Igreja Kimbanguista, afirmar que para eles o Contrato tem sido uma bênção.

Foi em parte devido ao seu papel de mediador no conflito que ocorreu entre a comunidade cigana e os africanos que a Igreja Kimbanguista recebeu o convite para integrar o Contrato, cuja celebração oficial ocorreu a 12 de setembro de 2008, sendo renovado anualmente: a primeira renovação teve lugar no dia 7 de março de 2009 (celebrada entre 27 parceiros que se encontram em freguesias



problemáticas) e a segunda renovação ocorreu no dia 27 de março de 2010 (o número de parcerias aumentando de 27 para 40).

Com base numa entrevista conduzida a uma representante camarária, o principal objetivo do Contrato é potenciar a segurança, através do enfoque na luta contra a violência doméstica e a delinquência juvenil, desse modo procurando reduzir o sentimento de insegurança. Para fazerem parte do Contrato os agentes têm que dinamizar atividades no âmbito das suas competências e ao abrigo dos objetivos do projeto local de segurança. Em última instância, o Contrato tem como propósito, segundo a nossa interlocutora, “a criação do sentido da inclusão, a criação de sentidos de pertença e proximidade à freguesia onde moram”. Assenta no princípio de que “a responsabilidade é de todos, onde todos têm a sua quota- parte”. No que diz respeito à Igreja Kimbanguista, a sua colaboração é valorizada no sentido em que “desde cedo a Igreja Kimbanguista tem demonstrado interesse pela comunidade e em manter um certo bem-estar no bairro”. Mencionou que nota a existência de uma maior cooperação entre as populações, os agentes e as instituições.

Todavia, antes de passar a integrar o Contrato, os kimbanguistas pediram autorização a N’Kamba-Nova Jerusalém para o fazer. Os kimbanguistas na Europa, e possivelmente noutros continentes, consideram fundamental colaborar com as autoridades estatais, contudo, os princípios veiculados pela sede da Igreja claramente expressam o não envolvimento, no sentido da filiação, em partidos políticos. Embora possamos alegar que o Contrato é parte integral de alguma estratégia política (foi um projeto desenvolvido pelo Partido Socialista em período pré-eleitoral), os kimbanguistas terão interpretado o contrato como uma colaboração salutar com as autoridades. Em consequência, N’Kamba-Nova Jerusalém decretou a permissão em integrar o projeto a ser implementado.

Uma vez integrados no Contrato, foi solicitado aos kimbanguistas, à semelhança dos outros parceiros, organizar atividades que promovessem uma convivência salutar e uma atmosfera harmoniosa e pacífica. Entre outras atividades, os kimbanguistas informaram aos representantes estatais que pretendiam promover uma grande celebração de Natal no dia 25 de maio 2009. À diferença da maioria das congregações cristãs, os kimbanguistas afirmam que o nascimento de Cristo não ocorreu a 25 de dezembro, mas no dia 25 de maio, que corresponde à data de nascimento de Salomon Dialungana Kiangiani, o segundo filho de Simon Kimbangu, identificado como uma reencarnação de Jesus Cristo.

Os representantes estatais aceitaram a proposta, embora solicitassem à Igreja que organizasse, também, uma festa de Natal na data convencional em dezembro (o que foi feito pelos kimbanguistas). Mas o importante é que permitiram aos kimbanguistas festejar o seu Natal no dia 25 de maio 2009. Inclusive,





prometeram apoio em termos logísticos (e uma módica ajuda financeira) na preparação desta celebração, algo que efetivamente cumpriram.

A celebração do Natal teve lugar num complexo desportivo em Loures (Área Metropolitana de Lisboa) nos dias 24 e 25 de maio, reunindo milhares de kimbanguistas vindos de toda a Europa. No sábado, dia 23 de maio, a capital lisboeta foi brindada com um espetáculo sonoro e visual único que suscitou grande curiosidade. Tratou-se de um desfile da comunidade kimbanguista, composta não apenas por membros da Igreja Kimbanguista em Portugal, mas também por crentes advindos de países europeus (como França, Bélgica, Holanda e Espanha) e países africanos (como Angola e a República Democrática do Congo). Partindo da Praça do Rossio rumo à Praça do Comércio, que se encontra junto ao Rio Tejo, o desfile pretendia mostrar o kimbanguismo à sociedade portuguesa e espalhar “a palavra de Deus e a verdade de Simon Kimbangu”.

Apesar da expectativa e dos planos nesse sentido, o Chefe Espiritual da Igreja, Simon Kimbangu Kiangiani, não esteve presente nestas celebrações em Portugal. Todavia, a sua irmã, Marie Mwilu Diangienda, veio de França em representação espiritual e legal do seu irmão. Alertamos que esta feminização do evento não deve ser descurada, convergindo no sentido da tendência de feminização da igreja que previamente assinalámos. Aliás, neste contexto, um dos pastores chegou a referir: “é a mesma coisa, sendo o Kimbangu ou a irmã, é igual, são o mesmo”. Como mencionámos anteriormente, as relações de género entre os kimbanguistas são sustentadas com base em noções de complementaridade e reciprocidade entre sexos. Este aspeto da ordem do género está ligado a processos históricos relacionados com a emergência e a consolidação do kimbanguismo, assim como o papel que figuras como Mamá Mwilu assumiram nesse âmbito.

A feminização do evento (tendo em consideração que para muitos dos crentes Marie Mwilu Diangienda é uma reencarnação da sua avó, Mamá Mwilu) assume contornos particularmente importantes se atendermos ao facto de se manifestar no mesmo ano em que se celebra o jubileu de Mamá Mwilu e apenas alguns meses antes da sua Entrada Triunfal no mausoléu da família. Esta reunificação opera como uma representação do reequilíbrio de forças cósmicas. Não raras vezes ouvimos dizer “agora as coisas vão mudar”, sugerindo que nesse momento a família se encontra unida, trabalhando em conjunto, escutando as preces da comunidade de crentes. A Entrada Triunfal da Mamá Mwilu constitui um evento importante para a compreensão do que significa a vontade de “retorno a África”, que será discutida adiante.<sup>7</sup> A feminização aqui em questão é também relevante

---

7 O reequilíbrio de forças cósmicas e espirituais decorrente da reunificação entre a Mamá Mwilu's e o seu marido é interpretado como algo que exige dos crentes uma maior responsabilidade, no sentido em que agora cabe também a estes manterem o equilíbrio e a união na comunidade, na família e consigo próprios.





tendo em conta que em muitos agregados familiares kimbanguistas em Lisboa, e possivelmente pela Europa fora, são as mulheres (e não os homens) que tendem a assegurar a economia doméstica.

No dia seguinte (domingo, 24), na exortação dominical, a marcha foi recordada pelo pastor como uma rutura com o passado. Do quase total anonimato, os kimbanguistas desfilaram no centro histórico da capital portuguesa. “Nada será como dantes”, expressou o pastor. Prosseguiu afirmando: “muitos dos portugueses estão agora a pensar no que dissémos”. A marcha foi de facto um sucesso, reunindo milhares de kimbanguistas, possibilitando a esta comunidade obter mais visibilidade no espaço público. O sucesso do evento contribuiu ativamente para que os kimbanguistas embelezassem a sua imagem em face das restantes paróquias europeias (em França, Bélgica, Reino Unido etc.), que atualmente os encaram como um exemplo a ser seguido.<sup>8</sup>

No dia 25 de maio, na missa de natal, Marie Mwilu Diangienda solenemente anunciou, em nome de Simon Kimbangu Kiangani, dois novos dogmas da Igreja: que Salomon Dialungana Kiangiani (o segundo filho de Simon Kimbangu e pai de Simon Kimbangu Kiangani) é Jesus Cristo nascido em África, e que a Nossa Senhora de Fátima (cuja crença se baseia, para muitos católicos, no aparecimento de Nossa Senhora a três crianças em 1917, um dos maiores símbolos do catolicismo português) foi na realidade Mamá Mwilu, a esposa de Simon Kimbangu, que terá aparecido na Europa para espalhar a mensagem de que Jesus Cristo tinha acabado de nascer em África a 25 de maio de 1916 (dia de nascimento do filho de Mamá Mwilu, Salomon Dialungana Kuntima). No âmbito da crescente importância de Mamá Mwilu na teologia e nas práticas populares kimbanguistas, a identificação entre Mamá Mwilu e a Mãe de Deus católica é particularmente significativa.

Os kimbanguistas consideram que a colaboração da Igreja Kimbanguista com o Contrato constitui o reconhecimento por parte do Estado português da contribuição positiva que a Igreja providencia no que respeita ao “bem-estar” comum no bairro. É algo que também revela, do ponto de vista dos kimbanguistas, o reconhecimento da importância da Igreja e dos seus cânones morais na manutenção e na construção da coesão social. Consiste em algo que reforça a ideia de que a Europa cometeu um erro ao tentar diluir a religião da esfera pública, estando a cargo dos kimbanguistas trazê-la de volta.

---

8 Para o papel “exemplar” da comunidade portuguesa na diáspora na Europa, consultar Sarró e Mélice (2010). Consulte adiante (por baixo) a importância do “exemplo” e a “missão implícita” dos kimbanguistas em Portugal.



## MISSÃO E RETORNO

Noutra ocasião (SARRÓ; MÉLICE, 2010), foi abordado o modo como o kimbanguismo se situa num equilíbrio delicado entre o centro e a periferia. Existe nesta religião uma tensão entre forças centrífugas de expansão e disseminação (conversão e universalidade) por intermédio da diáspora, e forças centrípetas que tendem a convergir para África (em particular para N’kamba-Nova Jerusalém), para dimensões étnicas (nomeadamente Bakongo) e para a exclusividade étnica, ou pelo menos para noções de povo eleito. Numa ocasião, um dos pastores ter-nos-á dito: “De tempos a tempos, Deus escolhe um povo: no passado elegeu os hebreus, mas agora Ele escolheu o povo kimbanguista”.

Estas tensões assumem um peso significativo no que concerne à análise da noção de “missão”. Podemos admitir que os kimbanguistas possuem um *ethos* missionário, sendo que os seus discursos (nos sermões e em conversas) se enquadram num paradigma que nos remete para aquilo hoje denominado *reverse mission* (ADOGAME, 2008; OLOFINJANA, 2010) no sentido em que, à semelhança de muitos cristãos advindos de contextos não ocidentais, consideram que a Europa é um espaço marcado pela secularização, cujas populações esqueceram a palavra de Deus. Os migrantes julgam que lhes caberá a responsabilidade de trazer Deus de volta a um espaço esvaziado da crença e da espiritualidade. “Jamais o europeu esperava que o seu irmão mais novo lhes traria Deus de volta”, mencionou um dos pastores numa ocasião (o “irmão mais novo” referindo-se, neste contexto, ao povo africano). Anos mais tarde, o mesmo pastor ter-nos-á explicado que o kimbanguismo tem três missões. A primeira missão situa-se ao nível espiritual, sendo que através da crença em Simon Kimbangu muitas almas podem ser salvas. A segunda missão é política, no sentido em que (citando o pastor): “é preciso que todos saibam que antes de Simon Kimbangu não havia uma igreja verdadeiramente africana, e que não haja nem submissão nem dominação dos humanos uns sobre os outros, porque esse não é o caminho para a harmonia”. A terceira missão é científica porque “há já muito tempo que o Ocidente despreza o conhecimento e a ciência africanas, mas em África nós também temos conhecimento e é preciso afirmá-lo”.

No entanto, apesar do recurso generalizado ao conceito de “missão” para nos referirmos aos planos que a Igreja advoga para a humanidade, discutir noções de “missão” entre os kimbanguistas exige um olhar atento e alguma prudência, na medida em que é imprescindível ter em consideração dois aspetos.

O primeiro aspeto a considerar é o facto de muitos dos nossos interlocutores sentirem certa repulsa pelo termo “missão”, devido às conotações coloniais das quais este se encontra impregnado. “Missão” significa (para muitos) a *imposição*



de uma religião de um povo sobre outro povo. Assim sendo, é recorrente a preferência pelo termo “evangelização”, entendido como um processo no qual a verdade é *revelada*, não *imposta*.

O segundo aspeto a relevar prende-se com a aceitação do conceito de missão enquanto ferramenta analítica, pois mesmo que nos socorra deste conceito para descrever o desejo dos kimbanguistas em expandir a sua comunidade e as estratégias empregadas nesse sentido, teremos igualmente que reconhecer que não existe propriamente uma postura pró-ativa ou uma atitude missionária *explícita* entre eles. Um dos pastores frequentemente recorre ao provérbio francês “o bom vinho não precisa de publicidade” para esboçar uma crítica a alguns pastores de outras denominações religiosas cristãs, cujas ações missionárias são ativas e em alguns casos atingem proporções incomodativas. Os kimbanguistas estabelecem o exemplo pelo bom convívio com a vizinhança e a fé na providência divina (que se manifestou, segundo eles, pelo modo como adquiriram um espaço de culto próprio na Quinta da Fonte e por sua colaboração enquanto parceiro no Contrato Local de Segurança) e, sobretudo, pela benevolência com pessoas não kimbanguistas, na esperança de que, através do exemplo que eles providenciam, a verdade da sua religião seja revelada e culmine na opção de os indivíduos se converterem.

Os kimbanguistas em Lisboa estão sempre dispostos a prestar auxílio espiritual e a rezar em prol de outrém, mesmo que este outrém não seja kimbanguista. Ao longo das nossas pesquisas entre os kimbanguistas de Portugal, testemunhámos vários casos de ajuda espiritual providenciada pela comunidade kimbanguista, nos quais as pessoas ajudadas se dirigiram à Igreja para expressar a sua gratidão, todavia sem qualquer tipo de intenção de conversão. Embora isto deixe os kimbanguistas entristecidos (prefeririam que as pessoas se convertessem), tal atitude não constitui um entrave no que concerne a agir solidariamente em prol de outrém. O facto de os kimbanguistas não exercerem pressão no sentido da conversão constitui algo sustentado pela filosofia, já mencionada, segundo a qual “o bom vinho não precisa de publicidade” e que acaba por reforçar a sua presença espiritual e incrementar a confiança que as pessoas depositam em si e nos seus serviços.

A ajuda espiritual implica uma ação coordenada entre homens e mulheres. As orações nas residências de pessoas podem ser conduzidas quer por homens, quer por mulheres, ou inclusive por ambos. Todavia, sucedendo o caso de ser levada a cabo apenas por homens, os nossos entrevistados informaram-nos de que as mulheres ajudam e instruem os homens no que toca aos procedimentos a serem implementados. Existe uma forte ênfase no elemento dual, tendo subjacente a noção de que a reciprocidade e o mutualismo entre os géneros é o que providencia uma





vivência equilibrada e o bem-estar comunitário (AMADIUME, 1997). De acordo com os nossos entrevistados, as mulheres são conotadas com a sensibilidade, uma característica que surge ligada à maternidade, sendo este um aspeto que confere aos pedidos e às orações das mulheres maiores capacidades de mobilizar e mediar forças transcendentais e espirituais. Uma das mulheres entrevistadas, enquanto explicava a importância da Associação de Mulheres Kimbanguistas, acabou por alegar que: “os homens podem estar sempre à frente, mas as mulheres são as suas conselheiras, porque talvez devido à natureza nós, mulheres, somos mais sensíveis. Até o nosso Papá Diangienda [filho de Kimbangu] dizia que Papás e Mamãs podem estar a rezar em conjunto, mas a oração de uma Mamã chegará sempre primeiro, porque é assim mesmo, é a vontade de Deus”.

Algumas das mulheres entrevistadas expressaram alguma ambivalência no que concerne às adscrições masculinas do que constitui o “exemplo”, sendo que algumas chegaram a dizer que gostariam que a sua missão fosse mais explícita. Uma das mulheres mais jovens entrevistadas, embora não afirme quotidianamente a sua crença como as mulheres mais velhas (tende a invocar a sua religião em ocasiões muito concretas, em situações de convívio com amigos e colegas, nas quais se vê obrigada a explicar os motivos pelos quais não bebe e não fuma), confidenciou que

[a missão] é muito importante, porque, no fim, eles vão te perguntar: A quem é que contaste? Durante os sermões ouvimos dizer que, no fim, nós seremos os apredejados, porque as pessoas, quando se aperceberem da grandeza desta mensagem, vão se revoltar contra nós, porque a guardámos só para nós.

Esta citação torna claras as tensões internas presentes entre posturas missionárias explícitas e implícitas. Na verdade, podemos interpretar o uso de vestuário com referências precisas à Igreja (contendo imagens de Kimbangu, N’Kamba-Nova Jerusalém, Mamá Mwilu, Diangienda etc.) como uma estratégia feminina astuta de estabelecer um exemplo e simultaneamente transmitir definições identitárias e o seu orgulho em termos de pertença religiosa em face do mundo que as rodeia, em caso de haver pessoas interessadas em segui-las.

A ideia de constituir um exemplo e desenvolver um bom comportamento deve ser analisada à luz de outro aspeto muito importante associado à noção de missão (qualquer missão): sucesso. O que é uma missão bem-sucedida? Para os kimbanguistas em Portugal, uma missão bem-sucedida seria a conversão de mulheres e homens portugueses ao kimbanguismo. Isto não apenas legitimaria a





universalidade da sua religião, sempre colocada em questão (em Angola, por vezes, o kimbanguismo é referenciado como uma *bakongada*, isto é, algo limitado ao povo Bakongo), mas também significaria, por assim dizer, o fim da “missão”. Desse momento em diante, o kimbanguismo já não constituiria uma religião forasteira em Portugal, mas uma religião autóctone (usando um termo usado pelos nosso interlocutores). A pessoa convertida poderia eventualmente ser nomeada “Representante Nacional” da Igreja em Portugal, mediante a devida autorização das autoridades eclesíásticas de N’Kamba-Nova Jerusalém. Este é um estatuto que não pode ser atribuído a um estrangeiro e que até o momento apenas existe em países africanos, na medida em que os kimbanguistas, por enquanto, ainda não foram bem-sucedidos em converter europeus ao kimbanguismo e em transformá-lo numa Igreja autóctone na Europa.

Muitos dos nossos entrevistados associam a noção de sucesso (ou por assim dizer de “missão cumprida”) à noção de retorno, sendo este um elemento que emerge recorrentemente em conversa com os kimbanguistas. Devido ao panorama económico crítico que Portugal hoje em dia atravessa e ao facto de muitos dos kimbanguistas experienciarem uma situação de desemprego (embora afete mais homens do que mulheres), não é surpreendente que muitos angolanos que se encontram em Portugal estejam a ponderar o regresso à Angola do pós-guerra. O país em questão oferece a possibilidade da obtenção de um trabalho que permite assegurar um futuro para si e para as suas famílias, por oposição à situação com que se deparam nas áreas mais pobres e marginalizadas de Lisboa. Todavia, entre os kimbanguistas, “o retorno” configura-se mais como uma categoria teológica do que propriamente uma intenção ou um projeto de vida.

O retorno é a direção para onde a mente dos crentes deve estar orientada. Não se trata apenas do facto de os migrantes mais desfavorecidos reorientarem o seu destino, procurando melhores condições de vida, ou que, enquanto seres humanos, possuam uma relação nostálgica com o seu lugar de origem. É tudo isto, mas acrescido do facto de a Igreja estar cada vez mais orientada para discursos generativos e, inclusive, mandatos de retorno à África que estão profundamente relacionados com noções escatológicas e apocalípticas do fim da história (*layisua*). Quando a *layisua* se manifestar, o mundo inteiro cairá num sono profundo e apenas aqueles merecedores acordarão para então viver numa eternidade pacífica (alguns entrevistados alegam que apenas os kimbanguistas acordarão). Para os kimbanguistas, estar em N’Kamba-Nova Jerusalém aquando da ocorrência do *layisua* é fundamental.

Alguns dos discursos messiânicos kimbanguistas aludem claramente a uma restauração do Antigo Reino do Congo e, na sua teologia política, Simon Kimbangu é entendido como o líder que conduzirá a comunidade a uma nação





independente em torno de N’Kamba-Nova Jerusalém. Outros discursos são mais utópicos. Neste âmbito, o advento do Reino é colocado, do ponto de vista temporal, em termos escatológicos e espirituais que não se compadecem do tempo histórico. Todavia, até neste contexto se podem identificar continuidades. Existe uma porosidade entre o tempo terrestre e o espiritual, entre a temporalidade escatológica e a histórica. Um provérbio kikongo expressa que “quando se avistam pedaços mastigados de cana-de-açúcar no caminho no qual se segue, te aproximam de um mercado”. Muitos dos acontecimentos que estamos contemporaneamente a testemunhar, tais como a eleição de Obama, a crise na Europa ou, evidentemente, a exumação da Mamá Mwilu no Congo, constituem os pedaços de cana-de-açúcar que sugerem que o *layisua* se aproxima.

Nos finais da década de 1990, o chefe da Igreja Kimbanguista, Salomon Dialungana Kuntima (o segundo filho de Simon Kimbangu), ordenou a construção de Nkendelo (cuja tradução literal do kikongo significa “o limite”), um lugar em N’kamba-Nova Jerusalém. Está projetada para este lugar a construção de 326 residências, cujo intuito é alojar os afro-americanos que, segundo uma das profecias kimbanguistas, retornarão à África. Hoje em dia, a construção do Nkendelo prossegue (algumas dúzias de construções já se encontram erigidas), resultado das contribuições e dos donativos bastante avultados dos crentes, angariados todos os domingos nos cultos. Os kimbanguistas não têm dúvida de que os Negros americanos (dos antigos movimentos diaspóricos) retornarão à África (que é o seu lugar), assim como sustentam que os africanos que residem na Europa deverão tomar diligências no sentido do retorno ao continente africano. Atualmente, “prepara-te para o regresso” constitui um mote da Igreja. Decerto que, se os kimbanguistas forem bem-sucedidos em algo, será na produção de um sentido de orgulho em ser-se africano, que é transversal quer do ponto de vista do género, quer do ponto de vista etário. Nas segundas gerações, já nascidas em Portugal e cujas diferentes esferas identitárias são mais híbridas por referência às dos seus progenitores, o orgulho em ser-se africano também emerge, sendo que alguns destes possuem o desejo e acalentam projetos de retorno ao continente africano.

## CONCLUSÃO

A ideologia de retorno que atualmente está a emergir entre os nossos interlocutores kimbanguistas está relacionada com a ideia de que Satanás foi finalmente expulso do mundo. Os kimbanguistas sustentam que se estão a preparar para regressar à África e viver em N’Kamba-Nova Jerusalém, onde deverão estar aquando do *layisua*. Os eventos que tiveram lugar a 12 de outubro de 2009,



com a entrada triunfal de Mamá Mwilu em N'kamba-Nova Jerusalém e a reunificação final de Simon Kimbangu e a sua esposa, determinam que “agora é o momento”. Muitos kimbanguistas estão a preparar-se, quer do ponto de vista económico, quer do ponto de vista espiritual, para o regresso. Embora o retorno seja efetivamente difícil de abarcar, uma vez que tende a surgir mais como algo cujos contornos nos remetem para dimensões mais escatológicas do que factuais (enquanto projeto histórico), para os kimbanguistas em Portugal, em qualquer um dos registos, a exumação de Mamá Mwilu e a sua reunificação com Kimbangu constituem um momento extraordinário que contém em si sentidos ocultos no que concerne a ocasiões que têm vindo a ser experienciadas e que, em última instância, constituem sinais de que o futuro messiânico prometido por Kimbangu se avista num horizonte próximo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADOGAME, Afe. Globalization and African new religious movements in Europe. In: KALU, Ogbu U.; LOW, Alaine (orgs.). *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2008.

AMADIUME, Ifi. *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. Londres e Nova York: Zed Books Ltd., 1997.

CATON, Steven C. “Anger be now thy song”: the anthropology of an event. *Occasional Papers of the School of Social Science (Paper 5)*. Princeton, NJ: Institute for Advanced Study, 1999.

ENGELKE, Matthew. Discontinuity and the discourse of conversion. *Journal of Religion in Africa*, 34 (1-2), p. 82-109, 2004.

\_\_\_\_\_. Past Pentecostalism: Notes on rupture, realignment, and everyday life in Pentecostal and African independent churches. *Africa*, 80 (2), p. 177-199, 2010.

FOGELSON, Raymond D. The ethnohistory of events and non-events. *Ethnohistory*, 36, p. 133-147, 1989.

GAMPIOT, Aurélien M. *Les Kimbanguistes en France: expression messianique d'une Église afro-chrétienne en contexte migratoire*. Paris: L'Harmattan, 2010.

GARBIN, David. Embodied spirit(s) and charismatic power among Congolese migrants in London. In: DAWSON, A. (org.). *Summoning the Spirits: Possession and Invocation in Contemporary Religion*. Nova York: IB Tauris, 2010a.

\_\_\_\_\_. Symbolic geographies of the sacred: diasporic territorialisation and charismatic power in a transnational Congolese prophetic church. In: HÜWELMEIER, G.; KRAUSE, K. (orgs.). *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*. Londres: Routledge, 2010b.

GLUCKMAN, Max. Analysis of a social situation in modern Zululand. *Bantu Studies*, 14 (1), 1940.

HOFFMAN, Danny; LUBKEMANN, Stephen C. Warscape ethnography in West Africa and the anthropology of “events”. *Anthropological Quarterly*, 78 (2), p. 315-327, 2005.

KAYONGO, Léon N. Kimbanguism: its present Christian doctrine and the Problems raised by it. *Echange*, 34 (3), p. 135-155, 2005.

KNIBBE, Kim. "We did not come here as tenants, but as landlords": Nigerian Pentecostals and the power of maps. *African Diaspora*, 2, p. 133-158, 2009.

MÉLICE, Anne. Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC: entre apolitisme et conception théologico-politique. *Civilisations*, LVIII (2), p. 59-79, 2009.

\_\_\_\_\_. La désobéissance civile des Kimbanguistes et la violence coloniale au Congo belge. *Les Temps Modernes*, 658-659, p. 218-250, 2010.

MEYER, Birgit. Make a Complete Break with the Past. Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse. In: WERBNER, R. (org.). *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. Londres: Zed Books, 1998.

MORAN, Mary H. Time and place in the anthropology of events: a diaspora perspective on the Liberian transition. *Anthropological Quarterly*, 78 (2) 457-464, 2005.

OLOFINJANA, Israel. *Reverse in Ministry and Missions: Africans in the Dark Continent of Europe*. Milton Keynes: AuthorHouse, 2010.

RICHARDS, Audrey I. Some types of family structure amongst the central Bantu. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, D. (orgs.). *African Systems of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

ROBBINS, Joel. Continuity thinking and the problem of a Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 48 (1), p. 5-38, 2007.

SAHLINS, Marshal. The return of the event. In: BIERSACK, A. (org.). *Clio in Oceania*. Chicago: Chicago University Press, 1991. p. 37-99.

SANTOS, Joana. *Religião no feminino: experiências da mulher "kimbanguista" em Portugal*. Dissertação (Mestrado em Globalização, Migrações e Multiculturalismo) – ISCTE, Lisboa, 2010.

SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy; VIEGAS, Fátima. La guerre dans la paix: ethnicité et angolité dans l'Église kimbanguiste de Luanda. *Politique africaine*, 110, p. 84-101, 2008.

SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy. Prophetic diasporas: moving religion across the Lusophone Atlantic. *African Diaspora*, 2, p. 52-72, 2009.

SARRÓ, Ramon; MÉLICE, Anne. Kongo and Lisbon: The Dialectics of "centre" and "periphery" in the Kimbanguist Church. In: FANCELLO, S.; MARY, A. (orgs.). *Chrétiens africains en Europe: prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Paris: Karthala, 2010. p. 43-67.

TER HAAR, Gerrie. The African diaspora in Europe: some important themes and issues. In: \_\_\_\_ (org.). *Strangers and Sojourners: Religious Communities in the Diaspora*. Leuven: Peeters, 1998.

TURNER, Victor. Passages, margins and poverty: religious symbols of communitas. *Worship*, 46, p. 390-412; 482-494, 1972.



# O Refluxo da Diáspora Africana em Perspectiva: Angola, Benim, Togo, Nigéria, Gana, Libéria e Serra Leoa

Milton Guran



Figura 1. Celebração do Nosso Senhor do Bonfim. Porto Novo. 1995. Foto: Milton Guran.

O retorno de africanos da dita diáspora das Américas ao continente de origem intensificou-se durante todo o século XIX, seja de modo espontâneo ou pressionado por ações de Estado ou da sociedade civil dos diversos países envolvidos. Esse retorno, cujas consequências muitas vezes trágicas têm seus efeitos até hoje, se deu principalmente em direção a Angola, Benim, Togo, Nigéria, Gana e Libéria. A esses países podemos acrescentar a Serra Leoa, que está dentro da mesma problemática, pois recebeu também africanos que foram vítimas do comércio de escravos e que se tornaram atores de primeiro plano da vida econômica e política do país. Este movimento de retorno rumo às origens continua a se fazer sentir no século XX, como exemplifica o movimento rastafari e, de certa maneira, ecoa ainda nos nossos dias.

É a partir da contextualização desses diversos processos de reintegração de antigos escravos nos países mencionados que apresentamos a especificidade do caso dos Agudás do Benim e seu papel na sociedade da atual República do Benim.

A história da humanidade é, sobretudo, a história da mistura (*brassage*) de diferentes culturas, e cada cultura, por sua vez, é o resultado da mistura de outras



culturas. Esse processo se dá no campo da memória, onde se trabalha a interculturalidade propriamente dita, e no campo da política, onde cada parte aparece negociando a sua própria sobrevivência. Por isso é um processo submetido a tensões na busca de acordos e acomodações que permitam o estabelecimento de um denominador comum que caucione a convivência mútua e sinalize para objetivos sociais comuns.

É justamente no campo da memória que se situa o principal *enjeux* da integração dos africanos da diáspora, seja no continente americano, na luta por uma cidadania plena e seus correpondentes direitos civis, seja no continente africano, em busca de uma inserção nas sociedades locais que garanta aos retornados esses mesmos direitos. Isto porque o que legitima o pertencimento de qualquer um a um determinado grupo social e ao seu território é a memória comum dos seus membros, que aponta quem somos « nós » e quem é « o outro ». Em todas as situações que têm sido obrigados a viver, os africanos da diáspora, ao perderem a sua cidadania e o seu pertencimento às sociedades de origem, passam a ser considerados como « o outro ».

O retorno ao continente africano se deu em várias situações e pelos mais variados motivos no século XIX, quando a escravatura ainda era o esteio de boa parte da economia das Américas, atravessou o século passado e ainda sobrevive nos nossos dias. A mais recente manifestação nesse sentido partiu do presidente do Senegal, Abdoulaye Wade, em reação à tragédia que se abateu recentemente sobre a República do Haiti. **De fato, Wade se propôs a destinar terras para incentivar o 'retorno' dos haitianos.** Precisando que eles não tinham escolhido ir para aquela ilha e que aquela não seria a primeira vez que antigos escravos ou seus descendentes seriam levados de volta à África, Wade pretendeu 'reconhecer o direito' dos haitianos de 'voltar à terra dos seus ancestrais'.<sup>1</sup> A essa força simbólica, no entanto, não corresponde mais nenhum respaldo político, tanto que Wade, sob severas críticas do próprio povo senegalês, volta atrás na sua proposta dois dias depois de apresentá-la.<sup>2</sup>

Em todo movimento de retorno de antigos escravos e seus descendentes aparece como motivação principal ou subjacente a superação do estigma social, político e econômico da escravidão, presente também nos propósitos do presidente Wade. Foi assim no século XIX nas grandes ações de Estado ou de setores organizados das sociedades escravocratas – como em Serra Leoa e Libéria – e nos movimentos mais ou menos espontâneos de retorno de africanos libertos do Brasil e do Caribe que

1 Jeune Afrique, 17/01/2010. Disponível em: [www.jeuneafrique.com](http://www.jeuneafrique.com). Acessado em: 18/05/2010.

2 Radio Netherlands Worldwide, 19/01/2010. Disponível em: [www.rnw.nl/africa](http://www.rnw.nl/africa). Acessado em: 18/05/2010.





buscaram refazer suas vidas em Angola ou na chamada Costa da Mina. Aparece ainda no discurso de Marcus Garvey, o grande teórico do retorno no século XX, e também, de certa maneira, no movimento rastafari.

Acredito que tenha saído do Brasil – hoje o país de maior população negra no mundo depois da Nigéria – o mais importante contingente de africanos retornados, a despeito do impacto político do estabelecimento de afro-americanos na Libéria. Ao longo do século XIX e até o começo do século XX, um contingente significativo de ex-escravos retornou principalmente à Angola e à região da Costa da Mina, partindo na sua maior parte de Salvador mas também da cidade do Rio de Janeiro (LIMA, 2008).

Em Luanda e Cabinda os retornados se diluíram rapidamente nas populações locais, já bastante próximas política e culturalmente do Brasil. Na região da Nigéria, Benin e Togo atuais, porém, mantiveram-se socialmente diferenciados e são até hoje conhecidos como os *agudás*. O mesmo se deu em Gana com antigos escravos no Brasil que primeiramente foram para a Nigéria e depois se estabeleceram em Accra, constituindo-se no povo *Tabon*.

Em vista destas questões, este texto focaliza a maneira exemplar através da qual os *agudás* do Benim – o país de base para este estudo – e seus descendentes utilizaram a memória do tempo vivido em escravidão para fazer uma espécie de bricolagem de culturas, que lhes permitiu construir uma nova identidade social associando-se aos antigos traficantes brasileiros estabelecidos na região. Paradoxalmente, esta dinâmica lhes possibilitou operar, como cidadãos de plenos direitos, na vida social e econômica das sociedades que os haviam excluído anteriormente. Conhecidos como *agudás* ou « brasileiros », vêm desempenhando, do século XIX aos nossos dias, um papel destacado na vida econômica e política da região, principalmente no Benim, cujo caso é aqui exposto no contexto mais ampliado da problemática colocada pelo retorno de antigos escravos ao continente africano e a sua assimilação pelas sociedades que os recebem.

Assim sendo, é a partir da contextualização desse processo de reintegração dos antigos escravos nos diferentes países mencionados no título deste artigo que a nossa reflexão se desenvolve, apoiada em uma pesquisa de campo que apresenta o diálogo entre a cultura de origem brasileira adotada pelos ancestrais dos *agudás* de hoje e as diferentes matrizes culturais encontradas na formação da sociedade beninense de hoje em dia.

Ser *agudá* atualmente no Benim é compartilhar uma memória comum relativa a um conjunto de realizações e a uma maneira de ser “à brasileira”. Para melhor compreender esta situação, podemos dividir o processo de construção desta identidade social em três períodos sucessivos.





O primeiro começa no momento em que a presença dos negreiros brasileiros na Costa se torna mais forte, a partir do começo do século XIX. O tráfico de escravos era então proibido e os baianos tudo fizeram para assegurá-lo alguns anos mais. Estes traficantes e comerciantes brasileiros eram brancos que viviam à sua maneira e que se casaram com mulheres nativas. Eles mantinham relações comerciais e políticas com os autóctones, que eram de certo modo assimilados por meio do casamento. Eles não eram muito numerosos, apesar da sua grande importância econômica e política. Fizeram fortuna e viviam segundo sua própria cultura. “Eles mandavam vir suas roupas da França ou do Brasil” – nos conta a Sra. Amélia Sossah, *née* Olympio – a propósito de seus ancestrais. “Eles se vestiam como os brancos, eles comiam na mesa como brancos, sua louça, tudo vinha do Brasil”.<sup>3</sup> Eles eram brancos em uma sociedade negra, os filhos mestiços eram semelhantes a seus pais como quaisquer outros, e se chamavam todos e eram por todos chamados de *agudás*, designação que remontava já há várias gerações.

Um segundo momento é o da chegada maciça dos antigos escravos, a partir de 1835. Eles serão entre 7.000 e 8.000 a retornar do Brasil para se instalarem na região. Eles eram negros, mas tinham “maneiras de branco”. Eles discriminavam os autóctones, que consideravam como “selvagens”, assim como eram rejeitados por estes, para quem eles continuavam a ser “escravos”, ou seja, excluídos.

A questão da escravatura, praticamente ausente dos livros escolares e muito frequentemente minimizada nas obras eruditas sobre o antigo reino do Daomé, está sempre presente, entretanto, nas relações sociais e pessoais. De fato, como sublinha C. Meillassoux (1986, p. 107), “a captura (ou a compra que pressupõe a captura) marca os escravos com um estigma inapagável”. O tráfico na região foi, inclusive, o motor da economia durante séculos, e a escravatura sempre fora uma instituição entre todos os povos envolvidos. Não é de estranhar, portanto, que a discriminação social a partir da condição de ter sido escravo continue muito presente nas relações dos *agudás* entre si ou com os outros grupos sociais.

Todos os “brasileiros” que interroguei ao longo da minha pesquisa afirmaram ter sido apontados e chamados de “escravos” em várias situações da vida cotidiana. É praticamente a regra na escola e no mercado. No domínio da vida privada, pelo contrário, explica o historiador François de Medeiros, “há um acordo tácito para não se falar jamais de ascendência escrava”.<sup>4</sup> É justamente este acordo, que tem servido para consolidar a unidade dos “brasileiros” desde o início da construção da sua nova identidade étnica, que corre o risco de se romper com disputas

3 Entrevista com Amélia Sossah, 9 de junho de 1995, em Lomé.

4 Entrevista com François de Medeiros, 28 de junho de 1996, em Paris.





como a que opunha, em 1996, a família Martins e o Sr. Lucien Avyt Domingos. Vale notar que o estigma da escravatura deve ter um peso bem maior do que aparenta na sociedade beninense, haja vista a maneira como Dom Isidore atacou o problema no seio de sua própria família.

Os antigos escravos que retornaram tinham diferentes origens étnicas e só estavam unidos pelo passado comum vivido no Brasil. Em outras palavras, o que os ligava era a *memória* partilhada de uma experiência social vivida. Esta memória se traduzia por uma prática de vida, uma maneira de ser e, sobretudo, por uma qualificação profissional de acordo com os novos parâmetros culturais e econômicos europeus que se impunham cada vez mais no país. Eles usavam sobrenomes de branco e tinham como modelo a cultura dos brancos adquirida no Brasil. Essa cultura foi um grande trunfo e lhes permitiu associarem-se aos negreiros baianos nas atividades econômicas mais modernas. Estas atividades, primeiramente baseadas no tráfico de escravos, evoluíram rumo a um comércio internacional e local mais variado, bem como à produção e à **exploração de recursos locais**, como o óleo de palma ou dendê.

Para o conjunto da sociedade, eles tinham “maneiras de branco”, eles se diziam católicos e falavam português. Seu número – aumentado pelos escravos nativos a seu serviço – foi se tornando mais expressivo e, em consequência, eles foram adquirindo progressivamente um peso maior na demografia da região. Eles formavam entre si uma comunidade, na qual os primeiros brancos e seus descendentes mestiços eram uma espécie de elite. Durante a segunda metade do século XIX, eles constituíram uma sociedade à parte, basicamente endogâmica,<sup>5</sup> e construíram uma identidade social assimilada à dos primeiros brasileiros. Esta identidade se reproduzia também por meio da religião – eles eram basicamente católicos, apesar da mistura com os cultos vodus – e da instrução escolar. Eles criaram escolas onde todas as crianças, meninos e meninas, aprendiam a ler e a escrever em português, como observou o padre Borghero, da Missão Africana de Lyon, enquanto os súditos de Abomé eram proibidos de frequentar as salas.

Os agudás – nesse tempo compostos pelos descendentes de negreiros, pelos escravos retornados, seus descendentes e seus escravos – estão na origem de praticamente toda a atividade econômica moderna e da penetração da cultura ocidental na região. Aliás, eles representavam na época o futuro, já que a cultura europeia – ou seja, suas “maneiras de branco” – acabou por se impor a todos.

---

5 Elisée Reclus, na sua obra de 1887, observa que “nas famílias de cor (agudá) os casamentos consanguíneos, mesmo entre irmãos e irmãs de mães diferentes, são muito comuns e a opinião não os reprovava” (citado por VERGER, 1953a, p. 12). Entre as 20 filhas de Dom Francisco F. de Souza inventariadas por Souza (1992), 11 se casaram com agudá em primeira ou segunda núpcias. Verificam-se, ainda, vários casos de consanguinidade, a saber: quatro filhos com tios ou primos, três filhos com sobrinhos, sete com irmãos e um caso entre pai e filha.





Se examinarmos mais de perto a cultura agudá desse segundo momento, verificaremos que ela é diferente daquela dos primeiros brasileiros. Ela é diversa em si, mas é sobretudo a sua função social que muda. Os negreiros baianos eram brancos, portanto, naturalmente diferentes dos nativos, de modo que eles tinham um lugar próprio na sociedade autóctone. Este lugar era assegurado pela sua aliança econômica com o rei do Daomé e expresso simbolicamente pelo papel do Chachá e de outros cabeças brasileiros na estrutura de poder em exercício.

Os antigos escravos retornados, ao contrário, foram obrigados a inventar um lugar para si nesta sociedade que não os aceitava. Para ela, eles eram ao mesmo tempo aqueles que já tinham sido expulsos – vendidos como escravos – e estrangeiros, já que, ainda por cima, voltaram completamente diferentes, com “maneiras de branco”. A construção de uma nova identidade social a partir da *memória do tempo vivido* no Brasil foi para eles o meio de se inserirem nesta sociedade, no mesmo lugar que já tinha sido estabelecido para os brancos.

Entre os brasileiros estabelecidos na África Ocidental, Francisco Félix de Souza, nascido na Bahia em 1754, filho de pai português e mãe indígena (SOUZA, 1992, p. 25; TURNER, 1975, p. 89), merece especial atenção devido ao imenso poder que exerceu sobre toda a antiga Costa dos Escravos na primeira metade do século XIX.<sup>6</sup> Ele chegou à África provavelmente por volta de 1788, tendo vivido em Uidá, Badagri e Anecho (HAZOUÉMÉ, 1937, p. 28). Nestas três cidades encontramos até hoje bairros fundados por ele, todos chamados *Adjido*, transformação da expressão “Deus me ajudou”, sendo que em uma quarta cidade onde ele também teve negócios, Agué, o bairro Adjido é o mais antigo, e considerado como a origem da cidade (AGBANON II, 1991; SOUZA, 1992, p. 35 e seg.).

Escrivão que mais tarde se tornou o responsável pelo Forte São João Baptista da Ajuda durante vários anos, Francisco F. de Souza já era um importante traficante de escravos, instalado em Anecho, quando o rei daomeano Adandozan determinou a sua prisão por causa de uma disputa de dinheiro. “Eu gostaria muito de saber o que tens na cabeça que te dá tanta audácia”, teria dito o rei, dirigindo-se ao traficante que lhe cobrava uma dívida, segundo Paul Hazoumé (1937, p. 28). “Como acredito que seja pela cor da tua pele que tu te arrogas a afrontar o Ídolo dos Daomeanos, eu saberei te obrigar a me venerar”, teria falado Adandozan, que

---

6 D. Francisco é referência obrigatória em todos os livros e artigos sobre a história do tráfico negreiro ou sobre o antigo reino do Daomé, principalmente em: ALMEIDA PRADO (1954); COSTA E SILVA 1989a, 1994); HAZOUÉMÉ (1937); SOUZA (1992); TURNER (1975) e VERGER (1968). Existe também um romance biográfico baseado na sua pessoa, *The vice-roy of Ouidah*, de Bruce Chatwin (Londres: Jonathan Cape Ltda., 1980), que inspirou o filme *Cobra Verde*, de Werner Herzog, e uma biografia intitulada *Francisco Felix de Souza, mercador de escravos*, de autoria de Alberto da Costa e Silva (2004). No carnaval de 1984, a história de D. Francisco foi enredo do Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo do Rio de Janeiro, com o título de “O Xaxá de Ajudá e a rainha mina do Maranhão”.





determinou que ele fosse mergulhado em um grande tonel de índigo várias vezes por dia, quatro a cinco vezes por lua, até que a sua pele ficasse escura. Ainda na prisão, porém, o baiano fez um pacto de sangue com o príncipe Gakpé, irmão mais jovem do rei, que o ajudou a fugir em troca do seu apoio para destituir o rei.<sup>7</sup> O príncipe Gakpé, depois do bem-sucedido golpe de Estado, assumiu a coroa com o nome de Guêzo, e consagrou seu irmão de sangue vice-rei de Uidá, com o título de Chachá e o direito de monopólio sobre todo o tráfico de escravos no reino do Daomé (DJIVO, 1977, p. 23-4; HAZOUMÉ, 1937, p. 28-32).

Com este título de Chachá, Francisco Félix de Souza foi, por várias décadas, o todo poderoso senhor de Uidá, desde então o mais importante entreposto de tráfico negreiro na região. Foi nesta condição de vice-rei que ele se transformou, ao longo da sua estada de mais de meio século na África, no “maior traficante de escravos de todos os tempos” (VERGER, 1992, p. 85) e “abriu o reino do Daomé, através do porto de Uidá, às potencialidades e aos perigos do mundo exterior” (TURNER, 1975, p. 97). A contribuição de Dom Francisco à economia e à política do reino do Daomé é, aliás, amplamente reconhecida até hoje, tanto que praticamente as mesmas palavras de Turner me foram ditas pessoalmente pelo chefe dos cultos voduns da corte de Abomé, o Adjaho, título ligado às antigas funções de ministro do interior na corte daomeana.<sup>8</sup>

O melhor estudo de época publicado sobre Dom Francisco, sempre segundo Verger (1968, p. 463), é o de Sir Henry Huntley, comandante da fragata inglesa *The Tinette*, que patrulhou a Costa entre 1831 e 1837.<sup>9</sup> Ele afirma que Francisco Félix de Souza começou a traficar escravos quando ainda era comandante do forte português, por volta de 1807, com o objetivo de garantir a manutenção do estabelecimento, que se encontrava completamente abandonado pela metrópole. “Ele conduzia todas as suas transações com uma integridade tão inflexível e incontestável que foi logo reconhecido como intermediário para todas as transações comerciais do lugar”, testemunha Sir Huntley. Autores mais recentes parecem compartilhar das mesmas impressões, como o já citado Almeida Prado (1954, p. 209), que sublinha

---

7 O pacto de sangue era revestido de um caráter absolutamente sagrado no antigo reino do Daomé. Paul Hazoumé, na sua obra clássica sobre a matéria, explica que o pacto de sangue – alê ou odun-nou-nou em fom – “estabelece três coisas tidas como certas: o espírito de solidariedade (para o bem ou para o mal), uma confiança ilimitada entre os contratantes e, por fim, uma discrição total quanto às confidências feitas no âmbito do pacto de sangue, que castiga infalivelmente os perjuros” (1937, p. 3).

8 Entrevista com Adjaho, com a participação de Gabin Djimasse, em Abomé, 14 de fevereiro de 1996.

9 *Seven Years' Service on the Slave Coast of Africa* (1850).





que ele continuava mantendo o Forte São João Baptista por causa da capela onde os católicos podiam praticar o seu culto, [e] que seus escravos eram considerados como os mais felizes da Costa, com melhor tratamento, alojamento e condição de vida que os daomeanos livres.

E acrescenta ainda (p. 208), baseado em autores da época, que “ele enviava frequentemente seus escravos para tumultuar as execuções de criminosos na fogueira ou em outros suplícios”, como um ato de protesto. Turner (1975, p. 91), por sua vez, assinala que, quando o futuro Chachá se mudou de Anecho para Uidá, a pedido do rei Guêzo, por volta de 1820, deixou atrás de si uma verdadeira comunidade brasileira, composta dos filhos que ele tinha reconhecido, bem como empregados domésticos e escravos a quem ele concedeu o sobrenome De Souza.

A elevação de D. Francisco Félix de Souza às funções de vice-rei de Uidá foi fundamental para a economia e a política do reino fom, mas sobretudo levou a uma progressiva redefinição dos direitos e do papel social dos brancos residentes na Costa. Desde a conquista do reino huéda e consequente submissão de Uidá pelo rei Agadja em 1727, os brancos encontravam-se sob a autoridade e o controle direto do governador desta cidade, chamado Yevogan (*Yevo*, branco, e *gan*, chefe). Logo no começo do reino de Guêzo, porém, os poderes do Yevogan foram restringidos e os brancos foram colocados sob a proteção do Chachá (HAZOUÉM, 1937, p. 31). Autores da época atestam, aliás, “a inesgotável generosidade com que Francisco Félix socorria os brasileiros e os portugueses”, segundo Almeida Prado (1954, p. 209), que cita ainda um viajante inglês que assegura que, “sem a sua intervenção junto ao rei, não haveria lá muita segurança para os brancos no Daomé”.

De Souza, além de sustentar a economia da região e sobretudo garantir o funcionamento da máquina de guerra do reino, era irmão de sangue do rei, seu *alter ego*. Edouard Foa, na sua obra de 1895, relata que, “sendo amigo do rei, seu poder se tornou ilimitado; ele obteve o monopólio do tráfico e do comércio atacadista em Uidá; ele era o verdadeiro rei do Daomé” (citado por VERGER, 1953a, p. 34). Um século e meio depois da sua morte ainda se diz em Abomé que “Guêzo comia no mesmo prato que o Chachá, eles bebiam no mesmo copo”.<sup>10</sup>

Parece evidente que o pacto de sangue entre o rei e o negreiro, dadas as circunstâncias em que se deu, era antes de tudo um pacto político e comercial,

---

<sup>10</sup> Entrevista com o príncipe Dah Ahouissoukpè, vice-presidente do CAFRA (Conselho de Administração da Família Real de Abomé), em Abomé, 15 de fevereiro de 1996, com a participação de Gabin Djimasse, que foi igualmente o tradutor.





com toda as consequências sociais daí decorrentes. Desta forma, os brancos em geral deixaram de ser simples estrangeiros para se integrarem formalmente ao pacto social e político do reinado de Guêzo, com um papel de primeira grandeza na estratégia do poder. Como destaca Sinou (1995, p. 118), “a força do rei Guêzo e do seu reino se apoiava paradoxalmente sobre um grupo econômico novo, em detrimento da aristocracia tradicional, grupo este que acabará por facilitar mais tarde a instalação dos ocidentais”. Mitô Chachá Adjnakou,<sup>11</sup> o representante deste novo grupo, era então o pivô da política de abertura do reino fôm ao mundo ocidental e da sua afirmação como potência hegemônica na região.

Foi nesta condição que o traficante baiano obteve do rei Guêzo a concessão de terras em Uidá e em outras províncias do reino, embora o acesso a terra fosse vedado aos estrangeiros. Este fato foi de importância capital para a instalação dos brancos e a constituição de uma verdadeira comunidade brasileira na Costa. Isto permitiu aos antigos escravos retornados do Brasil obterem terras eles também, *uma vez que eles foram considerados como agudás* e, desta forma, terem podido contribuir decisivamente para o desenvolvimento da agricultura no país (cf. TURNER, 1975, p. 137). O pacto social, simbolicamente representado pela existência de um Chachá, concorreu de forma determinante tanto para dar um mínimo de segurança aos brancos e aos ex-escravos retornados – em suma, à comunidade agudá – como para assegurar a estabilidade indispensável às suas atividades econômicas.

Cornevin (1981, p. 272) reconhece, embora sem levar em consideração todos os diferentes aspectos da questão com os respectivos atores sociais, que “o Chachá Adjnakou constitui verdadeiramente um traço de união entre o período dos negreiros e o da instalação europeia no século XIX”. O papel dos “brasileiros” na transformação radical desta região da África foi destacado sem meias palavras por Gilberto Freyre (1990, p. 119), que sublinhou

o aspecto econômico da revolução cultural ocasionada na África pela presença do africano “brasileiro”, que não deve ser absolutamente esquecido. Ele marca o vago mais significativo começo de uma burguesia capitalista africana em uma região do mundo então ainda virgem de burguesia e de capitalismo autóctone.

11 Mitô, “nosso pai” em fôm, Adjnakou, o elefante, era um dos cognomes do Chachá. Segundo a lenda, o rei Guêzo teria levado seu amigo para visitar o rei deposto, Adandozan, que ao ver seu velho inimigo teve um acesso de cólera. “A hiena nada pode contra o elefante”, teria dito Guêzo, consignando assim o apelido. O rei, aliás, deu vários outros cognomes ao Chachá, todos prestigiosos aos olhos dos seus súditos, como Agossu, “o sapo”, para destacar sua invencibilidade: “o sapo não se afoga jamais”, diz um provérbio fôm. Zo bô nu ko tô – “aquele que seca a argila com o fogo” – por sua vez, é uma espécie de cognome criado em alusão à maneira como ele teria feito secar as paredes da sua casa em Uidá (cf. SOUZA, 1992, p. 21, 41; CORNEVIN, 1981, p. 270).





Embora a residência principal de Dom Francisco em Uidá tenha desaparecido, várias construções que faziam parte da “agradável e vasta habitação” a que se referiu o Capitão Canot resistiram ao tempo e são ainda habitadas pela família De Souza. Em frente à sua concessão, chamada Singbomey, Dom Francisco instalou seus escravos e as famílias aliadas. É o “Quartier Brésil”, até hoje sob a influência direta dos descendentes dos seus 63 filhos reconhecidos e batizados (SOUZA, 1992, p. 109).<sup>12</sup>

Ao que tudo indica, Dom Francisco teve uma descendência bem mais vasta – fala-se de 80 filhos homens – embora não se conheça nem o número nem os nomes de todas as suas esposas. Seus primeiros casamentos conhecidos, entretanto, são bastante reveladores da sua estratégia para ser aceito pelos chefetes locais. Estabelecido primeiramente em Anecho, ele conquistou prestígio e poder ao se casar sucessivamente com duas princesas do reino Guin, Djidjiabu, mãe de Isidoro Félix, e Ahossi, mãe de Ignácio Félix, Antônio Kuaku Adekpeti, Ayavavi Félix e Ambavi Félix de Souza (VERGER, 1953a, p. 42; AGBANON II, 1991, p. 47).<sup>13</sup> Ainda nesta cidade, Dom Francisco teria tido também inúmeros filhos com outras mulheres do país, todos devidamente reconhecidos, e que formavam já uma pequena comunidade “brasileira” quando ele partiu para Uidá, por volta de 1820 (TURNER, 1975).

Prova irrefutável do prestígio e da importância política de Francisco Félix de Souza no reino do Daomé foram as homenagens a ele prestadas pelo rei por ocasião de sua morte, aos 94 anos de idade. Tão logo recebeu a notícia do falecimento do seu amigo, ocorrido na terça-feira, 8 de maio de 1849, Guêzo enviou a Uidá dois de seus filhos, à frente de um destacamento de 80 amazonas, para realizar as cerimônias tradicionais. Para tanto, doou ainda 51 *pagnes*<sup>14</sup> à família, um para cada filho do Chachá ainda vivo, e mais sete pessoas para serem sacrificadas em honra do vice-rei, conforme exigia sua posição. Sob a alegação de que seu pai era branco, Isidoro, o mais velho da família e futuro Chachá II, houve por bem recusar o sacrifício (VERGER, 1968, p. 467). Entretanto, segundo outras versões, um rapaz e uma moça teriam sido efetivamente decapitados e

12 Cabe até hoje ao chefe da família De Souza presidir o “tribunal familiar” que delibera sobre as disputas no “Quartier Brésil”, atualmente com cerca de 15.000 habitantes. O “tribunal familiar” é uma instituição tradicional do país, que na prática julga, em primeira instância, todas as disputas que não envolvam crimes.

13 Verger (1953a), na legenda da figura 2, que representa Ahossi, apresenta-a como a primeira esposa de Dom Francisco, conforme a inscrição do próprio desenho. Trata-se certamente de um equívoco, uma vez que no mesmo texto (p. 42), ele apresenta com mais precisão a genealogia das duas princesas, afirmando que “Djidjiabu era a tia-avó de Ahossi, que é a mãe de Isidoro, o primogênito de Dom Francisco”, que o sucedeu como Chachá II. Sabemos, por outro lado, através do depoimento de Agbanon II (1991), que Djidjiabu morreu logo depois do nascimento do seu filho Isidoro, que não chegou a conhecer a sua mãe. Todas as honras e as funções inerentes à primeira esposa passaram então a Ahossi, o que explica certamente a inscrição no desenho que a representa.

14 Corte de tecido do país, conhecido no Brasil como “pano da Costa”.





inunados juntamente com o todo poderoso senhor de Uidah, ao mesmo tempo em que três homens foram sacrificados em sua honra na praia (FORBES citado por CANNOT, 1993[1853]).<sup>15</sup> Os funerais duraram vários meses, e foram organizados por Domingos José Martins, outro grande traficante brasileiro que tinha se estabelecido em Uidá sob a proteção do Chachá, ao qual sucedeu como o mais importante traficante de escravos da região (ROSS, 1965, p. 83).

Um século depois da execução de Julião, seu neto compareceu diante da corte de Abomé, em 5 de outubro de 1995, para ser apresentado ao neto do rei Glélé como aquele que a família designara como Chachá. O reencontro teve lugar no palácio privado do rei Agoli-Agbo Dédjahagni, nos arredores da antiga capital fom.

A delegação de Uidá era composta por uma quinzena de pessoas, entre as quais Marcelin de Souza, Noël Feliciano, um representante do ramo do Togo, e as tassinons. Chegaram todos às 10h45, precedidos por uma equipe da televisão estatal beninense, que registrou tudo. O Chachá, endomingado em uma suntuosa vestimenta iorubana, e seus acompanhantes, vestidos à europeia, esperaram em pleno sol diante da casa do rei até as 11h10, quando um ministro do rei chegou para encaminhá-los. Eles foram recebidos em um salão mobiliado com um sofá para o rei, outro para os convidados principais e várias poltronas, dispostas em semicírculo, para os demais presentes. Dois ministros do rei tomaram lugar sobre esteiras diante do sofá real, e o restante do séquito do Chachá foi colocado ao fundo da sala, ao lado da imprensa. O salão é amplo e luxuoso para os padrões locais, e a decoração e os móveis são distribuídos como nas casas abastadas no Benim. As paredes são pintadas em azul celeste, decoradas com várias fotografias mostrando o rei em diversas situações e o papa João Paulo II, além de um tradicional tecido com apliques representando os reis de Abomé, oito calendários publicitários e uma estatueta da Virgem católica, pendurada bem acima do sofá do rei.

Agoli-Agbo fez sua entrada solene acompanhado de várias mulheres, que se sentaram no chão, a seus pés. Vestido com um grande *pagne* passando pelo ombro, com o boné tradicional em forma de calota, ele trazia uma corrente de ouro em volta do pescoço, um bracelete e o filtro de nariz feito de prata, que constitui a marca dos reis de Abomé desde o sucessor de Behanzin. Depois da chegada do rei, quando todos já se tinham instalado, as mulheres do rei ofereceram um recipiente cheio d'água ao Chachá. Ele bebeu um gole e passou-o a Marcelin, Noël Feliciano e Generosa de Souza, Sagboram de casada, a tassinon que estava a seu lado no sofá. Outros recipientes d'água circularam por toda a assistência. A seguir, as mulheres do rei distribuíram copos e serviram refrigerantes, cervejas e outras bebidas alcoólicas. Depois disso, um ministro do rei, que fazia

---

<sup>15</sup> Relato do comandante F. E. Forbes, da Marinha britânica, na sua obra *Dahomey and Dahomans*, que coincide com o que reza a tradição da família.





o intermediário entre o rei e a delegação do Chachá, prosternou-se e bateu várias vezes com as mãos no chão. Falando em francês, ele disse:

O rei de Abomé me encarrega de dar as boas-vindas a todos os descendentes da família De Souza aqui presentes, bem como aos seus amigos que os acompanham. E me encarrega de elevar os nossos copos em intenção à saúde e à prosperidade das duas famílias, a família real de Abomé e a família De Souza, à saúde dos amigos do rei Guêzo e do Chachá.

O rei, então, tomou a palavra, em fom:<sup>16</sup>

O amigo, quando não vê o amigo, isso não é uma boa coisa. Agora que o amigo veio, vamos começar boas relações e de mãos dadas vamos construir o país em paz.[...]

O Sr. Marcelin e o Chachá, secundados por duas tassinons, ajoelharam-se então diante do rei, e o mais velho dentre os De Souza disse em fom:

Eis aqui aquele que colocaremos sobre o trono de Chachá e que nós conduzimos ao rei para que ele cuide dele, e benza-o. Ele se chama Honoré Feliciano de Souza. É este aqui que colocaremos no trono.

Ele tomou as duas mãos do Honoré e colocou-as entre as do rei. Este murmurou algumas palavras e cuspiu nas mãos do futuro Chachá, que as passou pela cabeça. Neste momento, o rei disse solenemente:

Nada o tocará para fazer-lhe mal.

A família:

Amém!

O rei:

Ele será um rei de paz e de júbilo. Haverá prosperidade para todo mundo. Não haverá maus sinais nem desgraça alguma.

A família:

Amém!

---

<sup>16</sup> Os discursos em fom, nas diferentes cerimônias relativas à entronização do Chachá VIII, foram traduzidos por Simplicio Dako.





O rei:

Nada se destruirá entre as suas mãos. A casa De Souza será construída e prosperará durante o seu reinado.

A família:

Amém!

A delegação de Uidá voltou aos seus lugares e o porta-voz do rei, falando em nome de Marcelin de Souza, disse em fom:

O mais idoso da família De Souza vos saúda, rei e amigo de nosso pai. É por causa dos laços de amizade que unem as duas famílias que nós viemos apresentar aquele que será nosso chefe. Não podemos fazer esta apresentação sem dizer algo. Entre nós chamamos o amigo: “Amigo, vem beber a bebida”. Nós estamos contentes que o rei tenha bendito o nosso chefe. É por isso que damos quatro garrafas de licor: uma garrafa de Dubonnet, para significar que foi o rei Guêzo que me ajudou no seu reino e elevou o meu nome.<sup>17\*</sup> Nós damos uma garrafa de rum Saint-James, duas garrafas de gim Heinneken e um envelope de dinheiro. Tudo isso para saudar o rei pela sua bênção.

O rei:

Eu lhes agradeço. Eles encontrarão centuplicado aquilo que oferecem. O rei Guêzo olhará por eles. [...]

O porta-voz encerra então a audiência:

Sua Majestade Dédjahagni Agoli-Agbo, sucessor dos antigos reis do Daomé, presidente do conselho de administração da Família Real de Abomé, deseja um bom retorno a todos os descendentes da família De Souza, suas famílias aliadas e deseja que as cerimônias de entronização se passem segundo o ritual que eles mesmo conhecem, e que tudo se desenrole em paz. Ele deseja que o dia em que vocês vierem ao Palácio Honmè Songbodji do rei Guêzo para receber as distinções que são ligadas a esta função na corte dos reis de Abomé, que esta data seja comunicada o mais rápido possível à corte para que tomemos todas as disposições para dar a este acontecimento a

---

17 \*Nota do tradutor: “Dubonnet” em fom se diz “Asédékon”, que significa “o gato está presente e cuida”.





importância que ele merece. Eu lhes agradeço.

Todo mundo se levanta, e o jornalista da televisão toma a dianteira e pergunta indiretamente ao rei, em fom:

Os amigos, os descendentes do amigo íntimo e jurado do rei Guêzo vieram ver o sucessor do rei Houégbadja para mostrar o *kpoge*. Eles são muito numerosos atualmente e ocupam um bairro ou mais. Eles vieram conhecendo a história, eles tiveram a bênção do rei. Se nós pudéssemos ouvir a voz do rei, isso seria bom.

O rei responde:

É verdade o que você disse. Todos aqueles que estudaram neste país devem saber como era a amizade entre o rei Guêzo e Chachá. Eles sabem também o que diziam o rei Guêzo e o Chachá entre si, isso se canta e se conta. Se as crianças escutarem a história e decidirem perpetuar a tradição, é uma boa coisa. Eles constituem o que os intelectuais chamam de diáspora. Para resolver um assunto hoje em Uidá, não se pode ignorar os De Souza. Se eles dizem que vão continuar a honra que teve seu ancestral no Daomé, é preciso benzê-los para que eles tenham paz em nome do rei Guêzo e dos antigos Chachás. E Singbomey reencontrará sua glória do passado. O novo Chachá unificará a família e haverá paz.

A família diz ainda uma vez “Amém”, antes que o jornalista faça uma última pergunta ao rei:

Eles vieram mostrar o *kpoge*, pode-se dizer que ele está aceito pelo rei?

O rei:

Não se pode mais fazer esta pergunta. Eu já disse e precisei que neste dia nós estaremos com nossos amigos do rei Guêzo e que tudo se fará na alegria.[...]

Através da cerimônia, do ritual, dos propósitos recolhidos, enfim, com a presença do Estado materializada pela televisão, podemos perceber que o objetivo principal de tal acontecimento foi o de fazer do Chachá um personagem de primeira ordem dentre os chefes tradicionais, no mesmo nível que o rei de Abomé. Ele é apresentado como um verdadeiro vulto da história da nação, o que o rei considera como um axioma, visto que “todos aqueles que estudaram” sabem que o Chachá era o amigo do rei Guêzo e os De Souza representam aqueles da





*diáspora*, como dizem os intelectuais. O Chachá não foi um simples agente da “diáspora”, pelo menos no discurso do rei, mas fez parte dela completamente, já que os De Souza a representam. Eles são negreiros e escravos ao mesmo tempo, e este conjunto – a “diáspora” dos intelectuais segundo o rei – é representado pelo Chachá. Esta maneira de ver as coisas coincide com a ideia de “símbolo” colocada por Dom Isidore, bispo de Cotonu. A mensagem passada na ocasião, graças à televisão e fortalecida pelo prestígio que confere tal mídia, ultrapassa Abomé e Uidá para atingir uma repercussão em nível nacional.

O Chachá possui ainda hoje um papel social ativo, porque da mesma maneira que em Abomé não se pode ignorar o rei, segundo ele “em Uidá não se pode ignorar os De Souza”. A palavra de ordem é o respeito à tradição, “não há desordem, tudo é como antigamente”, afirmou Marcelin de Souza em nome da família. A aliança dos “brasileiros” de Uidá com os fons de Abomé está simbolicamente restabelecida: “Agora as relações que existiam entre o Chachá e o rei vão continuar”, declarou o Chachá à televisão.

#### INVESTIDURA

A investidura solene e a entronização do Chachá VIII tiveram lugar em Singbomey, no dia 7 de outubro de 1995, por ocasião da celebração do 241º aniversário do nascimento de Dom Francisco Félix de Souza. As festividades, entretanto, começaram na sexta-feira, 6 de outubro, e prosseguiram até o domingo.

Em 16 de fevereiro de 1996 teve lugar a cerimônia de outorga dos atributos de poder da corte de Abomé ao Mitô Honoré Feliciano Julião de Souza, o Chachá VIII, por Sua Majestade o rei Agoli-Agbo Dedjaragni do Daomé.

A cerimônia foi um verdadeiro diálogo interétnico, que pôs em destaque por contraste, e não por oposição, as duas culturas. Isto aconteceu em um momento político bastante particular e delicado, uma vez que se deu a poucos dias da eleição presidencial. O presidente em fim de mandato, um fom – por sinal casado com uma “brasileira” – originário de uma família aliada à família real, era firmemente apoiado pelo rei de Abomé.<sup>18</sup> Este presidente representava, no quadro político beninense, a corrente política que buscava ampliar as alianças com os estrangeiros e abrir cada vez mais o país para o neoliberalismo econômico preconizado por certos países europeus e pelos Estados Unidos. Por outro lado, seu principal opositor, que finalmente ganhou a eleição, era

---

<sup>18</sup> Trata-se do presidente Nicéphore Soglo, cuja esposa é da família Vieyra. Soglo pertence a uma linhagem de chefes de guerra do antigo reino do Daomé que ostentavam o título de Soglo (ver GLÈLÉ, M. A., 1974, p. 19). O título transformou-se em patronímico quando o uso de sobrenome se impôs no país.





marcado pelos longos anos de um regime contrário a esta corrente econômica, mas radicalmente fechado à cultura tradicional do país.

Uma vez mais, a ampla cobertura da televisão pública, o único canal em operação na época, deu uma dimensão nacional ao acontecimento, o que legitimou de certa maneira esta aliança simbólica entre a cultura tradicional e uma cultura importada, porém bem integrada na história do país.

O Agoou gritou uma vez mais para conseguir silêncio, e declarou

O amigo do rei Guêzo, o Chachá, disse que ele tem alguma coisa a anunciar ao rei. Que ninguém fale. Se ele falar outra língua, um intérprete está presente.

As tassinons de Uidá entoaram as louvações e o Chachá, sempre de pé diante do rei e de seus ministros, sacou um papel e leu em francês:

Honoráveis membros da corte real, senhoras e senhores. Neste dia solene para uma amizade estabelecida desde 1818 por dois homens ilustres, refiro-me ao ilustre rei do Daomé Guêzo e meu ancestral Dom Francisco Félix de Souza, irmão do rei Guêzo, minha alegria é profunda e eu não sei como lhes traduzir os preciosos sentimentos de conforto que atravessam o meu coração. Honorável rei, seu senso agudo da lembrança destes dois homens faz da sua personalidade o homem ideal ao qual toda a família De Souza dirige os sinceros sentimentos de profunda gratidão, bem como a todos os que o cercam. Viva o rei Guêzo, viva a família real de Abomé, viva a família De Souza!

Prosper de Souza dirigiu-se ao microfone e traduziu o discurso em fom. O Chachá entregou o texto ao rei, que lhe apertou a mão pela segunda vez. O rei respondeu por intermédio do Migan Gnigla, que repetiu bem alto as suas palavras:

Vocês ouviram bem o que o amigo do rei Guêzo disse? Eles são amigos desde 1818. Há cento e tantos anos. Aqueles que são amigos assim se compreendem mutuamente. Aquele que está sobre o trono do rei Guêzo compreenderá o amigo do rei.

E, então, ele expressou o que é simbolicamente verdade e, de certa forma, voz corrente no Benim:

O Chachá, que é um branco, compreenderá também o rei de Abomé. O rei falará em francês, língua do branco amigo do rei, e o branco





Chachá vai conhecer também o fom, a língua do rei. É por isso que eu vou lhes falar em fom. Eu saúdo o meu amigo Chachá. Saúdo suas mulheres, seus filhos, amigos, parentes, aliados que vieram aqui neste dia memorável, as tassinons e todo mundo, eu os saúdo. Como disse o amigo do rei Guêzo, este dia é um dia memorável e tão grande que não o esqueceremos jamais. É por isso que devemos ter filhos. Foi em 1818, e é um filho que o relembra hoje. Eles são de uma boa raça. Tão emocionado pela alegria, o Chachá até gaguejou um pouco, e é a mesma coisa do meu lado. Quando se está tomado pela alegria, não se tem nada mais a dizer.

Ao processo de democratização instalado em 1989 no Benim corresponde um movimento de revalorização das chefias tradicionais, bem como dos cultos vodus e demais manifestações religiosas. Um exemplo disto é o festival internacional das artes e das culturas vodus “Ouidah 92”, que teve lugar em janeiro de 1993 (TALL, 1995a, 1995b), e a instituição de um dia nacional do culto vodu, a ser comemorado justamente no mês de janeiro. Como já observamos, a entronização de Honoré de Souza, 26 anos depois da morte do último Chachá, não deixa de se inscrever neste movimento que visa à valorização do peso político dos chefes tradicionais, entre os quais o Chachá.<sup>19</sup>

É neste contexto que podemos compreender a importância das cerimônias públicas muito midiáticas que envolveram a entronização do Chachá VIII. Elas reforçam a *memória das realizações*, ao mesmo tempo em que reafirmam simbolicamente a aliança primitiva que deu aos agudás um lugar na sociedade daomeana, sendo que, ainda por cima, pelo menos para a corte de Abomé, o Chachá é efetivamente considerado como o representante de todos os “brasileiros”. Convém lembrar ainda que tudo isso se passou no momento em que o país vivia uma campanha presidencial muito disputada. O rei de Abomé apoiou o presidente candidato à reeleição, um Soglo casado com uma Vieyra, cuja família assume publicamente a sua origem escrava – como demonstrou o discurso feito pelo ministro Desiré Vieyra. Ora, se Honoré de Souza é o Chachá, ele é antes de tudo o empresário que participou expressivamente das inúmeras obras públicas efetuadas pelo governo Soglo, por ocasião da reunião dos presidentes dos países de expressão francesa em Cotonu, em dezembro de 1995, a dois meses de sua entronização. Ele era, portanto, um homem próximo do poder em exercício, o qual ele também representa, apesar do seu discurso aparentemente apolítico. Desta feita, ele desempenha simbolicamente, por sua vez, o grande papel de

19 Entrevista com Rachida de Souza, 27 de setembro de 1995, em Cotonu.





Dom Francisco Félix de Sousa, o fundador da dinastia, que foi de fato, no seu tempo, o avalista dos agudás junto ao poder real de Abomé.

A análise do processo de construção da identidade étnica dos agudás no Benim nos permite compreender como eles se inscreveram entre os principais atores da transição entre as sociedades tradicionais e a constituição de um Estado “moderno”. É de acordo com esta perspectiva que devemos, na minha opinião, avaliar a amplitude da sua contribuição para os domínios cultural, econômico e social.

O principal aspecto a se destacar é que a bricolagem de uma nova identidade étnica permitiu a inserção social dos antigos escravos retornados na qualidade de *cidadãos de plenos direitos*. Na verdade, essa inserção foi possível, de uma parte, porque a sociedade no seu conjunto estava em processo de evolução no sentido da própria cultura trazida por eles e, de outra, porque a admissão destes excluídos era absolutamente necessária para tornar possível e mais efetiva tal evolução. Os agudás, primeiramente, foram os intermediários entre as sociedades tradicionais e a cultura ocidental, para se tornarem logo os intérpretes dos autóctones junto ao poder colonial e inversamente. Misturados e imbricados com as sociedades tradicionais por meio do casamento, sempre a cavalo entre várias culturas, eles têm desempenhado ainda o papel de intermediários no interior dos diferentes grupos étnicos autóctones, inscrevendo-se sempre como um dos principais atores do processo de construção de um Benim moderno.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGBANON II, F. *Histoire de Petit-Popo et du royaume Guin*. Paris: Karthala, 1991 [1934].

ALMEIDA PRADO, J. F. Les relations de Bahia (Brésil) avec le Dahomey. *Revue d'Histoire des Colonies*, Tomo XLI, p. 167-226, 1954 [1950]. (Traduzido pela *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro).

BOURDIEU, P. (org.). *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1965.

BRAGA, Júlio Santana. Notas sobre o “Quartier Brésil” no Daomé. *Afro-Ásia*, 6-7, 1968.

CANNOT, Theodore. *Confession d'un negrier*. Paris: Payot e Rivages, 1993 [1853].

CASTRO, Yêda Pessoa de. Notícia de uma pesquisa em África. *Afro-Ásia*, 1, 1965.

CORNEVIN, Robert. *La République Populaire du Bénin: Des Origines Dahoméennes à nos jours*. Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1981.

COSTA E SILVA, Alberto. Os sobrados brasileiros de Lagos. In: \_\_\_\_\_. *O vício da África e outros vícios*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1989a, p. 9-12.

\_\_\_\_\_. Os habitantes brasileiros de Lagos. In: \_\_\_\_\_. *O vício da África e outros vícios*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1989b, p. 13-18.

\_\_\_\_\_. As relações entre o Brasil e a África Negra, de 1922 à Primeira Guerra Mundial. In: \_\_\_\_\_. *O vício da África e outros vícios*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1989c. p. 25-65.





- \_\_\_\_\_. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Studia*, 52, p. 195-220, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Um rio chamado Atlântico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: EDUERJ / Ed. Nova Fronteira, 2004.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. *Revista de cultura e política*, 1 (1), 1979.
- \_\_\_\_\_. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985a.
- \_\_\_\_\_. Introdução. In: CUNHA, Mariano Carneiro da. *Da Senzala ao Sobrado*. São Paulo: Nobel / Edusp, 1985b.
- DJIVO, Joseph A. *Guezo: La renovation du Dahomey*. Abidjan: Nouvelles editions africaines, 1997.
- FORBES, F. E. *Dahomey and Dahomans*. Vol. I. Londres, 1851, p. 49.
- FREUND, G. *Photographie et société*. Paris: Seuil, 1974.
- FREYRE, Gilberto. Acontece que são baianos. In: \_\_\_\_\_. *Bahia e baianos*. Salvador: Fundação das Artes / Emp. Gráfica da Bahia, 1990 [1962]. [1. ed. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959].
- GLELE, Maurice A. *Le Danxome: Du pouvoir Aja a la nation Fon*. Paris: Nubia, 1974.
- GOFFMAN, E. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Tomo 1: *La présentation de soi*. Paris: Ed. De Minuit, 1973.
- HUNTLEY, Henry. *Seven Years' Service on the Slave Coast of Africa*. Londres, 1850.
- HAZOU MÉ, Paul. *Le Pacte de Sang au Dahomey*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1937.
- LIMA, Carlos A. M. *Artífices do Rio de Janeiro (1790-1808)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- RASSINOX, Jean. *Dictionnaire Français-Fon*. Saint-Etienne (Fr.): Imprimerie Dumas, 1987.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil – a história do levante dos malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1986].
- RODRIGUES, José Honório. The influence of Africa on Brazil and of Brazil on Africa. *Journal of African History*, III (I), p. 49-67, 1962.
- ROSSI, David A. The career of Domingos Martinez in the Bright of Benin 1933-64. *Journal of African History*, VI (I), p. 79-90, 1965.
- SANVI, Anne-Marie Clementine. *Les métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey 1880-1920*. Dissertação (Mestrado em História) – Université Nationale du Bénin, Cotonu, 1977.
- SINOX, A. *Le Comptoir de Ouidah, une ville Africaine singulière*. Paris: Karthala, 1995.
- SOUZA, Simone de. *La famille De Souza du Bénin-Togo*. Cotonou: Les Editions du Bénin, 1992.
- TALL, Emmanuelle Kadya. Dynamique des cultes voduns et du Christianisme Céleste au sud-Bénin. *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (4), 1995a.
- \_\_\_\_\_. De la démocratie et des cultes voduns au Bénin. *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXV I (137), 1995b.





TURNER, Michel Jerry. *Les Brésiliens – The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*. Tese (Doutorado em História) – Boston University, 1975.

VERGER, Pierre. Influence du Brésil au Golfe du Bénin. *Les Afro-Américains – Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, 27, p. 11-101, 1953a.

\_\_\_\_\_. Le culte des vodun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo? *Les Afro-Américains – Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, 27, p. 157-160, 1953b.

\_\_\_\_\_. *Flux et reflux de la traite de nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIIè. au XIXè. Siècles*. Paris / La Haye: Mouton & Co., 1968.

\_\_\_\_\_. Entretien avec Emmanuel Garrides. *L'Ethnographie*, 109, p. 167-178, 1991.

\_\_\_\_\_. *Os Libertos*. São Paulo: Corrupio, 1992.







# Uso e Abuso do Afro do Brasil na África<sup>1</sup>

Livio Sansone

Como todos os continentes, a África é uma entidade cujas fronteiras e geografia são tão físicas quanto políticas, românticas e morais – um continente, digamos assim, poroso e em fluxo. Isto se nota ainda melhor pelas bordas da África, aquelas partes cuja africanidade é frequentemente contestada, seja na cultura popular, seja nos relatos dos acadêmicos – tanto por serem grupos congenitamente “estranhos” ao continente africano, porque não suficientemente nativos, negros ou autóctones, e por ficarem nas margens geográficas da África, espalhadas no Oceano Atlântico ou Índico (MBEMBE, 2001). A partir destas margens, torna-se evidente que a África é um continente que pode ser entendido e narrado de dentro para fora, mas também de fora para dentro. De fato, se considerarmos as narrativas dos últimos dois séculos sobre o que seria a África e a africanidade que mais impactos tiveram no Ocidente, tanto no pensamento racial e racista quanto nas ciências humanas e no pensamento antirracista, perceberíamos que elas, em sua esmagadora maioria, têm sido construídas de fora para dentro.

Os projetos identitários na própria África não são indiferentes a esses usos e abusos da África fora do continente e se dão em uma tensão entre construções centrífugas – de fora para dentro – e centrípetas – de dentro para fora. A força e a fortuna de umas ou outras é codeterminada por uma série de fatores: a geopolítica do conhecimento (MUDIMBE, 1988; MIGNOLO, 2005); poder e hierarquias nos fluxos globais dos artefatos culturais e identitários veiculados

---

<sup>1</sup> Jogo de palavras fundado no meu texto “Uso e abuso da África no Brasil”, publicado na revista, *Afro-Ásia*, 27, p. 249-269, 2002. Disponível em [www.afroasia.ufba.br](http://www.afroasia.ufba.br).



não somente pelo mercado, mas também por museus, bibliotecas, arquivos, fundações etc.; os fluxos populacionais associados a turismo, migração e diásporas; e finalmente, as (novas) tecnologias comunicacionais.

Boa parte desses olhares e narrativas de fora sobre África e africanidade é produzida na parte sul daquela região que Paul Gilroy (2002) chamou de Atlântico Negro, e que outros preferem chamar de diáspora. América Latina, Caribe e África sempre tiveram uma relação específica e relativamente intensa em termos de fluxos culturais, desde que foram construídas como regiões político-culturais pela primeira modernidade. Essas regiões mantiveram entre si uma relação sul-sul bem mais antiga que aquela selada pela noção de Global South (Sul Global), que se afirma nas ciências humanas nos anos de 2000. Na música, no esporte e na literatura, esse fluxo se deu de forma mais evidente.<sup>2</sup> Estilos e gêneros musicais, credos e línguas, embora instalados inicialmente como resultado do processo colonizador dos dois lados do Atlântico, cedo se configuram também como oportunidades e canais transnacionais de trânsito para expressar sentimentos “outros”, de emancipação e libertação. Longe de sempre haver uma ditadura dos significados e uma hegemonia cultural do Norte, naquilo que hoje chamamos de Sul Global se consegue, por vezes e através de algumas frentes, subverter o sentido das coisas, contribuindo para criar uma “guerra cultural”, ou luta pelo controle de sentidos, entre diferentes projetos de uso da cultura.

No caso de Cabo Verde, pode até se falar de uma verdadeira tradição em termos de um acúmulo de olhares de fora e de soluções centrípetas – que procuram “fora” solução para os problemas de “dentro”. Neste texto concentro-me nos trânsitos de ideais com o Brasil – muitas vezes preponderante, embora absolutamente não seja este o único país fonte de inspiração. Isto é facilitado pelo fato de intensas relações entre culturas e artefatos criados no Brasil e os equivalentes criados ou pensados em Cabo Verde já existirem há séculos (LOBBAN, 1995). Pensamos, sobretudo, na adaptação do gado e das plantas, na educação dos escravos e em sua ladinização, na cultura e no jargão dos marujos, no uso de ferramenta e técnicas (primordialmente, a moenda, o trapiche e o alambique); nos santos, nas devoções e irmandades católicas; nos estilos e gêneros musicais antigos (lundu) e novos (o samba, a bossa nova, a tropicália – lembramos que a *tournée* brasileira de Cesária Évora foi acompanhada por Caetano Veloso – e o estilo tecno-brega, cujo

---

2 De forma anedótica quero dar três exemplos fenomenais: o famoso hino popular da independência do Congo Belga, “Cha, Cha, Cha de l’Independence”, cantado por Nico; quão grande é a torcida pelo Brasil entre africanos, sobretudo quando o Brasil enfrenta nas finais um time do Norte ou “branco”; o impacto de certo Jorge Amado na literatura moçambicana a partir dos anos de 1970 (MIA COUTO, 2011).





exemplo forte é, nos últimos anos, a popularidade em Cabo Verde da banda Calypso, originária de Belém do Pará).<sup>3</sup>

Hoje, transitam entre intelectuais brasileiros CDs das cantoras Sara Tavares e Lura e é quase impossível surpreender um colega pesquisador cabo-verdiano com um CD de música brasileira que ele ainda não conheça de jeito nenhum. Há tempos que estilos e gêneros literários brasileiros e suas estéticas (por exemplo, a estética da pobreza) influenciam a literatura cabo-verdiana (HERNANDEZ, 2002). As telenovelas têm tramitado imagens de beleza e consumo ou, mais recente, um imaginário em torno de novas identidades – negra, feminina, homossexual. Igrejas pentecostais brasileiras, com destaque para a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), comunicam uma nova religiosidade moderna, embora se apresentando como antimodernas em alguns aspectos (FURTADO & LAURENT, 2008).

Nos últimos anos também transitam pelo Atlântico duas impactantes vertentes ou fenômenos novos, que são interligados: o processo de patrimonialização da cultura material e imaterial e a espetacularização e a semântica que transmuta preto em “afro”. Ambos são fenômenos que abrem possibilidades, mas também oferecem novas contradições no caso de Cabo Verde.

O primeiro é um fenômeno global – a assim chamada diversidade cultural começa a ser cultuada, o que resulta, às vezes, em medidas multiculturais na educação e até na prática do Estado. Este fenômeno encontrou no Brasil uma variante própria a partir de 2002. Essenciais, neste sentido, têm sido a introdução e a paulatina implementação da Lei Federal 10.369, que torna obrigatório em todos os níveis da educação a matéria Cultura e História Afro-brasileira e Africana (SANSONE, 2007), assim como uma série de medidas e posturas em prol da promoção da diversidade cultural, concebida no âmbito de uma nova valorização da cultura popular, tomadas pelo ministério de Gilberto Gil e promovidas por diversas missões da Fundação Palmares do Ministério da Cultura brasileiro em Cabo Verde.

Para isso, em cada cultura merecedora e em busca de apoio público, segundo os dogmas ditados pela Unesco, e reinterpretados pelos ministérios da Cultura e órgãos de proteção do patrimônio material e imaterial, há de serem identificados itens, lugares, hábitos e artefatos que sejam claramente distinguíveis, originais, autênticos, únicos e, sempre que possível, visivelmente espetacularizáveis. Uma vez que Cabo Verde – um país que se vê e se preza por seu caráter híbrido

---

3 Em janeiro de 2008, quando da minha primeira viagem a Cabo Verde para pesquisa, perguntei ao taxista que me levou do aeroporto para minha hospedagem qual era a música ou o grupo que mais fazia sucesso entre os jovens da Praia e ele me respondeu, feliz de fazer feliz um brasileiro: a banda Calypso – não sabia que eu, à procura de “africanidade”, teria ficado bem mais feliz se ele tivesse falado de um gênero definitivamente cabo-verdiano ou até africano...





e crioulo – deseja possuir itens culturais “evidentemente” singulares e únicos, pode ter dificuldade de alcançar um escore alto em termos de diversidade cultural. Lembro-me de um processo contraditório de celebração da mistura etno-cultural do próprio povo e da tentativa de se afirmar como nação “diferente”, como já revelei no caso de outra nação crioula, o Suriname, que se tornou independente em 1975 – uma data bem próxima à da independência de Cabo Verde (SANSONE, 2010a).

O segundo fenômeno está associado ao primeiro, por este ter criado um novo espaço para a valorização da diversidade cultural. Trata-se, porém, de um fenômeno mais brasileiro, ou talvez próprio do mundo afro-latino – um processo que tem a ver com a transformação paulatina e contraditória do ser negro, assim como de certos ícones da escravidão outrora escondidos, de ônus em bônus, pelo menos em alguns contextos. Refiro-me ao acesso ao ensino superior e à **propriedade coletiva da terra**. Este é um processo relativamente mais linear – porque em crescimento constante desde os anos de 1970 – que aquele de ressignificação do negativo em positivo do ícone **África**, tendo começado com as ideias pan-africanistas e sendo reforçado no decorrer da descolonização e no período imediato que se seguiu a ela. Aqui argumento que esta nova semântica do ícone África no mundo afro-latino não tem deixado de afetar a própria África e, sobretudo, sua margem mais ocidental, Cabo Verde.

Há, ademais, algo específico ao contexto cabo-verdiano. Cada narrativa sobre a modernidade e sobre aquele que seria o progresso, corresponde em Cabo Verde a determinadas narrativas sobre África, africanos e africanidade (FERNANDES, 2006). Nisto as **distâncias e os pontos de referência geográficos mudam**, tornando Cabo Verde mais ou menos longe da Costa africana (SANSONE, 2010b). Desta forma, a depender do tipo de proximidade político-cultural que se quer salientar, Cabo Verde pode, por assim dizer, mover-se nos mapas geográficos, aproximando-se do Brasil, da costa africana ou da região chamada de Macaronesia – as ilhas oceânicas Madeira, Açores e Canárias, o ponto mais avançado do continente europeu no Atlântico.

Em seguida, apresentarei dois casos concretos de usos (e abusos) do Brasil em Cabo Verde. Mais concretamente tenciono mostrar como ícones e atributos do assim chamado patrimônio cultural afro-brasileiro podem ser aproveitados em um contexto de luta cultural e tentativa de afirmação de alguma singularidade cultural cabo-verdiana, a partir do reconhecimento de um lugar central deste país na diáspora negra transatlântica. Tratarei da tentativa de dramatizar e espetacularizar a noção de Patrimônio da Humanidade e de sua utilidade pública no caso da Cidade Velha, Ilha de Santiago, e do uso da capoeira como terapia antimarginalidade juvenil na cidade do Mindelo, Ilha de São Vicente.





O exemplo da Cidade Velha, que já foi chamada de Ribeira Grande, é um caso complexo de tentativa de patrimonialização feita “por cima”, por vontade de agentes externos aos antigos moradores.<sup>4</sup> Antiga capital da colônia, antes de sua remoção para a cidade da Praia em meados do século XVII, mais fácil de se defender das inúmeras incursões dos piratas, a Ribeira Grande já foi também sede da Arquidiocese e, muito provavelmente, a primeira cidade construída e reforçada em função [do trânsito] do tráfico transatlântico. Ficando quase abandonada, com sua função reduzida a lugar de cultivo de cana e produção de aguardente, devido à relativa abundância de água, veio a ser “redescoberta” ainda no final do período colonial de Cabo Verde, no âmbito de uma tentativa de enaltecer e fincar no passado a presença portuguesa no Atlântico e na África. Uma segunda “redescoberta” se daria nos anos subsequentes à independência, quando o novo Estado começa a reescrever sua história não somente nos livros,<sup>5</sup> mas também nos monumentos e na identificação de novos lugares de memória e em uma série de itens culturais agora a serem definidos como parte do patrimônio cultural da nova pátria.

A terceira redescoberta da Cidade Velha se deu há cerca de 10 anos atrás quando, sob a égide do governo de centro-direita do MPD (Movimento para a Democracia) e em seguida, com mais força, do segundo governo do PAICV (Partido Africano de Independência de Cabo Verde), começa o processo que levaria em 2009 ao reconhecimento deste lugar como Patrimônio Cultural da Humanidade – inscrevendo-o na lista de lugares merecedores deste título gerida pela Unesco.<sup>6</sup> Trata-se, pois, de um contexto em que sempre há agentes “de fora” no processo de “redescoberta” e sucessiva valorização: na primeira redescoberta, os técnicos eram de Portugal; na segunda, sobretudo espanhóis; e na terceira, técnicos estrangeiros e cabo-verdianos, porém sujeitos aos novos e mais severos limites e às orientações da Unesco.

Como mostra em sua pesquisa Flávia Marques dos Santos (2009, p. 25-74), esta forte presença de agentes de fora é uma faca de dois gumes: confere autoridade ao projeto de intervenção, mas aumenta a sensação de estranhamento e pouco controle sobre o espaço por parte da população local que, em muitos casos, não entende quais seriam os benefícios, por exemplo, dos novos e severos limites à tradicional liberdade de construir habitações e estabelecer negócios. O anúncio é feito em linguagem bastante enfática: dar-se-ia um grande fato na história nacional.

---

4 Ver mapa da zona em *Mapa*. Disponível em: <http://whc.unesco.org/en/list/1310/documents/>.

5 Ver *História Geral de Cabo-Verde*, acessível online no sítio do projeto “Memória da África”.

6 O título de Patrimônio da Humanidade carrega uma série de possibilidades novas, mas também certo ônus para o país que o recebe, como manter e cuidar do patrimônio material e imaterial, garantir a visitação, promover o diálogo com os diversos componentes da população local e, por fim, garantir a sustentabilidade econômica de sua exploração turístico-cultural.





A elevação da Cidade Velha a Património Mundial da Humanidade, decidida pela UNESCO, vai permitir o desenvolvimento do primeiro núcleo populacional surgido na ilha de Santiago, Cabo Verde.

Cabo Verde conta pela primeira vez com uma cidade declarada Património Mundial pela UNESCO. Na Cidade Velha, ou Ribeira Grande de Santiago, o ambiente é de festa desde que o anúncio foi feito em Sevilha, Espanha.<sup>7</sup>

### **A Cidade Velha – O berço da nossa nacionalidade**

Cidade Velha é o berço da cabo-verdianidade. É também a toponímia do que foi a antiga Cidade da Ribeira Grande, que foi capital do arquipélago de Cabo Verde durante alguns séculos. Foi a primeira Cidade que os portugueses tiveram em **África**, na sua aventura dos descobrimentos. Daí ser uma referência obrigatória no contexto histórico das ilhas de Cabo Verde. Dela restam apenas as ruínas, debruçadas tristemente sobre o eterno mar azul do arquipélago, que dormem sob o peso dos anos...



Figura 1. Cidade Velha. Fonte: [www.cidadevelha.com](http://www.cidadevelha.com)

Na Cidade Velha nasceu o Homem crioulo. Foi o ponto de encontro dos primeiros europeus e negros da costa de África trazidos para o povoamento dessas ilhas<sup>8</sup>

7 Disponível em: <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,4436475,00.html>. Acesso em: 11/7/2011.

8 Disponível em: [www.cidadevelha.com](http://www.cidadevelha.com). Acesso em: 11/07/2011.





Uma das coisas necessárias para que um lugar promovido a Patrimônio da Humanidade possa conservar este título ao longo do tempo é o fato de as autoridades que gerem este lugar poderem demonstrar, de várias formas e para vários tipos de público, que há nele algo de diferente, único, não reproduzível, valioso e que precisa ser preservado e valorizado.

Em minha última visita em fevereiro de 2010, a situação era a seguinte: trata-se de um conjunto de casas, dispostas em duas ruas que vão do mar até o fundo da ribeira, algumas igrejas, sendo que duas completamente restauradas e uma utilizada para pequenos simpósios e reuniões (sobretudo sobre temas como patrimônio e identidade nacional), uma praça central (paragem dos ônibus), onde fica o antigo Pelourinho de frente para a praia (na qual é difícil tomar banho por causa das muitas pedras), uns jardins, uns pequenos canaviais com alambiques tradicionais para a produção de aguardente (grogue), uma fonte de água perene (algo singular nesta parte da Ilha de Santiago), as ruínas bem preservadas da antiga catedral, um centro de acolhida para visitantes com alguns quartos (construído em pedra em estilo “antigo”), uns cinco restaurantes (com preços acima das possibilidades dos moradores locais), algumas vendas de produtos turísticos,<sup>9</sup> algumas sedes de ONGs e, por fim, o centro de recepção ao turista, que é gerido pela empresa espanhola que ganhou a licitação do Ministério da Cultura para a exploração e a valorização da Cidade Velha, e que deveria treinar o pessoal local para as novas profissões que o turismo possibilitaria.

Acima da Ribeira fica o antigo castelo, erguido segundo um projeto italiano no decorrer do século XVI e recém-restaurado. Ele é o cartão-postal da zona e recebe, provavelmente, a maior visitação. Faltam pousadas ou um programa de *homestay* que possa funcionar como mecanismo para certa redistribuição de renda. Eu me hospedei na única hospedaria que existe, com somente dois quartos, uma iniciativa de um casal de anciãos que voltaram a seu país de origem – com experiência de migração, primeiro para Dacar e depois para a França – e que investiram nela suas poupanças. O centro de acolhida com a pousada anexa, mencionada acima, é mais caro e pouco aproveitado. Mais bem visitado é o centro de acolhida na Fortaleza, onde todo turista recebe orientação sobre a Cidade Velha e alguma noção sobre a história de Cabo Verde, frequentemente acompanhado pela projeção de um documentário.

É um vale tranquilo, verde, cravado em uma região árida, um lugar lindo para descansar. Mas é isto que “o turista” quer? Por turista entende-se nos documentos oficiais do governo de Cabo Verde e da Unesco, quase por definição, neste caso,

---

<sup>9</sup> Mereceria uma análise detalhada a forma pela qual o acervo destas vendas é montado e quão difícil é criar souvenirs cabo-verdianos.





o viajante internacional, tendencialmente europeu ou norte-americano. Embora sejam poucas as pesquisas aprofundadas sobre o seu perfil e aquilo que ele gostaria de visitar e consumir na Ilha de Santiago,<sup>10</sup> a impressão geral é de que a Cidade Velha, assim como é, não oferece muito a ele: há pouco que possa ser transformado em espetáculo para o tipo de turistas internacionais que visitam Cabo Verde. O que atrai um antropólogo como eu – a combinação de paz, grogue, mar e peixe na brasa – não parece compor o leque daquilo que pode interessar a esse viajante, tanto ideal-típico quanto desconhecido. Os poucos que vêm pela nova e rápida pista que da Cidade da Praia leva em 30 minutos à Cidade Velha ficam, em média, cerca de duas horas entre a visita ao forte, ao largo do pelourinho e às igrejas restauradas. Mais demoradas, mas pouco consumidoras de bens e restaurantes locais, são as numerosas visitas escolares durante a semana e os piqueniques dominicais, muitas vezes organizados por associações de bairro ou povoado.

Se comparada com outros lugares na costa ocidental africana, já glamourizados por visitas do papa e de presidentes, que ocupam um lugar central na narrativa oficial da nação pós-colonial, como a ilha de Gorée, no Senegal, e os fortes escravocratas da costa de Gana (THIAW, 2009), a Cidade Velha ainda não se tornou parte de um circuito do assim entendido como turismo étnico.<sup>11</sup> O que se expõe, ou se tenta expor, como diferente é muito parecido com outros lugares de Cabo Verde ou, simplesmente, não apela ao desejo de férias com exotismo da grande maioria dos turistas que tocam ou “fazem” Cabo Verde. Para complicar, os *resorts* ficam fora, embora somente a poucos quilômetros de distância, e ninguém ou quase ninguém se hospeda na própria Cidade Velha. A partir de 2008 até a data desta publicação (2012), aquela que explora comercialmente a recepção aos turistas é uma empresa espanhola, e isto aumenta o grau de estranhamento e os discursos sobre uma economia mágica do turismo, que daria (muito) lucro, mas somente enriqueceria os estrangeiros. Para mudar tal quadro e criar interesse por este “berço da cabo-verdianidade”, diversas associações, junto com a Câmara Municipal da Cidade Velha e, às vezes, o Ministério da Cultura, organizam atividades potencialmente dinamizadoras. Trata-se de feiras de produtos típicos, simpósios sobre temas afins à questão do patrimônio e da cultura, e festivais musicais (por vezes com dança).

Tudo isto parece ser demasiadamente “pouco diferente” para o turista ocidental. Para complicar o quadro, a promoção a Patrimônio da Humanidade da Cidade Velha em 2009 impôs limites severos à edificação, os quais criam, por vezes, ressentimentos, além de obrigarem a uma série de atividades de preservação

---

<sup>10</sup> Uma exceção é a recente pesquisa on line realizada sobre turismo pelo Instituto Nacional de Estatística. Disponível em: [www.ine.cv](http://www.ine.cv).

<sup>11</sup> Ver Patrícia Pinho (2010) e [www.bahiatursa.ba.gov.br](http://www.bahiatursa.ba.gov.br).



e educação.<sup>12</sup> A sustentabilidade do projeto continua, a meu ver, um enigma. De onde viriam os turistas, se a grande maioria do turismo em Cabo Verde é do tipo internacional de *resort*, concentrado nas ilhas do Sal e Boa Vista? A ideia de que um microturismo nacional possa ser interessante não parece ocorrer a quase ninguém. Embora seja este o turismo majoritário, prefere-se sonhar com um turismo imaginário, em geral internacional e de “cinco estrelas”, a se trabalhar para estimular o turismo interno ou a visitação em massa (ver AMAR, 2008).



Figura 2. Uma feira de produtos típicos exhibe em cesto de vime ou caixas de madeira, colocados em cima de mesas enfeitadas com panos coloridos e palha de coqueiros ou folhas de bananeira: diversas compotas, doces e geleias – já confeccionados para venda ao turista em potes; a aguardente local – pura ou misturada com suco de fruta, o ponche; CDs e DVDs de música cabo-verdiana; produtos agrícolas “di terra” (cana, frutas de estação), linguiças caseiras, algum artesanato<sup>13</sup> (Extraído do caderno de campo, fev. 2009). Foto: Livio Sansone.

12 Uma vez, durante minha pesquisa de campo, uma senhora de idade aproximou-se e levantou a voz, insistindo que eu era o arquiteto (espanhol) que estava ali para limitar a liberdade de reforma das (pobres) casas dos antigos moradores. Com dificuldade, aceitou o fato de que não era eu.

13 Ao lado da feira de produtos típicos, quase sempre instalada no largo do Pelourinho, vendem regularmente seus artesanatos e quinquilharias quatro ou cinco imigrantes africanos da costa, na maioria senegaleses, que quase todo fim de semana estão neste lugar, beneficiando-se do maior fluxo de visitantes, alguns deles à procura de artesanato idealmente original e exótico. Este tipo de artesanato, segundo alguns turistas franceses que entrevistei, não se acharia facilmente no meio do artesanato de Cabo Verde. Falta de artesanato “original” é, aliás, uma das queixas dos turistas que entrevistei em diferentes lugares de Cabo Verde. Eles se queixam de que este país, de forma muito diferente do Senegal (o país mais próximo na costa africana), pouco oferece de “original”, a não ser CDs – com músicas, estas sim, vistas como algo específico de Cabo Verde. Na realidade, a falta de suposta originalidade e singularidade da cultura popular de Cabo Verde, muitas vezes tida como uma vertente pobre da cultura popular rural ou marítima de Portugal, é um tema – ou um dilema – já há muito debatido entre intelectuais de Cabo Verde e que se reapresenta cada vez que é preciso identificar uns artefatos culturais para que estes sejam musealizados, como no pequeno e interessante Museu Etnográfico da Praia (IIPC 2007) ou, mais recente, patrimonializados como parte do processo de valorização pela Unesco da Cidade Velha, elevada a Patrimônio da Humanidade.



Figura 3. No lançamento de um livro, em janeiro de 2009, sobre a memória de Amílcar Cabral no presente de Cabo Verde, realizado com a presença de cerca de 100 pessoas no átrio restaurado da igreja, usualmente usado para simpósio, servia-se durante as pausas um prato da comida típica de Cabo Verde, regado a aguardente e vinho branco da Ilha do Fogo. O som mecânico toca músicas cabo-verdianas “das antigas”. Havia cerca de 20 rapazes e moças entre 18 e 25 anos que serviam a comida para os conferencistas. Eles se vestem em trajes apresentados como típicos da Ilha de Santiago, andando descalços ou de alpargatas de couro. Eles pouco falam, tampouco entre si. Parecem acostumados a esta performance da cultura tradicional, que realizam com elegância. (Extraído do caderno de campo, fev. 2009). Foto: Livio Sansone.

Seria preciso algo mais impactante – e nisto pensam os gestores da Cidade Velha como Patrimônio da Humanidade – para se obter, por meio de um “input” externo, o crescimento do interesse por esta região. Vemos agora duas tentativas neste sentido: uma iniciada nos Estados Unidos e reinterpretada na Ilha, e outra inspirada na cultura afro-brasileira. A primeira iniciativa, que teve em Cabo Verde grande repercussão, foi aquela do navio *Amistad*. O que acontece quando chega este navio, fretado para dramatizar o momento em torno do reconhecimento da Cidade Velha? Vejamos o que diz o sítio [www.panapress.com](http://www.panapress.com) em 31 de janeiro 2008:





## **Empresários apoiam escala de réplica de navio negreiro em Cabo Verde**

**Praia – Cabo Verde (PANA).** O grupo de empresários norte-americanos de ascendência cabo-verdiana pertencente à Capeverdean American Business Organization (CABO) vai financiar a deslocação a Cabo Verde da réplica do navio negreiro “Amistad”, que deverá chegar às águas territoriais do arquipélago entre 27 e 29 de Fevereiro deste ano.

Este grupo, composto por cerca de 20 empresários que se encontram há cerca de uma semana de visita a Cabo Verde, esteve reunido quarta-feira, na Praia, com o ministro cabo-verdiano da Cultura, Manuel Veiga, a quem se comunicou esta decisão de participar nas despesas da vinda a Cabo Verde da réplica da embarcação apreendida a 26 de Agosto de 1839 em águas territoriais dos Estados Unidos com um grupo de escravos revoltosos a bordo.

A réplica do Amistad está a realizar uma viagem de 16 meses que o levará a passar por países da Europa, de África e das Caraíbas, antes de retornar à costa leste dos Estados Unidos, numa reedição científica do histórico triângulo da escravatura existente até ao século XIX. A escala em Cabo Verde acontecerá depois de o navio deixar a Serra Leoa e de uma estada no Senegal, na ilha de Gorée, para contactos com a história e a importância desta ilha no comércio transatlântico de escravos.

Em recentes declarações à rádio Voz d’América (VOA), Clifton Graves Junior, vice-presidente da Amistad Americas’ Atlantic Freedom Tour, entidade que organiza a viagem, disse esperar que a escala científica da embarcação venha a dar um novo impulso à candidatura da Cidade Velha ao estatuto de Património Cultural da Humanidade.

“Como sabe, a maioria das pessoas conhece muito pouco sobre o grande legado histórico de Cabo Verde, pelo que existe uma certa depreciação do papel do arquipélago na historiografia mundial e em particular no comércio transatlântico de escravos.

Com a nossa visita a esse porto, esperamos poder contribuir para chamar a atenção do mundo – e dos Americanos em particular – para o legado histórico dessas ilhas”, afirmou.

A viagem, concebida como um projecto científico, partiu desde a cidade de New Haven, no Estado norte-americano de Connecticut





em Junho de 2007, e prevê a escala em quase 20 portos que tiveram um importante papel no passado histórico referente à escravatura e que hoje são também “responsáveis” pela herança política, económica e social da cultura africana em todo o mundo.

A bordo da embarcação seguem cientistas dos Estados Unidos que pretendem com esta iniciativa reeditar a trajectória feita pelos escravos que assumiram o controlo, em 1839, do navio espanhol La Amistad, depois de este ter zarpado de Cuba com os escravos levados por mercadores portugueses, que por sua vez os tinham capturado na costa da Serra Leoa.

Inicialmente, tinha previsto atracar em Cabo Verde apenas para uma escala técnica, mas graças à intervenção de elementos afectos à candidatura da Cidade Velha a Património da Humanidade levou a uma reestruturação do programa da viagem da réplica do Amistad. A escala do navio na ilha de Santiago vai ser aproveitada para a realização de um programa que visa, essencialmente, envolver amplamente a população daquela localidade, através de visitas de estudo ao navio que resultarão em trocas de informação, pesquisas e estudos científicos.

E a página *on line* do semanal *Expresso das Ilhas* registra em 2 de março de 2008:

### **Navio Amistad já está em Cabo Verde**

A réplica do navio negreiro espanhol do século XIX “Amistad” já está atracado no porto da Praia. Eram 14 horas e 10 minutos, quando o Amistad aportou ao cais da cidade da Praia, colocando assim Cabo Verde na rota dos 20 portos que desempenharam papel significativo no comércio de escravos. O navio, que ficará em Cabo Verde até dia 09 de Março, recebe às 17 horas a visita oficial da delegação governamental chefiada pelo primeiro-ministro, José Maria Neves.

A tripulação do “Amistad” terá uma intensa semana de visitas e encontros com entidades nacionais, com o presidente da República, o primeiro-ministro, o ministro da Cultura e outros governantes, estando já marcada para amanhã uma volta à ilha de Santiago, numa visita guiada, de acordo com a agenda programada da comissão organizadora da visita ao Navio.





A visita guiada aos principais pontos de interesse histórico na Ribeira Grande de Santiago, antiga Cidade Velha, donde partiam os escravos africanos para a América, está marcada para o dia 7 de Março. Cabo Verde foi um espaço de «diasporização» dos africanos no Atlântico, adiantou o director científico da candidatura da Cidade Velha a património Mundial, Charles Akibodé, para quem «os primeiros escravos que chegaram à América saíram da Cidade Velha, argumentando, «temos informações certas que havia uma grande procura pelos escravos latinizados de Cabo Verde. Por isso é um momento histórico que dá uma mais valia aos argumentos do dossier de candidatura de Cidade Velha a Património Histórico», explicou Charles Akibodé. A escala em Cabo Verde faz parte de uma viagem transatlântica do «Amistad», que se juntou a agências e organizações internacionais nos Estados Unidos, Canadá, Europa, África Ocidental e Caribe no reconhecimento e celebração do bicentenário da abolição do comércio atlântico de escravos no antigo Império Britânico e nos Estados Unidos da América. Esta viagem de 18 meses – chamada «Viagem da Liberdade, cooperação, intercâmbio cultural e celebração – vai refazer o triângulo do comércio escravagista (África-Europa-América).

A operação, que é de fato comercial, promete conferir imensos benefícios a lugares, eventos e pessoas que serão tocados pelo navio Amistad e sua rede internacional de apoio. Como parte disto, o legado da escravidão deixará de ser uma mancha ou uma ferida para se tornar algo que conecta lugares e eventos à modernidade do Primeiro Mundo (sobretudo os Estados Unidos); e, para Cabo Verde, conectar-se com os Estados Unidos pode levar a um grande aumento no fluxo de turistas, sobretudo dos assim chamados “turistas étnicos” – e isto deve progredir em função do advento da eleição de Obama. Ademais, a Cidade Velha deixará de ser um problema (por ser emblema de um passado a ser esquecido e algo difícil de preservar em termos de património material) para se tornar uma solução – uma ponte com o bem-estar, seja qual for seu lugar no mundo.<sup>14</sup>

14 O uso de navios de época para fins de ufanismo e/ou projetos de resgate de alguma tradição (náutica ou não) é coisa antiga e não limitada a Cabo Verde. Os vários navios-escola das Marinhas de guerra podem servir neste sentido, assim como as réplicas de navios vikings, caravelas de Colombo, fragatas da Guerra Civil norte-americana, navios negreiros em vários museus da escravidão. E como esquecer a malograda réplica da nau portuguesa que deveria servir para celebrar os 500 anos do assim chamado Descobrimento do Brasil, mas que mal conseguiu navegar e que, depois de enormes gastos de dinheiro público e de inúmeras acusações pelo fato de não ser apta à navegação, ficou ancorada no Museu da Marinha no Rio de Janeiro? Disponível em: [http://www.mar.mil.br/menu\\_h/noticias/espaco\\_cultural/Nau\\_dos\\_descobrimentos.html](http://www.mar.mil.br/menu_h/noticias/espaco_cultural/Nau_dos_descobrimentos.html).





Em um dia de sol de fevereiro de 2008, o Amistad joga a âncora na frente da Cidade Velha. Dois botes levam e trazem a tripulação para a praia e os muitos curiosos para visitar o navio. A tripulação é formada pelo capitão, três marujos, um grupo de jovens americanos entre 20 e 25 anos de idade, entre os quais alguns negros, um par de norte-americanos aposentados e dois ou três jovens africanos – um deles é militar da Serra Leoa. Em torno das 11 da manhã chegam os políticos, entre os quais o ministro da Cultura e o presidente da República. Depois do almoço na praça de Pelourinho, do lado da praia, começa um show cultural. Há **discursos dos políticos nacionais e locais**, enaltecendo a importância do patrimônio material e imaterial da Cidade Velha e celebrando a grandeza da visita de tal navio que ajudará a divulgar para o mundo afora a, até então, internacionalmente pouco conhecida história da Cidade Velha. O show musical é formado por uma sequência de atrações: canta-autores, um grupo de *batuco* e um grande grupo de dança afro – que começa a dançar no palco para depois descer para o público – na praça que é enfeitada com as bancas da feira de produtos típicos. O grupo de dança é a grande novidade, sendo composto por cerca de 30 rapazes e meninas entre 15 e 25 anos de idade. Longe de ser em estilo que aparentasse as danças cabo-verdianas, tradicionais ou menos, como o zouk, lembrava muito de um show de um grupo de dança afro em uma praça de Salvador da Bahia. Torso nu de rapazes e meninas com top de biquíni, saia de palhas, corpos pintados de branco (como no bloco afro Timbalada), adereço e enfeites de noz de coco ou búzios, cabelos afro ou em *dread locks*. (Extraído do caderno de campo, 20/2/2008).

Esse uso da dança afro (brasileira) e da parafernália dos blocos carnavalescos afro, sobretudo aqueles de Salvador, Bahia, como artefato dinamizador e espetacular, algo que pode atrair atenção para fenômenos culturais, digamos tradicionais, não é uma completa novidade. É algo que se percebe há anos no carnaval do Mindelo – por exemplo, nas imagens no Youtube dos carnavais de 2009 a 2011 – onde, depois de décadas de influência do carnaval carioca e de suas escolas de samba, reinterpreta-se ícones do carnaval soteropolitano, como os trios elétricos e os blocos afro e sua reinvenção da África (SANSONE, 2004) ou reafricanização da prática do carnaval (RISERIO, 1984). Nos últimos seis, sete anos, tentativas neste sentido foram feitas também na cidade da Praia, em um esforço mais amplo de revitalizar a tradição do carnaval de rua.





Como importante agente de mudança e organizador deste carnaval da cidade da Praia, encontramos um animador cultural bem conhecido: trata-se de um artista com cerca de 40 anos de idade que experimenta a partir de diversos recursos, sobretudo artes cênicas, artesanato (ou arte popular como ele prefere chamar), música e dança. É um verdadeiro agente dos dois mundos, de uma criatividade extraordinária: nascido na Praia, filho de um importante político, formou-se em educação física em uma universidade no sul do Brasil, onde ele residiu por vários anos e encontrou artistas, ativistas negros, artesões e intelectuais. Ele transita muito pelo arquipélago e internacionalmente, e é, por assim dizer, abasileirado, pelo menos nos gestos, na relativa informalidade durante nossa entrevista e no sotaque quando fala português comigo. Tem cabelo rasta e, contrariando a prática da elite de Santiago, fala crioulo com o filho em público. Ele é atento aos temas do meio ambiente e à **necessidade da reciclagem** – aspectos presentes nos adereços de suas coreografias. Estas, aliás, celebram a mistura e a invenção: dança afro vai junto com dança do *batuco*, criando formas novas – por exemplo, apresentando um conjunto de jovens homens, de torso nu e vestindo curtas saias de palha de coco, que dançam com energia, embora no *batuco* tradicional seja só a mulher quem dança.

Jamal, pseudônimo aqui para este importante animador cultural, veste roupa africana ou afro-baiana (batas de bloco afro) e também nisto é um dos poucos na Praia. Aliás, uma forma de pesquisar a complexa relação do país com seu lugar entre África, América e Europa seria estudar a prática e a política do vestir em Cabo Verde: identificar quem, como e quando se veste com roupa africana e de que roupa africana se trata; quem e quando veste roupa tradicional como, no caso das mulheres, lenço e saião, *pano di terra* (sobre este tema veja-se LOPES FILHO, 1997). Minha observação é que a roupa chamada de tradicional somente é usada no interior da Ilha de Santiago, ou raramente em algumas celebrações das tradições, como a redescoberta do *batuco* ou *tabanka*, na Praia; quase não se usa em outras ilhas ou até, como no Mindelo, representa um sinal distintivo das *rebidantes*,<sup>15</sup> as mulheres *badias*<sup>16</sup> – que até lá viajam, sobretudo de navio, para vender diversos produtos de casa em casa ou em algumas ruas, sobretudo do centro.

15 Rebidantes é o termo usado para as mulheres que comerciam com frutos, peixes ou mercadorias importadas de vários países e de diferentes formas (GRASSI, 2006). Esta profissão se encontra em constante mudança. Por exemplo, a chegada de numerosos revendedores chineses, que tramitam diretamente vários tipos de produtos da China, altera profundamente as redes de distribuição em Cabo Verde (BEURET, 2008; ver a tese de doutoramento de Tatiana Reis no Programa de Estudos Étnicos e Africanos, UFBA, 2012).

16 Badio/a é o como se chama o morador das ilhas de Sotavento (Santiago, Fogo, Brava e Maio). O termo vem da palavra vadio, mas nem sempre tem hoje um sentido negativo. Os moradores das ilhas de Barlavento (S. Vicente, S. Nicolau, S. Antão, Sal e Boavista) são chamado de sampajudos/as.





Este ativista do campo da cultura tem um discurso elaborado e coerente sobre a criatividade, a inventividade e a necessidade de tornar os cabo-verdianos mais conscientes de suas raízes culturais, em boa parte de origem africana. O argumento é que a forma pela qual, no Brasil, os negros têm redescoberto com tanto esforço suas raízes culturais na África – sua africanidade e negritude – não obstante o racismo dos brancos e as tantas dificuldades ligadas à distância com a África, pode e deve ser fonte de inspiração e instrumento de luta cultural em Cabo Verde, onde muitas pessoas ainda renegam a África a qualquer custo. Vejamos agora trechos de uma longa entrevista que ele concedeu à TV portuguesa em 2009 (Disponível em: [http://videos.sapo.ao/rtp\\_africa/playview/2](http://videos.sapo.ao/rtp_africa/playview/2)):

[...] Sou um investigador dos ritmos tradicionais cabo-verdianos. Interesse-me pelos ritmos que escutei na rua, desde criança. Em crioulo se diz “cultura sabi no chon de bo” (a cultura é bonita na tua terra). [...] Sempre um bom filho regressa a casa e nossos músicos viajam e se inspiram nas músicas de outros países, mas a uma certa hora se voltam de novo para a terra. Lá fora as pessoas estão à procura de valores interculturais, mas aqui, depois do Ronaldo Pantera [LS: inesquecível compositor, já falecido], não houve um posicionamento de amor às raízes musicais. [...] Tenho uma abordagem que não deixa de ser tradicionalista, mas universalista também. Combino elementos afro com elementos afro-cabo-verdianos: eles têm uma raiz ancestral comum.

A Ilha de Santiago e, de alguma forma, os Badius e sua cultura têm sido vistos como componentes da cultura e da população de Cabo Verde mais próxima da África, ou mais afastada de Portugal, por disporem tradicionalmente de artefatos como a *tabanca*, o *batuco*, o *funana*, o *pano di costa* e as formas de as mulheres se vestirem, o que as tornariam “diferentes”. No extremo oposto, a cidade de Mindelo, na Ilha de S. Vicente, representa no imaginário do assim chamado bairrismo cabo-verdiano (LOPES, 2007) o alter ego da cidade de Praia. Mindelo é, por assim dizer, a capital cultural dos sampajudos. Seria, desde sua formação inicial, a porta de entrada no arquipélago dos usos e costumes e das culturas europeias (CORREIA E SILVA, 2000). Aquilo que caracterizaria ou tornaria “diferente” em termos de cultura esta cidade é seu importante carnaval. Sabemos que o carnaval é, quase por definição, uma festa que facilmente sincretiza, hibridiza, reinventa e mistura – principalmente em um diálogo bastante intenso com os carnavais de outros lugares.





O carnaval do Mindelo apresenta-se como uma expressão em diálogo com o carnaval brasileiro, inicialmente aquele do Rio de Janeiro e, mais recente, também aquele de Salvador. Tenho conhecimento de uma única e recente publicação sobre o carnaval contemporâneo em Mindelo, resultado de uma pesquisa de mestrado (RODRIGUES, 2011), mas de nenhuma pesquisa científica sobre a história deste carnaval. Por isso, quanto à sua história há informações divergentes. Sabemos que tomou força sobretudo depois da Independência, e que o diálogo entre esta festa mindelense e o Brasil já inspirou uma famosa música de Cesária Évora, no disco *Café Atlântico*, “S. Vicente é um Brasilin” (um Brasilzinho). Importante ressaltar que esta centralidade do carnaval e de seu diálogo com o Brasil, na autorrepresentação daquilo que seria a essência da cultura popular no Mindelo, presente tanto nas opiniões dos intelectuais desta cidade com os quais falei quanto nas brochuras turísticas, cria um contexto para a Africanidade e sua espetacularização diferente da cidade da Praia.<sup>17</sup>

Vejam agora o caso da capoeira de Mindelo que existe, de forma documentada, há pelo menos uma década. Há cerca de cinco anos permanece de forma mais estruturada, não mais somente como uma roda ocasional, mas uma verdadeira escola ou academia de capoeira instalada em um galpão no centro de Mindelo, ao pé do centro cultural, onde se realizam exposições, há a melhor livraria e se encontra um dos cafés preferidos pelos intelectuais mindelenses.

A mensagem mais importante da academia de capoeira é que em S. Vicente, assim como nas cidades brasileiras, para os meninos pobres e à toa, nada melhor do que a disciplina de um mestre de capoeira. É uma mensagem que, por sua força intrínseca, assim como pelas inegáveis capacidade e profissionalismo do mestre, tem êxito: embora menos do que seria desejado pelo mestre, o poder local apoia a academia. Foi com surpresa que me encontrei, inicialmente por acaso, no meio de uma escola de capoeira. Hierárquica, disciplinada e emocionante como estas escolas tendem a ser. Repeti lá, logo na minha chegada, o erro que já tinha cometido uma vez no Brasil: sentar por engano na poltrona do mestre. Imediatamente, de jeito firme, um jovem adepto me mandou sentar no bem menos cômodo banco de madeira para os visitantes. Isto indica que o mestre já tinha ganhado na cidade de Mindelo o respeito e a disciplina canônicos nas academias de capoeira em qualquer cidade do Brasil.

Fred, como eu chamo neste texto nosso mestre, tem por volta de 35 anos, é pardo, nascido e criado em Minas Gerais, com nível de escolarização médio.

---

<sup>17</sup> Na cidade da Praia, o Carnaval também está a passar por um processo de revitalização e reinvenção. Embora eu não saiba de publicações resultado de pesquisas, são abundantes os relatos jornalísticos e as imagens na internet. Veja-se, entre outros, <http://entretenimento.uol.com.br/ultnot/lusa/2007/02/20/ult3680u420.jhtm>





Ele entende, mas não fala crioulo. Em 2007 ele formou uma ONG baseada em Mindelo, aluga um prédio histórico (um galpão no centro desta cidade) e se auto-produz como evento cultural. Produz um DVD chamado *Capoeira em Cabo Verde* – enfeitado com as bandeiras do Brasil e Cabo Verde.<sup>18</sup> Entrevistei-o e depois ele, gentilmente, levou-me para conhecer lugares na Ilha de S.Vicente.

Agora, trabalhar em Cabo Verde com capoeira está fácil. Quando cheguei aqui, já havia rapazes que tinham conhecido a capoeira no Brasil e que aqui queriam continuar. Então, quando cheguei, já como mestre, tive a sensação de que em Cabo Verde poderia ser pioneiro [...] (março 2008).

## CONCLUSÕES

Como mencionado na introdução, a fusão de culturas para a criação de algo novo e original e sua reivindicação como uma das características essenciais da cabo-verdianidade são processos tão antigos quanto a história de Cabo Verde como entidade político-cultural e depois como país independente. Em torno da cultura popular do arquipélago, antes reprimida em suas feições pouco-europeias e depois promovida como alma da terra, há muito se dá a luta pelo controle de sua força aparentemente intrínseca, em um processo que contribui para aumentar a polifonia daquilo que seria o caráter popular da cultura. Como mostrou em seu livro *Maria Turano* (s.d.), na fase pós-independência, alguns intelectuais cabo-verdianos usaram explicitamente a invenção e a criatividade para tirar do esquecimento e valorizar formas culturais até então reprimidas pelo poder colonial, porque consideradas primitivas ou de origem africana. Turano cita o caso conhecido do grupo **músico-cultural Bulimundo, reformulando gêneros musicais** como *fição*, *batuco* e *funana*, e do grupo teatral Korda Kabuverdi, que tentou revitalizar a tradição africano-católica da *tabanca* urbana por meio de sua teatralização e dramatização.<sup>19</sup> Hoje em dia, esse processo se dá em um contexto em mudança ainda mais rápida, devido ao avanço e à consolidação da globalização, especialmente em alguns de seus âmbitos. Temos alguns exemplos desta mudança, assim como de novos atores ou motores:

1. As viagens Sul-Sul não são mais somente monopólio de padres, antropólogos

<sup>18</sup> Vejam entrevista on line disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=UsGJv94MeC8&feature=related>

<sup>19</sup> Trajano Filho (2009) mostra que o contexto da tabanca no interior da Ilha é muito diferente e está menos sujeita a agentes externos, como os animadores culturais.





ou diplomatas, mas concernem, nos últimos anos, a ativistas da negritude, ca-  
poeiristas, músicos, mães e pais de santo, estudantes, empresários, pastores  
pentecostais, publicitários e marqueteiros e, ainda, aventureiros. Pesquisar essas  
novas trajetórias pessoais e as estratégias de sobrevivência que elas evidenciam  
parece-me importante.

2. O surgimento da internet<sup>20</sup> e de novas tecnologias comunicacionais em geral.<sup>21</sup>

3. O fortalecimento, agora também no Sul Global, de um conjunto de  
acordos e até de leis internacionais que visam ao amparo e à divulgação não  
somente do patrimônio em si, mas de forma mais específica do patrimônio  
imaterial ou intangível.

4. O amadurecimento do processo democrático, que tem por si só gerado  
uma crescente demanda de internacionalização e abertura, tanto no Brasil  
como em muitos países africanos.

5. O crescimento – ou, em certo sentido, a retomada – da influência do Brasil  
(e de Angola, que neste texto não tratei) em termos de cultura, música e reli-  
giosidade popular, que introduz mais variedade na relação com os países de fala  
portuguesa – entre os quais não mais estaria de forma preponderante Portugal  
como fonte de inspiração.

Essas novidades proporcionam novas oportunidades, assim como novas ten-  
sões na sociedade cabo-verdiana. Vê-se, entre outras, a desesperada necessidade  
de produzir uma diversidade cultural cabo-verdiana que torne este país “diferen-  
te” dos demais. Se for mestiço e crioulo, pode ser bom em alguns âmbitos, mas  
pode ser um ônus quando no panteão das nações cada país, culturalmente, tem  
que ser diferente dos outros. Este é, de fato, o paradoxo da patrimonialização em  
Cabo Verde: como é possível ter clareza classificatória, que parece ser necessária  
para identificar e distinguir os aspectos e os artefatos merecedores de apoio e  
reconhecimento por parte do poder público, numa sociedade que se pensa como  
crioulizada? Seria, de alguma forma, possível patrimonializar a mestiçagem, ou  
é este um fenômeno que pode até ser celebrado na cultura popular e na erudita,  
mas que com mais dificuldade pode vir a ter reconhecimento formal por parte do

---

20 Interessante ressaltar que sobre todos os temas que expus neste texto há bastante informação na web.  
Desta forma, isto nunca tinha me acontecido. Isto se deve a dois fatores: cresce de forma exponencial  
a exibição na web de fenômenos culturais até pouco tempo atrás relativamente isolados, que passam  
assim da invisibilidade para a hiperexposição; a vida cultural de Cabo Verde e o debate sobre a cabo-  
verdianidade e a identidade nacional estão sendo bastante veiculados pela web – à relativa fraqueza  
da mídia impressa neste país de ilhas esparsas faz frente à web (em todas as praças públicas de Cabo  
Verde há wireless grátis!). Isto deve ser levado em conta em nossa metodologia de pesquisa, assim  
como na relação sujeito-objeto durante a pesquisa. Neste sentido, a tese de doutorado de Sonia Melo  
(2007) representa uma importante novidade.

21 Veja-se a exposição “Africa Away From Home” organizada por Antonio Motta, em 2011, no Museu Fe-  
deral da Abolição em Recife, que mostra o quanto celulares, blogs, Orkut, Facebook e Skype mudaram  
o jogo de força no cotidiano das relações Brasil-África.





Estado moderno que se proclama multicultural? De fato, no moderno panteão das nações parece ser mais aceito o modelo multicultural do que a noção de mestiçagem ou creolização – sempre colocada em discussão nos grandes projetos geográfico-político-raciais desde o Congresso de Berlim em 1884-87.<sup>22</sup>

Ironicamente, os países que tradicionalmente têm se definido ou têm sido definidos internacionalmente como mestiços parecem hoje ter dificuldade em verbalizar esta sua característica em uma linguagem facilmente inteligível no âmbito do discurso global de valorização da diversidade. O enunciado da mistura ou do hibridismo tende a ser mais valorizado, como atributo de uma modernidade tardia, em países que não fizeram da mistura parte integrante de sua narrativa nacional. Neles, esta mensagem se apresenta como a forma moderna de lidar com a diversidade cultural proporcionada pelas várias facetas da globalização (migrações, fluxos culturais, cultura digital etc.).

Se esta pesquisa corrobora algumas das assim chamadas regras da globalização das culturas e de seu processo de patrimonialização, nela também me deparei com alguns verdadeiros enigmas. Por que o candomblé não é exportado do Brasil para Cabo Verde? Não creio que algum pai de santo ou mãe de santo brasileiro jamais tenha tentado fincar pé no arquipélago, mas sim em outros lugares não negros, como em Rio de la Plata ou na Europa. Por que a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) chega forte e chegam também, de forma mais sutil, os curandeiros da Guiné Bissau? Será que em Cabo Verde não há espaço para uma reinterpretação da religiosidade afro-brasileira?

Evidentemente, tanto a vivência religiosa quanto o mercado religioso estão relacionados com o contexto identitário mais amplo e este, no caso de Cabo Verde, não tem sido fértil para todos os ícones associados às culturas afro-brasileiras. Talvez este enigma possa ser desvendado se se pesquisar detalhadamente a trajetória desses “empresários étnico-culturais-religiosos” transatlânticos. É igualmente importante ver o contexto em que eles operam, as forças políticas e econômicas envolvidas. O poder identitário de um determinado artefato cultural – sua capacidade de mobilizar ou acionar identidade – depende muito mais desses contextos do que do valor intrínseco de um objeto, música, letra, dança

---

22 Nesse congresso que, entre outras impactantes decisões, estabeleceu não por acaso uma única contagem do tempo cujo fuso horário zero começava em Greenwich-Londres, chega a ser formalizada uma geografia racial do mundo, na qual a cada continente corresponderia uma daquelas que eram definidas então como “grandes raças”. Nos mapas-múndi da época, a Europa tende a ser de cor verde ou rosa, a África de cor marrom escuro, a Ásia amarela e a América vermelha – a Oceania, muitas vezes colorida de azul, fica como um espaço deslocado, sem uma “grande raça” nativa. Nesse congresso, assim como nos dois sucessivos congressos internacionais sobre a raça, não parece haver um lugar do mundo próprio dos mestiços, e até na escala evolutiva o lugar deles não está definido. Nesses congressos, em alguns casos, somente há espaços para os mestiços como solução temporária para a “questão racial”. Se as “grandes raças” foram assim inscritas na geografia, os mestiços foram dela excluídos.



ou, simplesmente, jeito. Por exemplo, vimos neste texto como a capoeira pode ter um “valor” na Cidade Velha e outro diferente no Mindelo, entre outros motivos, em consequência do apoio do Estado ou de ser parte de uma iniciativa em boa medida voluntária.

Em suma, as imagens sobre a África e os africanos elaboradas na diáspora, com fins antirracistas e identitários, tendem a relegar a África a um passado estático, pré ou antimoderno, indo de encontro às tentativas de muitos intelectuais no próprio continente africano no sentido de possibilitar uma existência cosmopolita na África e uma visão dinâmica da história africana. Por outro lado, essas imagens diaspóricas da África reverberam na realidade africana. Isto funciona como um cobertor curto: deste lado do Atlântico, a África é redescoberta em toda uma série de feições pré ou até antimodernas (**primitiva, instintiva, telúrica, natural, uterina** etc.); daquele lado do Atlântico, as pessoas e os fermentos culturais não ficam imunes a esses processos: repudiam-no ou os reinterpretem para outros fins. Os usos e abusos da África no Novo Continente afetam o Velho Continente.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMAR, Paul. Contesting Myths, Critiquing Cosmopolitanism, and Creating the New Cairo School of Urban Studies. In: AMAR, Paul & SIGERMAN, Diane (orgs.). Cairo Cosmopolitan: American University in Cairo Press, 2006.

BEURET, Michel. *La Chinafrique: Pékin à la conquête du continent noir*. Paris: Grasset, 2008.

CORREIA E SILVA, Antonio. *Nos tempos do Porto Grande do Mindelo*. Praia / Mindelo: Centro Cultural Português, 2000.

COUTO, Mia. Amado Jorge. Uma leitura africana de Jorge Amado. Conferência proferida no encerramento do XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Salvador, 8 de agosto, 2011.

FERNANDES, Gabriel. *Em busca da Nação. Notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*. Florianópolis-Praia: Editora da UFSC/IBNL, 2006.

FURTADO, Cláudio & LAURENT, Pierre-Joseph. Le pentecotisme bresilien au Cap-Vert. L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 141, p. 113-131, 2008.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro – Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM, 2002.

GRASSI, Marzia. *Rabidantes. Il volto femminile del commercio transnazionale a Capo Verde*. Milano: Franco Angeli, 2006.

HERNANDEZ, Leila. *Os filhos da terra do sol: a formação do Estado-nação em Cabo Verde*. São Paulo: Selo Negro, 2002.

IIPC – Instituto da Investigação e do Patrimônio Culturais. *Museu Etnográfico da Praia, Catálogo da Exposição*, Cabo Verde, 2007.

LOBBAN, Richard. *Cabo Verde. Crioulo Colony to Independent Nation*. Oxford: Westview Press, 1995.

- LOPES, Elsa Maria Almeida Fontes. *O bairrismo em Cabo Verde. Santiago e São Vicente*. Praia: Tipografia Santos, 2007.
- LOPES FILHO, João. *O corpo e o pão. O vestuário e o regime alimentar cabo-verdianos*. Oeiras: Câmara Municipal de Oeiras, 1997.
- MELO, Sonia. *Connection@Cape Verde. Postcolonial Globalisation Through the Internet*. Tese de Doutorado, Nottingham Trent University, 2007.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de autoinscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23 (1), p. 171-209, 2001.
- MIGNOLO, Walter. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell, 2005.
- MUDIMBE, Valentin. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge (African Systems of Thought)*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- PINHO, Patricia. *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia*. Chapel Hill: Duke University Press, 2010.
- REIS, Tatiana. *As rebidantes. Relações de gênero e economia informal em Cabo Verde*. Tese (Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, 2012.
- RISÉRIO, Antonio. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupio, 1984.
- RODRIGUES, Moacyr. *O Carnaval do Mindelo. Formas de reinvenção da festa e da sociedade*. Mindelo (Cabo Verde): Alfanumerico, 2011.
- SANSONE, Livio. *Negritude sem Etnicidade*. Salvador / Rio de Janeiro: Edufba / Pallas, 2004.
- \_\_\_\_\_. Que multiculturalismo se quer para o Brasil?. *Ciência e Cultura*, 59, p. 24-28, 2007.
- \_\_\_\_\_. The making of Suriland. The Binational Development of a Black Community between the Tropics and the North Sea. In: CERVANTES-RODRIGUEZ, Margarita; GROSFUGUEL, Ramon & MIELANTS, Eric (orgs.). *Caribbean Migration to Western Europe and the United States: Essays on Incorporation, Identity, and Citizenship*. Philadelphia, Penn: Temple University Press. p. 169-188, 2010a.
- \_\_\_\_\_. Desigualdades e narrativas identitárias em Cabo Verde: em ilhas sem mata não dá para se esconder. In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaya, p. 75-91, 2010b.
- SANTOS, Flávia Lenira Marques dos. Construção patrimonial da Cidade Velha: usos políticos, turísticos e identitários. In: LUCAS, Maria Elizabeth & SILVA, Sergio Baptista da (orgs.). *Ensaio etnográfico na ilha de Santiago de Cabo Verde*. Praia / Porto Alegre: Editora UNICV / UFRGS Editora, p. 25-74, 2009.
- THIAW, Ibrahima. Archeologie de l'île de Goree, au Senegal. Chaque maison a une histoire. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elise & BARRY, Boubacar (orgs.). *La construction transatlantique d'identités noires. Entre Afrique et Ameriques*. Paris: Karthala, p. 41-56, 2009.
- TRAJANO FILHO, Wilson. The conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the Cape Verdean *tabancas*. *Africa*, 79 (4), p. 520-542, 2009.
- TURANO, Maria. *Un'idea di Africa*. Lecce: Grafo7 Editrice, (s.d.).







Parte III:

## Projetos Migratórios, Pertencimento e Exclusão







# Os “Chineses” da Beira, Moçambique. Itinerários de uma dispersão\*

Lorenzo Macagno

## INTRODUÇÃO

Na famosa viagem que realizou – a convite do ministro de Ultramar Sarmiento Rodrigues – pelas “terras portuguesas” de Ásia e África, Gilberto Freyre se deteve na cidade moçambicana da Beira. Na ocasião, em 1952, nas instalações do chamado “Clube Chinês” (Chee Kung Tong), os dirigentes daquela crescente e ativa comunidade chinesa ouviram com admiração o discurso do escritor brasileiro. Era o momento no qual Gilberto Freyre se afastava, cada vez mais, das inovadoras provocações de *Casa Grande & Senzala* (1953) para abraçar, definitivamente, o credo luso-tropicalista. Certamente, ele jamais imaginaria que seus interlocutores daquele dia – esses “lusos-chineses” e seus filhos – instalar-se-iam no Brasil quase vinte anos após aquele encontro.

Primeiramente, este artigo reconstrói a tênue e paradoxal incorporação dos chineses da Beira à “família lusa”, sobretudo em um contexto no qual, a partir de 1950, Portugal buscou fortalecer seu discurso de “multirracialidade” e tolerância nas chamadas Províncias Ultramarinas. Na segunda parte, trataremos das narrativas de decepção nascidas no contexto da independência de Moçambique, em 1975, quando os chineses tiveram que resignar a possibilidade de um “futuro português” – e moçambicano – para suas vidas “optando” por se dispersarem pelo mundo. Outrora considerados “bons portugueses”, o novo contexto nascido da independência de Moçambique e o final definitivo do Império colonial fizeram com que esses chineses tivessem que tomar o caminho da diáspora. A maioria

\* António Sopa, ex-diretor do Arquivo Histórico de Moçambique, forneceu-me em julho de 2009, em Maputo, uma imensa ajuda para a localização das fontes aqui utilizadas. Agradeço a Kelly Cristiane da Silva pelos seus valiosos comentários à primeira versão deste trabalho, na ocasião do Seminário “África em Movimento”, acontecido em novembro de 2010, em Brasília.





se instalou na cidade de Curitiba; ali desenvolveram suas atividades comerciais e profissionais e fundaram, em 1989, a Associação Cultural Chinesa do Paraná.

\*\*\*

Na segunda metade do século XIX, como consequência do fim do tráfico de escravos, as grandes companhias – e os proprietários das *plantations* – começam a incorporar a força de trabalho chinesa proveniente, sobretudo, da província de Guangdong, no sul da China. Algumas ilhas do Oceano Índico e do Caribe recebem, então, os primeiros *coolies*.<sup>1</sup> É precisamente no ínterim desse processo que a mão de obra chinesa começa a chegar à África Oriental e à África do Sul. Em Moçambique, a maioria dos chineses se instalou na cidade da Beira. Alguns anos mais tarde, a chamada Companhia de Moçambique (1891-1942) recebe a concessão dos territórios de Manica e Sofala, cuja capital era, precisamente, a cidade da Beira.

Os primeiros contingentes de chineses que chegam a Moçambique são, na sua maioria, compostos por pequenos artesãos e carpinteiros; outros se dedicariam à pesca e à horticultura. Ao longo de décadas, numerosas companhias de capital britânico, tais como a South African Timbu, a East African Shipping, a Allen Wack e a The Beira Boating Company, instalaram-se na região, incentivadas pela existência do corredor econômico e comercial entre Rodésia e Beira, cujo porto constituía a única saída ao mar para o país vizinho. Muitos chineses, bem como seus descendentes, empregaram-se nessas filiais.<sup>2</sup> Os filhos daqueles pioneiros, já nascidos em Moçambique, destacaram-se, sobretudo, como comerciantes, donos de restaurantes e “casas de pasto”.<sup>3</sup> Alguns se empregaram como pequenos funcionários da administração colonial, no porto e na alfândega. Mais tarde, os mais bem-sucedidos conseguiriam fazer fortuna, atuando como empresários e construtores.

Muitas das primeiras famílias que chegaram a Moçambique não cortaram seus vínculos com Guangdong ou com a China em geral. Alguns dos filhos e netos dessa primeira geração foram enviados para estudar – ou mesmo para passar um período com parte da família que não pôde se deslocar a Moçambique – em Macau e Hong Kong. Já na década de 30, os violentos ataques japoneses às

<sup>1</sup> O termo “coolie” provavelmente deriva do hindi “quli”, cujo significado é trabalhador sazonal. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, o termo foi utilizado para nomear os trabalhadores de baixo status, provenientes da Ásia e da Índia. Com o tempo, foi assumindo o viés de um epíteto racial.

<sup>2</sup> Estas companhias ofereciam bastante estabilidade econômica aos seus funcionários chineses, pagando-lhes geralmente em escudos, libras esterlinas e ouro (Informação pessoal de A. Y., New York, 28/05/2010).

<sup>3</sup> No Moçambique colonial, este era o termo utilizado para se referir aos locais onde os africanos faziam suas refeições.





aldeias de Guangdong, durante a guerra sino-japonesa, fizeram com que aqueles que ainda esperavam retornar à China mudassem definitivamente de ideia. Assim, a África passou a ser um destino definitivo.

Vale a pena lembrar que a história da província de Guangdong está intimamente relacionada ao tortuoso processo de construção do nacionalismo chinês que, por sua vez, teve profundas repercussões entre as comunidades chinesas do ultramar. Em 1895, após formar a Sociedade para a Refundação da China, Sun Yat Sen decide que a província de Guangdong seria o ponto de partida das atividades revolucionárias. O papel que as associações chinesas tiveram no exterior seria fundamental na promoção da causa republicana. A principal destas associações – com filiais em vários continentes – era a Chee Kung Tong, cujos códigos e práticas associativas respondiam aos princípios da maçonaria. Suas origens remontam ao século XVIII, quando seus associados pretendiam conspirar contra a dinastia Ching, ligada aos Manchu. A partir do século XIX, as filiais da Chee Kung Tong se estendem por todo o Sudeste asiático, América, Canadá, Austrália, África do Sul e, como veremos, Moçambique.

#### ASSOCIATIVISMO E DESPORTO

O que poderíamos chamar de a pré-história do Clube Atlético Chinês remonta à primeira metade da década de 20, quando é criada, na cidade da Beira, a associação Chee Kung Tong Club que respondia, no ultramar, às mencionadas lealdades republicanas e nacionalistas inspiradas em Sun Yat Sen. Seus estatutos foram legalmente aprovados em 22 de fevereiro de 1923, pela Ordem nº 4.449 do Governo do Território da Companhia de Moçambique. Conforme essa normativa, a Chee Kung Tong era considerada uma associação beneficente e de instrução, cuja finalidade era promover o bem-estar moral e material da comunidade chinesa. A partir da década de 30, ela passa a ser classificada, em virtude da reforma administrativa do ultramar, como “corporação administrativa”. No final de 1923, a associação consegue finalizar a construção da sua sede: tratava-se de um importante edifício situado na “baixa”, que seria popularmente conhecido como Clube Chinês.

Em 1943, o Chee Kung Tong Club (Clube Chinês) solicitou à Comissão Administrativa da Câmara Municipal da Beira a autorização para fazer uso de dois terrenos situados nas suas adjacências, com o objetivo de criar um espaço para a prática de “exercícios físicos e desporto”.<sup>4</sup> A autorização, ainda que em

4 AHM, Fundo do Governo do Distrito da Beira, Assuntos Municipais e dos seus Organismos Autônomos, Actas 1942-1944, cx 92 – Acta nº 55, Sessão Ordinária da Comissão Administrativa da Câmara Municipal da Beira de 23 de Dezembro de 1943, p. 4.





caráter temporário, foi concedida. Nessa época, o Chee Kung Tong Club já era considerado uma instituição de “beneficência, recreio, educação e instrução da comunidade chinesa” residente na Beira. Em 1944, a partir de uma licitação pública, a instituição consegue os terrenos de forma definitiva. Ali se construiria, no início dos anos 50, a Escola Chinesa e uma quadra de basquete.<sup>5</sup> Portanto, do núcleo inicial conformado pelo Chee Kung Tong Club surgiram, em virtude da aquisição desses novos terrenos, outras duas instituições igualmente importantes: a Escola Chinesa e o Clube Atlético Chinês (Tung Hua Athletic Club).

Um dos principais dirigentes envolvidos em todo esse processo foi Eginwo Shung Chin – falecido em julho de 1962 aos 67 anos – e pai de João Ping (este último foi um dos primeiros jogadores de basquete da equipe masculina do Atlético Chinês). Esta família possuía um dos mais importantes estúdios de fotografia na cidade da Beira: o Foto Estúdio. A família era proprietária, também, de uma fazenda em Massaqueece, perto da fronteira com a Rodésia. No final de 1940, os velhos fundadores do Chee Kung Tong começam, gradualmente, a deixar espaços para as novas gerações de jovens empreendedores. Serão estes jovens os que, nos anos 50, levarão adiante a Escola Chinesa e o Tung Hua Athletic Club (Clube Atlético Chinês). Contudo, até pelo menos o final dos anos 40, o Chee Kung Tong continuou sendo o único interlocutor institucional da comunidade chinesa diante da administração colonial.

Quando, após a definitiva aquisição dos terrenos, em julho de 1947, estes jovens solicitam à administração a aprovação dos estatutos de um novo Clube (o já mencionado Tung Hua Athletic Club), tal solicitação é rejeitada sob o argumento de que “[...] A colônia chinesa já possui há muitos anos nesta cidade um clube denominado Chee Kung Tong Club [...] e dos seus estatutos consta que os mesmos se podem dedicar à prática de jogos desportivos [...]” (*apud* Medeiros, 1998, p. 30). Ou seja, tudo indica que, no mínimo nos primórdios, o Tung Hua Athletic Club (Clube Atlético Chinês) precisou do apoio institucional do Chee Kung Tong que era, pelo menos até esse momento, a única instituição da comunidade chinesa reconhecida pela administração.<sup>6</sup>

Ao longo das décadas de 50 e 60, o Clube Atlético Chinês manterá uma intensa atividade desportiva e associativa, até que entre 1974 e 1975 – por motivos

<sup>5</sup> Tratava-se do talão nº 223. Na licitação pública participaram também o particular Augusto Ramos de Pádua e a firma Ebrahim Noormahomed & Irmãos. A base da licitação foi de 6.025\$00 e o Chee Kung Tong Club ofereceu 6.424\$00. AHM, Fundo do Governo do Distrito da Beira, Assuntos Municipais e dos seus Organismos Autônomos, Actas, 1942-1944, cx. 92 – Acta nº 17, Sessão Ordinária da Comissão Administrativa da Câmara Municipal da Beira de 20 de Abril de 1944, p. 22.

<sup>6</sup> Informação confirmada a partir de entrevista realizada com o senhor N. H. em Curitiba (Brasil), em 12 de abril de 2011. O senhor N. H., 83 anos, é um dos membros mais antigos da “diáspora” de chineses beirenses que mora no Brasil.



que analisaremos de maneira breve no final – os “lusos-chineses”<sup>7</sup> começam a sair do país. Kwin Yin foi, em 1952, um dos primeiros presidentes da Associação Chinesa e do Clube Atlético Chinês. Posteriormente, a presidência do Atlético seria assumida por Chin Yok Chong – mais conhecido como Chong. Após o seu falecimento em virtude de uma grave doença, o Atlético Chinês passa a ser presidido por José Sousa Low e, finalmente, por Poo Quin, no início dos anos 70.<sup>8</sup>

Convém recordar que o basquetebol não foi o único esporte praticado pelos chineses da Beira. Nessa época (1950-1960), muitos também se dedicavam ao tênis de mesa, ao *badminton* e às artes marciais. Alguns, inclusive, chegaram a fazer suas incursões como jogadores de futebol em alguns dos clubes locais. Porém, foi através do basquetebol que os chineses ganharam notoriedade. Não sabemos exatamente o porquê da eleição deste desporto; tampouco conhecemos o motivo da iniciativa de construir, junto ao Clube Chinês, uma quadra de basquetebol. É possível que essa decisão estivesse relacionada com os intensos vínculos pessoais, associativos e políticos que os chineses beirenses mantinham com seus pares da Rodésia e da África do Sul, onde também existiam associações, clubes e escolas semelhantes aos da Beira. Em Johannesburg, por exemplo, a comunidade chinesa tinha conseguido construir uma quadra de basquetebol próxima das instalações da Overseas Chinese School, também conhecida como Johannesburg Chinese School. Em 1939, seus pupilos – graças às iniciativas de Fok Yu Kam e Leong Pak Seong – conseguiram formar uma equipe, chamada “629”, que chegou a jogar contra a equipe de Pretória (YAP & LEONG MAN, 1996, p. 290). A partir de 1950, as disposições segregacionistas do “Group Areas and the Reservation of Separate Amenities” impediu que chineses da África do Sul participassem de torneios com outros – na linguagem do *apartheid* – “grupos raciais”. Nesse momento, e para neutralizar o ostracismo provocado por tal medida segregacionista, o Atlético Chinês, junto com os seus pares da África do Sul e da Federação da Rodésia e Niassalândia passaram a organizar torneios regionais de basquetebol. Assim, os chineses da Beira começaram a viajar com mais frequência a Salisbury, Pretória e Johannesburg.

<sup>7</sup> Nas fontes coloniais, os membros deste grupo são nomeados, em geral, “chineses”, e em outras ocasiões, “súbditos chineses”. Mas tem aparecido, em alguns casos, o termo “lusos-chinês” para se referir aos membros desta categoria. Nos censos coloniais, são classificados como “amarelos”. Eduardo Medeiros, no seu trabalho pioneiro (s/d) – infelizmente ainda pouco divulgado – prefere falar em termos de “sino-moçambicanos”. A categoria nativa, ou seja, aquela usada pelos próprios chineses da Beira nas suas conversas íntimas é a de “bei-la yan”, que em cantonês significa “pessoas da Beira” ou, simplesmente, “beirenses”. Ao longo deste trabalho usarei uma combinação das duas categorias nativas – a do “colonizador” – que enfatiza o aspecto etnonacional (chinês) – e a dos próprios “chineses” – que enfatizam o local de nascimento, ou seja, Beira. Portanto, eu me referirei a eles como “chineses da Beira”. No caso de utilizar a nomeação “lusos-chineses” ou “sino-moçambicanos”, fá-lo-ei, sempre, entre aspas.

<sup>8</sup> Curitiba, entrevistas com K.V.Q., 2006-2009.



## UMA CONSTRUÇÃO COLONIAL DA SIMPATIA

Entre 1950 e 1960, os jornais *Notícias da Beira* e *Diário de Moçambique* começam a retratar, cada vez com mais atenção, acontecimentos relacionados à comunidade chinesa: eventos desportivos, reuniões com autoridades locais, festividades, bem como entrevistas e obituários. Estas matérias jornalísticas encontram-se perpassadas por um tom celebratório e adulator. Aprendendo a ocupar “seu lugar” e colaborando prestimosamente com a sociedade beirense, estes chineses se tornariam, aos olhos dos seus adutores, “bons portugueses” e “simpáticos” cidadãos.

Tomemos, a título de exemplo, o obituário publicado em 1958, sobre o falecimento de Mon Man, dirigente da Associação Chinesa e da Escola Chinesa:

Após prolongado sofrimento, faleceu ontem na Casa de Saúde o velho colono Mon Man. O extinto que era natural de Toi Shan – Cantão – contava 66 anos de idade, 42 dos quais passados na nossa cidade onde era comerciante. Desempenhava ainda as funções de Vice-presidente da Associação Chinesa, onde também tinha sido presidente, sendo grande obreiro da nova Escola daquela simpática Associação.<sup>9</sup>

Nesta nota de “reconhecimento”, dos aspectos que mais sobressaem é, talvez, o uso do adjetivo “simpática” para se referir à Associação Chinesa. Este tipo de enunciado – de imputação de simpatia – não constituía uma elaboração isolada. Ao contrário, era parte de uma narrativa tardo-colonial mais ampla, na qual adulação em relação, pelo menos aos potenciais aliados, constituía um traço onipresente. Como uma espécie de ritual de reconhecimento público que se desenrola ao longo dos artigos jornalísticos dedicados à comunidade chinesa, é possível identificar tais narrativas de compatibilidade e afinidade.

Em outra ocasião, o alvo de atribuição de simpatia foi a Associação da Juventude Católica Chinesa da Beira. O jornalista ressalta os valores de “elevação”, “simplicidade” e “alegria” em torno daquele grupo. Tratava-se da comemoração do quarto aniversário da associação. O jornal comentava:

Comemorando o quarto aniversário da sua fundação e em honra de sua Padroeira Nossa Senhora da Conceição, a Associação da Juventude Católica Chinesa da Beira levou a efeito, no salão do edifício da

<sup>9</sup> “Necrologia: Mon Man”, *Diário de Moçambique*, Beira, 2 de setembro de 1958, p. 7.





Acção Católica, uma interessante festa, que decorreu num ambiente de muita elevação, simplicidade e alegria. Eram 15 horas quando o presidente da Associação, Luis Chin, tomou a palavra para saudar todos os presentes, dar a razão de ser da festa e agradecer a quantos têm dedicado a sua atenção e carinho a esta jovem mas prestimosa e simpática agremiação, destinada a unir, amparar e estimular os jovens cristãos chineses da Beira.<sup>10</sup>

Ao atributo de “simpática” agrega-se, na nota citada, o de “jovem” e “prestimosa”.

Contudo, foi sem dúvida no âmbito da prática do desporto – e mais especificamente em torno do crescente protagonismo que os chineses da Beira adquiriram como basquetebolistas – que o adjetivo de “simpáticos” mais se expandiu e se reproduziu. Já em 1960, quando a equipe feminina de basquetebol ganhou o campeonato da Beira, o jornalista que cobriu o evento qualificou a equipe como “campeã da simpatia”.<sup>11</sup> Na sua dinâmica classificatória de atribuição de um caráter, um ethos, ou um “estilo”, o termo iria se tornando uma espécie de operador étnico recorrente para se referir aos chineses beirenses como um todo.

Em 1954, Agostinho de Campos, jornalista do *Diário de Moçambique*, fez uma longa entrevista com o “avançado direito” do Atlético Chinês, João Ping (ou John Ping). Naquela época, João Ping contava apenas 22 anos, mas perfilava como uma grande individualidade de sua equipe. Na entrevista, acompanhada também por uma fotografia, o jornalista se referia a João Ping como “O jogador Nº 4 do simpático Atlético”.<sup>12</sup>

Mas antes disso, por volta de 1953, o *Diário de Moçambique* começa a publicar periodicamente uma seção dedicada às equipes de basquetebol da Beira, intitulada “Galeria dos Campeões”. Por ali desfilariam a equipe masculina de “honras” do Atlético Chinês (ou seja, a equipe principal), bem como as equipes femininas e *juniores*. O título que acompanha a nota sobre a equipe masculina não poupava elogios: “Esta é a nossa melhor equipa de basquetebol: O Atlético Chinês”. O grupo é apresentado como “consciente” e “simpático”.<sup>13</sup> Quase duas semanas mais tarde, chegou a vez de prestar homenagem à equipe júnior do Atlético. Uma vez mais, as “Duas palavras” da nota de apresentação

<sup>10</sup> “A Associação da Juventude Católica Chinesa em festa”, *Diário de Moçambique*, Beira, 10 de dezembro de 1958, p. 9.

<sup>11</sup> “Basquetebol. O Sporting em honras e A. Chinês em femininos são os novos campeões da Beira”, *Notícias da Beira*, fevereiro de 1960.

<sup>12</sup> “Ouvindo um ás. John Ping. Um nome que é uma legenda do nosso basquetebol”, *Diário de Moçambique*, Beira, 15 de março de 1954, p. 6.

<sup>13</sup> “Galeria dos Campeões. Esta é a nossa melhor equipa de basquetebol: O Atlético Chinês”, *Diário de Moçambique*, Beira, 9 de abril de 1953.





se iniciam com a categoria de adulação, já tantas vezes repetida: “A equipa de juniores do simpático Atlético Chinês é, sem sombra de qualquer dúvida, uma turma de futuro”.<sup>14</sup>

Poucos dias depois, o mesmo jornal realiza uma homenagem à equipe feminina do Atlético. Nessa ocasião, os membros foram qualificados como “briosos”, “aprumados” e “bons esportistas”. O atributo da “simpatia” também voltou a aparecer. Desta vez, o termo aparece três vezes ao longo do mesmo texto, uma para se referir ao Atlético como um todo, e outras duas para descrever a sua capitã: Julieta Yee.<sup>15</sup> Quase um ano depois, o *Diário de Moçambique* dedicaria uma reportagem completa à Julieta Yee que, atualmente, mora em Curitiba. O primeiro atributo que o título da nota anuncia para se referir a esta desportista é “simpatia”. Na continuação, no final da primeira coluna, podemos ler: “É evidente que, para os desportistas locais, a sonância deste nome é familiar, Julieta Yee, gentil capitã da mui simpática turma de basquetebol do Atlético Chinês...”. Mais adiante, o entrevistador descreve o contexto e o momento em que se deu a entrevista – o intervalo de um treino – e acrescenta: “Agora já toda a turma deixou o treino. Em nosso redor o grupo é maior. Trocam-se impressões. Há uma sincera boa disposição. São simpáticas – extremamente simpáticas – as jovens do Atlético Chinês”.<sup>16</sup>

Entre o final de 1950 e o início de 1960, alguns jogadores e jogadoras do Atlético Chinês começam a ter um destaque nacional. Houve, inclusive, quem continuasse, a convite de dirigentes de clubes portugueses, a sua carreira no basquetebol profissional na Metrópole. Foi o caso de Quen Gui que, em 1964, é contratado para jogar no clube Associação Acadêmica, de Coimbra. Tempos depois, em plena “guerra colonial”, é mobilizado para defender a bandeira portuguesa. Assim, permanece entre 1972 e 1974 atuando como *furriel* do exército na província de Tete, uma das regiões de Moçambique onde a guerra contra a FRELIMO se desenvolvia com mais intensidade. Quen Gui participou em numerosos campeonatos nacionais em Portugal e, ainda hoje, é lembrado como uma das grandes figuras históricas da Acadêmica.

O contexto de elaboração das narrativas jornalísticas acima referidas coincide com o momento no qual Portugal pretendia mostrar à comunidade internacional uma singular vocação ultramarina. Esta posição se radicalizou quando, diante das pressões descolonizadoras externas, Portugal esgrime o argumento

<sup>14</sup> “Galeria dos campeões. Eis um combinado do futuro: Os juniores do Atlético Chinês”, *Diário de Moçambique*, Beira, 24 de abril de 1953, p. 4.

<sup>15</sup> “Valores do Desporto Beirense. O grupo feminino do Atlético Chinês”, *Diário de Moçambique*, Beira, 28 de abril de 1953, p. 4.

<sup>16</sup> “Uma simpatia, uma esportista e um valor são atributos de Julieta Yee, capitã do “cinco” de basquetebol do Atlético Chinês”, AHM, *Diário de Moçambique*, Beira, 24 de janeiro de 1954.





da suposta existência de uma irreversível conexão emocional entre Metrópole e colônias. Tratava-se de uma espécie de “política colonial dos sentimentos” que bebia, com entusiasmo, das fontes lusotropicalistas criadas por Gilberto Freyre: “Somos pobres materialmente, mas ricos de espírito”, ou “Somos um país pequeno, mas o nosso coração é grande”, rezavam alguns dos *slogans* preferidos da época. Em grande medida, esta dimensão da emocionalidade permite abordar, de forma singular, os processos de construção do Outro – como um “próximo-distante” – e como um virtual membro da “família” lusa.

No caso dos chineses da Beira, seu talento para exercer o papel de “bons portugueses” residia também em outros dois bons atributos igualmente valiosos para a administração colonial. Primeiramente, tratava-se de uma comunidade que descendia dos velhos opositores republicanos, mais tarde contrários ao regime de Mao Tse Tung. Situavam-se, portanto, nas antípodas da “ameaça comunista”. Em segundo lugar, o *habitus* dos chineses beirenses – e seu *ethos* sempre orientado para a ascensão social e econômica – acomodou-se sem inconvenientes às investidas modernizadoras da administração portuguesa desse período. Ao mesmo tempo, o exercício dessa modernidade não contradizia a lembrança – em certas festividades públicas – de uma herança civilizacional milenar – como, por exemplo, a comemoração, na Beira, do Ano Novo chinês. A evocação ritual desta data – bem como de outras celebrações – fazia com que ela se tornasse etnicamente inofensiva às pretensões assimiladoras de Portugal; tratava-se, certamente, de um “retorno”, meramente festivo, à China. No entanto, a incorporação simbólica desse passado não destoava do ideal civilizatório português perpassado, muitas vezes, por uma admiração orientalista singular. Ambos os universos “civilizatórios”, longe de se anularem, podiam se admirar e se reconhecer reciprocamente.

#### A VISITA DE GILBERTO FREYRE

Tal como anunciamos na introdução, em 1952, o inventor da doutrina lusotropicalista – Gilberto Freyre – visitou, na Beira, os “lusos-chineses”. A visita era parte de uma viagem maior que o escritor brasileiro realizava por várias Províncias Ultramarinas, como motivo de um convite que lhe fora concedido pelo, na altura, ministro de Ultramar Sarmento Rodrigues. O lugar do encontro de Gilberto Freyre com os “lusos-chineses” foi, precisamente, o Chee Kung Tong Club, ou seja, o velho edifício construído pelos chineses da Beira em 1923. Ali, na presença do governador de Manica e Sofala e de várias autoridades locais, o presidente da Associação Chinesa, Shung Chin, apresentou as boas-vindas a Gilberto Freyre nos seguintes termos:





Nós, os chineses, emigramos para esta cidade da Beira, já lá vão 50 anos, na luta pela vida. Com o nosso trabalho árduo mas paciente, com o espírito de observar as leis e ganhar amizades, gozando da boa administração do Governo Português, de direitos e de liberdades, onde não tem lugar a injusta distinção de raças ou de cores, esforçamo-nos sempre pelo desenvolvimento e progresso desta terra, julgando ter sido grande a nossa contribuição. Assim foi no passado, assim é agora e assim será também no futuro (SHUNG CHIN, 1953, p. 336).

Aquelas eram palavras que, sem dúvida, buscavam agradar não apenas o visitante circunstancial – neste caso, Gilberto Freyre – senão também as autoridades coloniais ali presentes. Nesse discurso, o presidente da Associação Chinesa buscou, sobretudo, passar uma imagem de boa consciência e compromisso por parte dos chineses com o futuro de Portugal em Moçambique. O tom assumido corroborava, mais uma vez, os esforços dos membros da comunidade chinesa para se tornarem obedientes cidadãos e bons “portugueses”. Na sequência, o presidente da Associação Chinesa aproveitou o momento para sensibilizar os seus interlocutores acerca do projeto de construção, junto às instalações do Club Chinês (Chee Kung Tong), da Escola Chinesa. Indiretamente, naquele relato se veiculam as estatísticas que a comunidade chinesa da Beira possuía, em 1952, a respeito aos seus próprios membros:

Nesta cidade contamos mais de duzentas e tal crianças, em idade escolar. Precisamos de levantar um edifício escolar conveniente, onde os nossos filhos possam, a par da cultura chinesa, auferir os benefícios da educação portuguesa. As obras desta Escola já consumiram para cima de dois mil contos, sendo necessários outros mil e tal, para que fiquem concluídas. A obra é grandiosa, mas necessária. Contudo não deixa de ser um compromisso pesado para cento e tal famílias, ou seja, oitocentas pessoas, pouco mais ou menos, das quais muitas vivem do seu trabalho e labutam com bastantes dificuldades... Amamos o amor, a concórdia e a fraternidade dos povos entre si, bem como entre os indivíduos. Para isto, porém, são indispensáveis a instrução e a educação. E porque sabemos que estas coisas interessam ao Sr. Dr. Gilberto Freyre, a elas nos referimos, como fator de progresso e de desenvolvimento cultural desta progressiva cidade da Beira (SHUNG CHIN, 1953, p. 337).





Apesar da realidade do trabalho compulsório e da persistência do *Regime de Indigenato*, Gilberto Freyre insistia, na época, em anunciar para o mundo a suposta “singularidade” portuguesa. É claro que, em face do triunfo do Partido Nacional na África do Sul, em 1948, e o conseqüente início do *apartheid*, o discurso lusotropical conseguiria, ao menos durante alguns anos, manter sua eficácia. Não devemos esquecer que, nesse momento, a UNESCO se disponibilizava a realizar – junto com vários sociólogos e antropólogos dos Estados Unidos e do Brasil – um grande projeto de pesquisa sobre “relações raciais” no Brasil. Diante do trauma do genocídio na Europa de pós-guerra e da continuidade da segregação racial nos Estados Unidos, as pesquisas da UNESCO buscavam testar, no “terreno”, os alcances e os limites da invenção lusotropicalista.<sup>17</sup>

De qualquer forma, o auge da narrativa lusotropicalista se daria um pouco mais tarde, entre o final de 1950 e o início de 1960. Em 1947, a Independência da Índia, o posterior auge do nacionalismo pan-arabista e o crescente movimento “afro-asiático” (cujo antecedente marcante é a conferência de Bandung) colocam Portugal em alerta. Efetivamente, mais tarde, Portugal acabaria perdendo Goa e os “indianos” de Moçambique passariam a ser considerados inimigos. Na década de 50, um novo “perigo” se soma à ameaça desnacionalizadora asiática: a iminente influência do mundo árabe-muçulmano nos processos de emancipação colonial. Portugal tenta reagir. Em 1961, e em face das pressões internacionais, o Regime de *Indigenato* que separava juridicamente “indígenas” de “assimilados” é abolido. Com essa medida, ao menos nos papéis, todos os habitantes das chamadas *Províncias Ultramarinas* passam a ser cidadãos portugueses.

É nesse período que o lusotropicalismo de Gilberto Freyre faz sua entrada triunfal. O promotor da incorporação das ideias de Freyre à imaginação colonial de Portugal foi o ministro de Ultramar Adriano Moreira – especialista em direito internacional, redator do referido decreto de abolição do *Indigenato* e professor do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos. Porém, um antecedente notável da invenção lusotropicalista encontra-se nos discursos que Gilberto Freyre pronunciou ao longo da já referida viagem pelas Províncias Ultramarinas, na década de 50. Naquele seu encontro com os “lusos-chineses” na Beira, Gilberto Freyre agradeceu a hospitalidade recebida no Chee Kong Tong com um indubitável tom lusotropicalista:

Deve haver alguma coisa de semelhante entre o Brasil e a velha mas sempre moça civilização chinesa, com a qual os portugueses

<sup>17</sup> Sobre esta questão, ver os trabalhos de MAIO, Marcos Chor: Tempo controverso. Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. *Tempo Social. Revista de Sociologia*, USP, 11 (1), p. 111-136, 1999; O Projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14 (41), p. 141-158, 1999.





estabeleceram, em Macau, profunda aliança, baseada não na força, mas no amor fraternal, não no poder imperial de uns sobre outros, mas na compreensão recíproca. Deve haver alguma coisa de semelhante entre a China por assim dizer eterna e o jovem e ainda verde Brasil... Folgo de encontrar-vos nesta antiga e histórica província lusitana, em relações da mais amorosa compreensão com a gente e a cultura portuguesas. E agradeço as homenagens, a cordialidade, o carinho com que recebeis aqui um brasileiro: um filho da chamada “China da América” (FREYRE, 1953, p. 240).

“Amamos o amor, a concórdia e a fraternidade dos povos”, dizia o presidente da comunidade chinesa no seu discurso. Entretanto, Gilberto Freyre insistiria nesse “amor fraternal” que teria caracterizado a relação entre portugueses e chineses em Macau. Para além de uma espécie de “construção colonial da simpatia”, o lusotropicalismo assume aqui – evocando o trabalho de Christian Geffray (1997) – a forma de um “discurso do amor na servidão”. Sem dúvida, naquela época, Gilberto Freyre não imaginaria que, quase vinte anos depois, muitos desses “luso-chineses” e seus filhos se instalariam no Brasil.<sup>18</sup> O destino seria uma cidade do sul do Brasil que muitos chineses beirenses passariam a reconhecer como uma “segunda Beira”: Curitiba.

#### AS VÉSPERAS DA GUERRA

“Jovens”, “prestimosos”, “conscientes”, “briosos”, “aprumados”, “bons esportistas”, “ordeiros”, “trabalhadores”, “disciplinados” e, sobretudo, “simpáticos”. Estes adjetivos são os que aparecem com mais frequência nas crônicas jornalísticas de 1950 e 1960. Eles funcionam como categorias de adulação e, portanto, como formas classificatórias e criadoras de sentido. A comunidade chinesa da Beira passava a existir através desse sistema de adulação. O desporto foi, para os cronistas da época, uma espécie de mapa, no qual era possível ler e interpretar o “caráter”, o modo de ser, o *ethos* dos chineses. Estas narrativas de afinidade não se produziram num ambiente político neutro. Tratava-se de um período no qual Portugal radicalizava seu discurso “multirracista”, num contexto de pressões internacionais crescentes para pôr fim à presença colonial

<sup>18</sup> Alguns anos depois daquele seu encontro com os chineses da Beira, Gilberto Freyre publica, em 1959, um ensaio intitulado “Por que China Tropical?”, no qual reforçava a busca de compatibilidades entre “Oriente” e o “mundo português”, desta vez buscando analogias entre a civilização chinesa e o Brasil – a “China Tropical” – duas Chinas “[...] cuja presença no mundo moderno tende a tornar-se cada vez mais significativa” (2003, p. 228). O ensaio tinha sido publicado originalmente em inglês, no livro *New World in the tropics*. Em 2003 foi republicado – em português – no volume *China Tropical*, editado pela UnB.





nas suas Províncias Ultramarinas. Mas, ao mesmo tempo, era um momento no qual os jovens da comunidade chinesa aderiam, cada vez mais, às causas da Igreja Católica local.

A diocese católica da Beira foi criada em 1943. Como bem menciona Eduardo Medeiros,<sup>19</sup> na década de 50 muitos jovens “lusos-chineses” converteram-se ao catolicismo. Ao que parece, os dois motivos mais importantes que favoreceram essas conversões foram: 1. O elevado número de crianças chinesas que passou a frequentar o ensino oficial português, no qual a educação moral e cívica era obrigatória; 2. A atuação, no seio da comunidade, de um sacerdote português que falava o cantonês e possuía alguns fundamentos da cultura chinesa.<sup>20</sup> Assim, em 1954, um grupo de jovens funda a Associação Católica de Jovens Chineses, graças à intervenção do padre Serafin Bruno Amaral, vinculado, por sua vez, ao famoso bispo da Beira Sebastião Soares de Resende.

A atribuição de simpatia – presente nas notas jornalísticas acima mencionadas – cria uma expectativa de reciprocidade iminente e, portanto, a possibilidade de construção de um vínculo moral: o objeto adulado deve responder com um gesto firme e inequívoco para devolver, assim, a confiança que lhe é depositada. Desta forma, as categorias de adulação criam um compromisso virtual para a “colaboração”. Dito de outra forma, a metalinguagem envolvida nessa dinâmica de potenciais afinidades poderia ser traduzida no seguinte imperativo: “você pode ser um dos nossos, mas precisa demonstrá-lo”. De fato, a partir dos primeiros acontecimentos independentistas contra Portugal na África, e em um momento no qual a China maóista – sobretudo em Angola<sup>21</sup> – começa a apoiar esses movimentos, os chineses de Moçambique tiveram que fazer um gesto inequívoco para evidenciar sua vocação de “bons portugueses”.

Naquele tempo particularmente tenso e conflituoso para Portugal, a comunidade chinesa da Beira não podia defraudar a confiança que, como bons cidadãos, neles havia sido depositada. Neste sentido, um acontecimento que provocou,

<sup>19</sup> MEDEIROS, Eduardo (s/d). Crenças e práticas religiosas entre os sino-moçambicanos da Beira (Moçambique), *paper* inédito.

<sup>20</sup> Medeiros (s/d) também ressalta a influência de algumas famílias católicas portuguesas junto aos seus vizinhos chineses, sobretudo na Paróquia de S. João Baptista de Matacuane, criada em 1º de setembro de 1963 e entregue à Companhia de Jesus, e a Paróquia do Imaculado Coração de Maria, no Alto da Manga, governada pelos padres Cambonianos. A Missão de S. Benedito da Manga, criada em Agosto de 1947 e entregue, poucos anos mais tarde, aos Padres Brancos que ali estiveram até a sua saída, em 1971, e governada depois pelos Jesuítas, era essencialmente orientada à comunidade negra, não possuindo por isso um impacto direto sobre os chineses. Já o colégio para meninas, sobretudo “mestiças”, dirigido pelas Franciscanas Missionárias de Cale, na Paróquia do Alto da Manga, foi bastante importante para a comunidade “sino-moçambicana”.

<sup>21</sup> Mário Pinto de Andrade, um dos fundadores do MPLA, confirma esse apoio em uma entrevista dada a Michel Laban: “[...] O nosso primeiro dinheiro não veio, portanto, de Moscovo, mas da China [...] Nunca se contou verdadeiramente esta história. Eu digo-o algumas vezes: disse-o no livro sobre Cabral, disse-o igualmente nos cursos em Moçambique, às jovens gerações. Mas, de uma maneira geral, foi ocultado oficialmente: por causa do conflito sino-soviético e pelo facto de a União Soviética ter tomado o primeiro lugar no quadro de ajuda directa” (Mário Pinto de Andrade. *Uma entrevista dada a Michel Laban*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1997, p. 162-163).





por parte dos chineses da Beira, um gesto grandiloquente de apoio a Portugal foi quando, em 1961, desata-se a luta pela independência de Angola. A morte de alguns colonos civis naquele país – provocada pelos seguidores de Holden Roberto da UPA, e posterior fundador do FNLA – criara uma crescente perturbação em todo o Ultramar. A partir desses incidentes, em novembro de 1961, um contingente de dirigentes do Atlético chinês, bem como membros da Juventude Católica Chinesa da Beira decidem expressar publicamente sua solidariedade com a “família lusa” e doar em mãos do governador da Província de Manica e Sofala, o Comandante Lopes Praça, um cheque destinado às “vítimas do terrorismo” em Angola.

Na cerimônia de entrega do cheque – que foi noticiada na primeira página do jornal *Notícias da Beira* – participaram vários membros do Atlético Chinês, seu presidente Po Quin, bem como o presidente da Juventude Católica da Beira, Hon Quin Chee. Na ocasião, Chee, encarregado de pronunciar o discurso diante do governador, referiu-se a Moçambique como um “pedaço de terra portuguesa que também já é nossa”.<sup>22</sup> No final da nota, o jornal informa que, após a cerimônia e a entrega do cheque, “O Sr. Com. Lopes Praça, num brilhante improviso e muito sensibilizado, agradeceu a iniciativa dos jovens chineses a cuja comunidade fez um rasgado elogio”. Alguns meses antes, a primeira página do jornal *Notícias da Beira* publicara uma foto, na qual Po Quin, presidente do Atlético Chinês, entregava ao governador de Manica e Sofala um distintivo do Clube.<sup>23</sup> Tratava-se de um gesto de boas-vindas ao novo governador que acabava de assumir seu cargo.

A expressão pública de solidariedade para com Portugal, manifestada pela comunidade chinesa da Beira, constitui uma espécie de metáfora da construção colonial da simpatia à qual nos referíamos acima. Era claro que, no caso dos chineses de Moçambique, a atribuição de simpatia podia funcionar, também, como um mecanismo de criação, nesse próximo-distante, de um compromisso de reciprocidade, obrigando-o implicitamente a devolver, sob a forma de uma lealdade inquebrantável, a adulação e os elogios recebidos. Pois bem, aqui, de forma perigosamente sedutora, os gestos que veiculam o “reconhecimento” do Outro – e suas respectivas categorias de adulação – englobam outra metalinguagem: aquela que permite vislumbrar essa relação como uma espécie de *double bind*. Nem completamente portugueses, nem completamente chineses, quando os novos ventos políticos mudaram de direção, tanto na Metrópole, como no Ultramar, o único destino possível que restou para os “lusos-chineses” foi a *diáspora*. Com a independência de Moçambique e o movimento de 25 de abril em

<sup>22</sup> “A Juventude Chinesa contribuiu com o seu auxílio para as vítimas do terrorismo em Angola. Os dirigentes do Atlético Chinês entregaram um cheque ao Governador de Manica e Sofala” (*Notícias da Beira*, 25 de novembro de 1961, p. 1).

<sup>23</sup> AHM, *Notícias da Beira*, 04 de fevereiro de 1961.





Portugal, os outrora adutores destes “bons inquilinos” perdem espaço no novo cenário local e internacional. Sem mais poderem recorrer a um “pai” – ou a uma “mãe” – que os cobrisse de elogios, os chineses da Beira ficaram, por assim dizer, órfãos. Os “simpáticos” amigos se tornariam, da noite para o dia, ameaçadores inimigos.

#### DIÁSPORA E NARRATIVAS DE DECEPÇÃO

Entre o final da década de 60 e início dos anos 70, quando a guerra entre a FRELIMO e o exército português fazia-se cada vez mais intensa, os chineses da Beira – como “cidadãos” de Portugal – começam a ser convocados ao serviço militar para defenderem a bandeira portuguesa. Tempos depois, com a derrota do exército português, são iniciadas em Lusaka as negociações para a independência. Na qualidade de “proprietários” e enquanto suspeitos de cumplicidade com o regime, a comunidade chinesa passa a sentir, a partir de 1974 – ou seja, durante o governo de transição – uma hostilidade crescente. Com a independência, a desconfiança se incrementa: requisições noturnas imprevistas e armadas à procura de “mercadoria escondida”, imposição de trabalhos manuais em momentos arbitrariamente estabelecidos (“varrer a rua”, “fazer pousos” eram, conforme depoimentos de beirenses entrevistados em Curitiba, algumas das tarefas impostas), bem como a obrigação diária de participar nos comícios dos Grupos Dinamizadores.<sup>24</sup>

Em pouco tempo a FRELIMO se transforma num Partido/Estado, cujo discurso de construção da nova nação moçambicana passa, a partir do III Congresso de 1977, pela adesão ao “marxismo-leninismo”. A lei das nacionalizações já havia começado a vigorar. Mesmo não havendo uma “expulsão” deliberada da comunidade chinesa, as referidas mudanças políticas fazem com que os chineses passem, num pequeno intervalo de tempo, de “proprietários” simpáticos a “inquilinos” indesejados. O abandono do país – já iniciado entre 1973 e 1974 – intensifica-se logo após a independência. Em alguns casos, a saída foi planejada com certa antecedência, através do acionamento dos respectivos contatos e redes de relações externas. Macau e Taiwan foram alguns dos seus destinos iniciais; porém, a grande maioria se dirigiu ao Brasil, mais especificamente à cidade de Curitiba.<sup>25</sup> Outros se “dispersaram” entre Portugal, Austrália, Canadá e Estados Unidos.

<sup>24</sup> Os Grupos Dinamizadores eram instâncias de mobilização e “esclarecimento” (nas fábricas, nos bairros etc.), cuja função era a de intermediar as orientações do Partido (FRELIMO) e as estruturas locais de organização da sociedade.

<sup>25</sup> Atualmente, conforme estatísticas que necessitam ser aprimoradas, existem em Curitiba aproximadamente 100 famílias de “sino-moçambicanos”, o que totaliza cerca de 1.000 indivíduos. Em São Paulo, segundo depoimento dos próprios “sino-moçambicanos”, existem cerca de 50 famílias.





Com a independência de Moçambique, o tênue fio da simpatia – aquele que fazia dos chineses “bons portugueses” – é quebrado. As circunstâncias políticas mudam. No Portugal da Revolução dos Cravos, a figura dos *retornados*, incluindo a dos “sino-moçambicanos”, passa a se tornar incômoda. Em troca, o Brasil, governado naquela altura por Ernesto Geisel – e no contexto das políticas de recepção para os *retornados* da África portuguesa – permite-lhes o acesso aos vistos de estadia e autorizações de trabalho.

Será essa dispersão, que os chineses da Beira começam a experimentar a partir de 1975, uma espécie de profecia autorrealizada, alimentada pela sua perpétua condição de próximos/distantes? Nunca completamente portugueses, nunca completamente chineses, a possibilidade de um futuro moçambicano para estes outrora “simpáticos” acaba se transformando numa quimera, logo no início do processo da independência: “agora eu sou um africano, de origem chinesa, nacionalidade portuguesa, naturalizado brasileiro”, confessava um dos meus interlocutores em Curitiba, enquanto se lembrava da sua pacata vida na Beira dos anos 60.

Não é possível traçar um itinerário comum na experiência dessa dispersão. Os beirenses, cujas famílias possuíam uma rede de relações culturais e comerciais que se estendiam a lugares como Hong Kong, Taiwan ou Singapura, conseguiram construir estratégias de saída e preparar com maior planejamento material suas vidas fora de Moçambique. Já aqueles que, no momento da dispersão, não puderam contar com a ajuda de parentes distantes, tiveram alguma colaboração da parte de funcionários consulares, nos seus respectivos países de destino, sobretudo no Brasil onde, a partir do mencionado acordo com Portugal, os “retornados” das ex-colônias – incluídos os beirenses – tiveram alguma proteção diplomática. Tal como reconheceu um deles que hoje vive em Curitiba, “nós éramos refugiados de primeira categoria”. Portanto, aqueles que conseguiram sair em melhores condições puderam levar consigo alguns pertences pessoais, dentre eles suas fotografias de família.

Justamente, as imagens fotográficas que acompanhavam as notas jornalísticas sobre o Atlético Chinês, veiculadas no *Diário de Moçambique* e em *Notícias da Beira*, não são simples imagens de caráter público. Na verdade, elas surgem do próprio universo familiar “íntimo” dos chineses da Beira e, se bem circularam nas matérias às quais fizemos referência, são, como tais, parte de um acervo de memórias abrigado pela própria diáspora.

A fotografia – suas práticas e representações – ocupa um lugar central na constituição do *habitus* cultural e de classe dos chineses da Beira. Por volta de 1950, havia na cidade três estúdios fotográficos, cujos proprietários pertenciam a essa comunidade: Foto Estúdio, cujo dono era Eginwo Shung Chin (pai do





já evocado basquetebolista João Ping – ou John Ping – falecido em 1984); Foto Beira, cujo dono era Lee King Wing e, finalmente, Foto Central, que pertencia a Kom Loom que, atualmente, vive na Austrália. Nas instalações destes Estúdios foi retratada grande parte da vida social, esportiva e cultural dos chineses. Contudo, as fotografias guardadas por essas famílias espalhadas pelo mundo não são apenas fotografias de “Estúdio”. Com efeito, entre o final da década de 1940 e início dos anos 50, muitos deles – comerciantes bem-sucedidos – começaram a adquirir bens de consumo, como aparelhos de rádio, automóveis, toca-discos e máquinas fotográficas. Assim, aos poucos, as máquinas fotográficas foram saindo do *estúdio* e entrando na vida cotidiana. Era possível, agora, deslocar-se e registrar as imagens da comunidade em inúmeros momentos, como piqueniques, bailes da Escola Chinesa, encontros esportivos, passeios, saídas ao “mato” para caça ou pesca, cerimônias oficiais e assim por diante. Meu *encontro*, por assim dizer, com a “diáspora sino-moçambicana” foi, em grande medida, um encontro com imagens fotográficas.

Algum tempo depois das minhas entrevistas e conversas, realizadas entre 2005 e 2009 com os chineses beirenses de Curitiba, retornei a Moçambique, percorrendo o caminho inverso ao por eles realizado há mais de trinta anos. Atualmente, no edifício da antiga Escola Chinesa funciona a escola pública Agostinho Neto; já o velho prédio do Clube Chinês serve como sede regional do ARPAC (Arquivo do Patrimônio Cultural). Mas, para além da “experiência” de percorrer os espaços – acerca dos quais eu tanto ouvira falar em Curitiba – era necessário confirmar, através das fontes da época, um protagonismo que, nas narrativas da diáspora, parecia autoevidente. Nos jornais consultados no Arquivo Histórico de Moçambique encontrei várias imagens embaçadas, as mesmas que dentre tantas outras eu já havia conhecido em Curitiba, na sua forma clara, nítida e original. Se em Moçambique essas fotografias não passavam de história depositada nos arquivos, no Brasil elas formam parte de um universo de referências muito presente e possuem – parafraseando Arjun Appadurai (1986) – uma “vida social”. Essas imagens constituem, para a diáspora “beirense”, um lugar de memórias, ao qual é possível retornar indefinidamente. O fato de ao mesmo tempo pertencerem a um registro público – os jornais – e privado – os álbuns de família – torna-as testemunhas incontornáveis do protagonismo que estes “bons portugueses” possuíram na modernidade colonial da Beira dos anos 50 e 60. Uma modernidade que, diga-se de passagem, nunca se resignariam a abandonar.

Mesmo que alguns beirenses – sobretudo os mais velhos – tenham conseguido, após saírem de Moçambique, manter a “nacionalidade” portuguesa, muitos deles se depararam, no momento das renovações dos seus passaportes – nos consulados portugueses dos países onde se instalaram – com respostas negativas. Tal





negação, que consuma sua condição de “portugueses” agora não reconhecidos, tem produzido as mais variadas narrativas que circulam, no seio da comunidade de beirenses espalhados pelo mundo, como mitos de decepção, contados e recontados mil e uma vezes. Dentre estas narrativas, uma das mais conhecidas e ilustrativas se refere ao que aqui poderíamos denominar “o incidente do passaporte”. A causa que provocou tal incidente, ocorrido no consulado de Portugal em Curitiba, teria sido a negação, por parte das autoridades consulares, de conceder a renovação da nacionalidade portuguesa a um beirense da “diáspora”. A reação a esta rejeição teria sido imediata: ali mesmo, no balcão de atendimento, este “africano, de origem chinesa, nacionalidade portuguesa, naturalizado brasileiro” teria rasgado, uma a uma, as páginas do seu velho passaporte português, lançando-as na cara da funcionária consular. O outrora “simpático” chinês torna-se, agora, indesejável e agressivo.

O incômodo emocional desses chineses da Beira é reforçado diante do aparente paradoxo de que muitos deles defenderam, durante a guerra contra a FRELIMO, a bandeira portuguesa. Tal como desabafava um beirense, morando hoje em Curitiba:

Eu servi quarenta e cinco meses no exército. Tentei renovar meu passaporte português e fui recusado, pá'. Eles não me reconheceram como cidadão português. Foi uma das razões pela qual eu me naturalizei brasileiro. Não me reconheceram. Nasci em Moçambique, lutei em Moçambique, tive que jurar a bandeira portuguesa como fazem todos os portugueses antes de servir o exército. E, mesmo assim, não me reconheceram.

Os critérios objetivos – e políticos – dos agentes definidores do “nacional” mudam. Com esta mudança, a subjetividade daqueles atores, agora alvos de novas denominações identitárias, passa de um confuso sentimento de “afinidade” a uma clara decisão “eletiva”: “agora, eu me sinto mais brasileiro, por isso me naturalizei brasileiro”.

O mal-estar que se instalou entre os chineses beirenses que participaram da guerra passou de uma amarga resignação à veemente constatação de se sentirem, literalmente, usados na sua própria qualidade de “orientais”. O seguinte episódio constitui uma metáfora trágica, e ao mesmo tempo irônica, desta condição. Apesar da sua extensão, vale a pena transcrevê-la na sua totalidade:





Durante a guerra, eu estava destacado no setor de mobilização e recenseamento da Beira, onde se faziam o cadastramento e o recenseamento das pessoas que estavam na idade de serem convocadas para o exército. Em 1969, houve necessidade de fazer um recenseamento nas vilas indígenas afetadas pela guerra. Então, o maior, que era o chefe de secretaria, e o coronel, que era o comandante daquele destacamento, me convocaram para uma reunião. Eu era Sargento Segundo, mas me chamavam de Furriel. Me convocaram e disseram: – Furriel, você está sendo escalado para fazer um recenseamento a Marromeu, Tete, Vila Pery, Vila Manica e Moatize. Como você sabe, esses lugares estão infestados de terrorismo.

Aí, eu perguntei:

– Mas, por que eu?

Eles disseram:

– Você tem que ir e obedecer.

Então, o comandante chamou o maior, que era meu chefe, e chamou um motorista para me acompanhar na missão. O motorista também ficou aflito e perguntou:

– Vamos de quê?

– Vamos de “jeepão”, respondeu o chefe.

E pensamos (eu com o motorista): “Mas, de ‘jeepão’, sem cobertura?”. O Maior requisitou só três pistolas Walter pá’. Nós dissemos: “Três pistolas Walter pá’, nós somos apenas escriturários, amanuenses, não temos noção de guerra especial, não somos atiradores, não somos sapadores, não temos nenhuma especialidade”. Eles só requisitaram três armas pá’. Eu pensei: “era um local infestado de terroristas, estávamos no auge da guerra em 69”. Fiquei preocupado.

Então eu disse:

– Não, a gente tem que levar armas pesadas também, pá.

Então, fiz uma nova requisição e disse:

– Eu quero três armas FM – na altura a gente chamava assim – e vários pentes, munições e granadas.

E ele [o coronel] olhou para mim e disse:

– Tudo bem, vai lá.

Aceitou a requisição e lá fomos. Cada local em que a gente passava, o maior dizia:

– Está a ver aí? Na véspera teve uma emboscada.

Passamos por Marromeu, Tete, Moatize, Manica, em todos esses





lugares já tinha havido emboscadas. Mas conseguimos fazer o serviço. Passamos por todos os conselhos administrativos para apanhar a relação daqueles africanos que tinham cumprido 21 anos e estavam na obrigação de servir o exército. A missão foi um sucesso, não aconteceu nada. Quando chegamos a Beira, depois de finalizada a missão, sentei ao lado do major e do coronel, no escritório, olhei para eles e perguntei:

– Por que eu?

O coronel olhou para mim:

– Por que você?

Fez um longo silêncio e disse:

– Veja lá se você se lembra de algum chinês morto durante a guerra?

Eu disse:

– Não, que eu saiba, chineses mortos na guerra houve só por acidentes, não em combates – no percurso do navio *Save* morreu um chinês afogado e, também, em uma travessia pelo rio a *Quelimane*, também morreu um chinês no afundamento da balsa, só.

Na continuação, o coronel disse:

– Pois é, o senhor não sabe? Eu recebi ordens superiores e um comunicado confidencial no qual dizia que, para essa missão, recomendava-se, “de preferência, um oriental”.

Aí me dei conta de que eles queriam um chinês porque a China subsidiava a FRELIMO; assim pensaram que, enviando um chinês para essa missão – sem proteção e com o rosto à mostra – não aconteceria nada com ele. Quando ouvi a resposta do coronel fiquei estarelecido, olhei para ele com vontade de insultá-lo, mas, claro, não podia, já que estava na frente de um superior (Entrevista com K.V.Q., Curitiba, 26 de abril de 2008).

Com as mudanças do período pós-colonial, muda também o estatuto dos chineses beirenses. A independência de Moçambique e o fim da ditadura em Portugal trazem novos porta-vozes a um cenário já pleno de sentimentos de desconfiança e apreensão em relação aos outrora “bons portugueses”. Tais sentimentos obedecem, em parte, às novas circunstâncias nascidas da derrota militar e política de Portugal no Ultramar; ou seja, tratava-se de um momento no qual a própria substância que alimentava a ideia de nação encontrava-se em plena mudança e precisava, urgentemente, recompor-se a partir de novas bases identitárias e políticas. Portugal atravessava, portanto, o momento limiar no qual devia abandonar os desígnios de sua vocação Imperial e começava a enxergar os





desafios do seu iminente futuro europeu. Como portadores de uma cidadania ambígua, os chineses beirenses tiveram, também, que reinventar sua condição de (ex)portugueses nascidos em Moçambique. Entretanto, as memórias em torno do Atlético Chinês, bem como as fotografias de família que evocam seu passado esportivo constituem, para os “beirenses” da diáspora, uma fonte densa e significativa para a produção e a reprodução dessa reinvenção identitária.

## CONCLUSÃO

Algumas vezes, aos domingos, eu e Ching íamos de burra (era assim que chamávamos as nossas bicicletas) pelas margens do Chiveve, para ver os pescadores de mussopo e as vendedoras de marora. O pequeno chinês olhava o poente sobre as águas barrentas e seus olhos estreitos pareciam ver paisagens para além do oceano. Certo dia, ele me convidou para assistir a um desafio de basquetebol. Jogava o seu clube de peito, o Atlético Chinês. “Meu pai não me deixa dizer o nome do Clube em português”, confessou. “E que outro nome tem o Clube?”. “É o Tung Hua Athletic Club”. (Mia Couto, *A China dentro de nós, Pensageiro frequente*, 2010, p. 40)

Entre o final de 1940 e o início de 1950, devido talvez às exigências administrativas pautadas num assimilacionismo crescente, o Thung Hua Athletic Club passa a ser denominado Clube Atlético Chinês. Este deslocamento metonímico não constitui um detalhe menor. Tal como ilustra a epígrafe acima – em que o escritor moçambicano Mia Couto se recorda das suas andanças de infância na Beira junto ao seu amigo chinês – o “mundo português” e a China eram dois universos entre os quais a comunidade chinesa e seus descendentes se debatiam. Quando o convite para assumir o papel de “bons portugueses” foi, por assim dizer, apresentado de uma forma mais explícita, os chineses da Beira não encontraram inconvenientes em aceitá-lo. Contudo, as circunstâncias sociopolíticas posteriores fizeram com que não pudessem assumir, até as últimas consequências, uma portuguesidade que agora lhes era negada com a mesma ênfase com a que antes lhes havia sido oferecida. Em troca, tiveram que se adaptar, como diria Aihwa Ong (1999), a uma “cidadania flexível”.

“Aquele terra é dos gajos”, dizia-me, ao se referir a Moçambique, um chinês beirense que atualmente vive em Lisboa. Percebi que esta frase pronunciada com um tom de franqueza e confissão abrigava uma densidade de significados



concernentes aos problemas aqui tratados. Talvez não seja óbvio sublinhar que, na boca do meu interlocutor, a categoria “gajos” deve ser entendida como “africanos autóctones”. Contudo, para além da lúcida e tranquilizadora aceitação das circunstâncias, a frase parecia estar englobando outra mensagem, desta vez um tanto mais melancólica. Algo como uma espécie de fantasia do que não foi, mas que poderia ter sido se “os nossos antepassados não tivessem saído da China”. Ora, este retorno imaginário – e quase inconsciente – a um primordialismo perdido oferece, paradoxalmente, as chaves para entendermos a própria dispersão dos beirenses. Uma dispersão que, vale lembrar, reconhece dois momentos – e movimentos – chaves: a saída de Guangdong para Moçambique e a saída de Moçambique para o mundo (sobretudo o Brasil). É precisamente nesse segundo momento que o círculo de uma perturbadora profecia autorrealizada consegue se fechar. Se, no primeiro movimento – com a chegada a Moçambique – aquela marca de “expatriados” parecia se apagar à medida que ingressavam no seio da família lusa, agora – no segundo movimento – essa marca se torna, na “pele” dos chineses beirenses, mais indelével do que nunca.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Mário Pinto de. *Uma entrevista dada a Michel Laban*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1997.

APPADURAI, Arjun (org.). *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

FREYRE, Gilberto. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1953.

\_\_\_\_\_. *China Tropical, e outros escritos sobre a influência do Oriente na cultura luso-brasileira*. Brasília: Editora UnB, 2003.

GEFFRAY, Christian. *Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude. Lusotopie. Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*, Paris: Khartala, 1997.

MEDEIROS, Eduardo Crenças e práticas religiosas entre os sino-moçambicanos da Beira (Moçambique), *paper inédito*, s/d.

\_\_\_\_\_. O Clube Chinês da Beira (Moçambique). *Macau*, II (73), 1998.

ONG, Aihwa. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham & London: Duke University Press, 1999.

CHIN, Shung Discurso do Sr. Shung Chin, presidente da Comunidade Chinesa de Sofala e Manica, no Clube Chee Kung Tong, da Beira. In: FREYRE, Gilberto. *Um Brasileiro em Terras Portuguêsas*. Op. Cit., p. 335-337, 1953.

YAP, Melanie & LEONG MAN, Dianne. *Color, Confusion and Concessions. The History of the Chinese in South Africa*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996.





# Sobre Pretéritos e Afetos, algumas Inquietações e Provocações

Kelly Silva

Seguindo a proposta das organizadoras deste livro, este texto tem um tom ensaístico e despretensioso. Nele exponho interpretações, inquietações e provocações inspiradas pela leitura do texto de Lorenzo Macagno e a exposição do filme de Teresa Prata, apresentados no seminário *África em Movimento*.<sup>1</sup> Como um fato social, meus comentários são fortemente influenciados por minha própria trajetória de pesquisa em cenários coloniais e pós-coloniais particulares, Timor-Leste e Indonésia.

Opto por trazer ao texto problemas que me são caros e que pedem, de meu ponto de vista, uma abordagem mais cuidadosa por parte de uma antropologia engajada na compreensão do mundo contemporâneo, particularmente no Brasil. Refiro-me, por um lado, à problemática da mudança social, tal como manifesta na transição do “colonialismo” para o “pós-colonialismo” em países de independência recente e, de outro, à questão do afeto. A despeito dos potenciais vocativos (em termos teóricos e de crítica sociopolítica) dos termos “colonialismo” e “pós-colonialismo”, tais palavras figuram como simples marcadores cronológicos nos horizontes dos comentários que seguem.

A narrativa de Teresa Prata e o texto de Lorenzo nos expõem dimensões dos complexos fenômenos sociais relacionados à fabricação e ao desmonte das chamadas sociedades coloniais e à realocação de suas partes constituintes, ou mesmo à reformatação das mesmas em cenários pós-coloniais. Em tais processos, o estímulo e o controle, a um só tempo, do movimento, da circulação de pessoas, instituições e tecnologias das mais diferentes são fundamentais, bem como o manejo dos afetos e da memória, os quais produzem, como o título da sessão em que

<sup>1</sup> Agradeço à Andréa Lobo e à Juliana Braz Dias pela oportunidade de participar do seminário *África em Movimento* e desta coletânea. Este ensaio foi inspirado pelo texto apresentado por Lorenzo Macagno na ocasião do evento, intitulado “Os chineses da Beira, Moçambique. Itinerários de uma dispersão” e pelo filme dirigido por Teresa Prata, baseado na obra de Mia Couto, *Terra Sonâmbula*.



este ensaio foi originalmente apresentado, pertencimento e exclusão, além de novos e cada vez mais complexos projetos de identificação. Assim, pertencimento e exclusão figuram em tais contextos como efeitos de movimentos, ocorram eles a partir de conflitos ou de reconfigurações institucionais, ou mesmo através de apropriações do passado por meio da memória. Tendo como ponto de partida esse universo em comum, organizo meus comentários aos artefatos de Lorenzo Macagno e Teresa Prata em duas grandes seções. Na primeira, esboço reflexões a respeito dos movimentos, rompimentos e mudanças presentes em tais obras. Na segunda parte, teço alguns comentários sobre a problemática do afeto.

#### DAS MÚLTIPLAS FACES DOS MOVIMENTOS: ENTRE ROMPIMENTOS COMPULSÓRIOS E DEMANDAS DE ACOMODAÇÕES

Ao historicizar a emergência e a consolidação da comunidade dos “chineses da Beira” em Moçambique, Lorenzo Macagno indica que elas se deram como produto de efeitos-dominó desencadeados por vários fatores, dentre eles: 1. o fim do tráfico de escravos, que trazia a necessidade de as companhias coloniais arregimentarem nova mão de obra; 2. a guerra sino-japonesa, que expulsava os chineses de Guangdong. Assim, do final do século XIX a meados do século XX, os migrantes chineses e seus descendentes passaram a ser progressivamente incorporados à cosmopolita sociedade colonial luso-moçambicana que então se enraizava, junto aos indianos, ingleses etc. Já no Moçambique recém-independente, os chineses da Beira passaram a ser vistos como “inquilinos indesejados”, nos termos do autor, deslocando-se então para o Brasil, entre outros países, onde alguns se caracterizam como “africanos, de origem chinesa, nacionalidade portuguesa, naturalizados brasileiros” (MACAGNO, nesta obra).

No filme de Teresa Prata a trajetória do indiano, dono da venda, confronta-nos com outra história complexa de deslocamento. Ele comenta com Gimso, aos 10 minutos do filme, que gosta de homens que não têm raça, ao mesmo tempo em que lamenta suas constantes mudanças, que o obrigam a caminhar pelas terras dos outros. Eis-nos, pois, diante de cenários e subjetividades que se pensam através de processos de contínuas transferências e cultivo de múltiplas pertencças, questão tão cara ao mundo pós-colonial, mas não absolutamente nova ou inédita, como bem nos lembra Trajano Filho em seu artigo nesta coletânea.

A narrativa de Mía Couto, no olhar de Teresa Prata, nos apresenta outros sujeitos em incessantes deslocamentos, gerados, desta vez, em razão da guerra. É digno de nota que os abrigos transitórios de Muidinga e Tuahi, bem como de Farida e Ginso sejam ruínas de meios de transporte, que um dia foram suportes de movimento: um ônibus queimado, um navio encalhado, uma carcaça de





trator, entre outros. Talvez, não por acaso, o produto da bricolagem dos meninos de Moçambique sejam também carrinhos. Carrinhos feitos de sucata de alumínio... Carrinhos que suportam suas fantasias de trânsito, quiçá em direção a futuros diversos de sua situação presente. De todo modo, as ruínas dos meios de transporte podem ser lidas como alegorias que evocam a presença do passado no presente, apesar das sucessivas tentativas de aniquilar tal relação, conexão que evoca uma aceção possível, dentre outras, para a ideia de história.

Gostaria que estes pontos fossem pensados tendo em nosso horizonte parte das questões colocadas por Wilson Trajano Filho em sua conferência no seminário (África em Movimento 2010), publicada nesta obra. Entre outras coisas, ele nos lembrou que muitos dos processos retratados por certa literatura como típicos da pós-modernidade já se impunham desde há muito entre populações africanas de diferentes matizes, como a consciência da múltipla pertença, a intensidade da circulação de pessoas e artefatos no espaço global etc. Pergunto-me então pela origem e a reprodução da crença na excepcionalidade de certos traços do mundo contemporâneo. De onde ela vem e como se mantém?

É possível supor que tais crenças se reproduzam em razão de, entre outras coisas, parte da literatura com a qual dialogamos não conversar entre si. Mas o fenômeno estruturante de tal configuração parece ser outro: a ausência de diálogos mais engajados e profundos com a História como campo de saber especializado. Vemos assim emergirem narrativas sobre traços do mundo contemporâneo – sobretudo no que diz respeito à intensificação dos fluxos de pessoas e coisas – que se constroem por oposição a uma representação de modernidade, metropolitana e colonial, que é muito mais uma projeção de fantasias sobre o passado (portanto, presentista) do que um diálogo adequadamente informado por dados empíricos. Formulo tais reflexões a fim de fomentar o debate e indicar algo que percebo como fundamental nas narrativas de Teresa Prata e Lorenzo Macagno e que, para mim, constitui a parte crucial das soluções para as questões indicadas: o diálogo com a história, particularmente, com as micro-histórias dos colonialismos nas múltiplas configurações que esse empreendimento ganhou em diferentes espaços e temporalidades, pelas quais novas subjetividades e formas de interação social foram forjadas entre “colonizados” e “colonizadores”.

Passo agora a um segundo conjunto de questões. As diversas modalidades de deslocamentos retratadas no filme de Teresa Prata e no artigo de Lorenzo Macagno não se configuram a partir de relações de relativa continuidade com o passado. Ao contrário, parte importante dos movimentos se dá sob a égide da ruptura com o passado colonial, fatos apresentados ora como um ato de vontade, ora como uma imposição. Na interpretação de Teresa Prata à narrativa de Mia Couto, os movimentos dos personagens na direção do passado são objeto





de controle e tensão. Na caminhada de Muidinga e Tuahir em busca do mar e em fuga da guerra, certos movimentos ao passado são interditados. Há uma demanda pelo silenciamento e pelo esquecimento do passado para que a situação surreal da guerra se torne suportável. Tuahir impõe a Muidinga, o menino mestiço, que apague da lembrança a escola, seus pais e muitas coisas associadas ao tempo da colonização portuguesa a qual, apesar de tudo, está inscrita na configuração fenotípica do menino de maneira indelével. Assim, a representação de Muidinga como mulato lembra a todos do passado do contato, e a *gran narrativa* do filme parece ser a busca pela compatibilização do passado e do presente de seus vários personagens.

No texto de Lorenzo Macagno, por sua vez, vislumbramos os beirenses chineses em diáspora por conta do rompimento colonial. Entre eles a relação com o passado também parece ser tensa. Cultivando suas memórias e suas identidades através de leituras e releituras de fotografias, eles se vêm obrigados a romper com parte de sua trajetória, particularmente com a condição de portugueses, na medida em que ela já não lhes é mais permitida. Assim, em decorrência dos movimentos de reconfiguração do próprio Estado português e da formação do Estado moçambicano, esses mesmos beirenses (e seus descendentes) que lutaram na guerra colonial pelos portugueses se veem excluídos do acesso àquele que pensavam ser seu país, passando assim a se verem, cada vez mais, como brasileiros. E tal processo não ocorre sem ressentimentos.

Alguns dos fatos retratados em ambas as narrativas evocam ansiedades produzidas pelas demandas de ruptura com o passado colonial, por meio do qual muitos sujeitos cultivam sua posição no mundo. Em tais contextos, a mudança figura não só como um fato sociológico, mas também como uma ideologia. Sendo assim, parece-me interessante considerar a violência implicada em tais demandas. Certas subjetividades foram, sim, conformadas pela dialética da colonização, a qual, em certos contextos, passou a ser retratada como objeto tabu. O patrulhamento ideológico voltado para o controle da memória colonial é, a meu ver, uma das variáveis mais importantes na gestação de certas ansiedades identitárias marcadas por algum tipo de vinculação positiva com agentes e agências coloniais. Pergunto, pois, se já não é hora de alçarmos tais ansiedades à condição de objetos de estudo, atribuindo-lhes dignidade analítica, fato que considero estar presente tanto no texto de Lorenzo Macagno como na narrativa de Mia Couto. Tenho plena consciência de que essa demanda não é absolutamente uma coisa nova. De certa forma, podemos considerar que tal questão tem sido amplamente contemplada pelos chamados estudos culturais, assim como pelos estudos a respeito de processos migratórios e diaspóricos.





Proponho, contudo, a retomada deste problema tendo como horizonte o resgate de certas vozes na produção de nosso conhecimento: a voz das elites e dos intermediários coloniais, de que a personagem Dona Virgínia, no filme de Teresa Prata, é um caso exemplar. Em minhas pesquisas em Timor-Leste, deparei-me com interlocutores que, no Moçambique colonial, ocupavam posições de sujeito similares à de Dona Virgínia. Pessoas que hoje, oficialmente portuguesas, nasceram em Moçambique e se afirmam naturais de Lourenço Marques e que, educadas para considerar que Moçambique era parte legítima de Portugal, expressavam grande desconforto, ansiedade e mágoa por terem sido “expulsas” daquela que julgavam ser sua terra natal.

Obviamente, tenho plena consciência de que esta é uma questão delicada. Não estou propondo aqui um silenciamento em relação às estruturas de poder, à violência e às guerras coloniais. Proponho simplesmente que levemos a sério certos interlocutores de modo a complexificar nossas representações do passado. E se isso for possível, é fundamental que pensemos também nas implicações éticas, políticas e epistemológicas que uma antropologia histórica das elites coloniais nos impõe.

## AFETOS

Passo agora a abordar dimensões da problemática do afeto nas narrativas de Lorenzo Macagno, Teresa Prata e Mía Couto. Lorenzo Macagno nos mostra como o manejo do afeto e das emoções foi importante para promover a construção dos chineses da Beira como uma comunidade particular do coletivo colonial moçambicano. A qualificação de simpáticos, alegres, “simples”, bons cidadãos promovia a sua incorporação positiva na sociedade que então se inventava, procurando consolidar-se. Nesse sentido, certos traços atribuídos a eles parecem ser projeções especulares da ideologia dos “pequenos, mas honrados”, tão bem retratada por Trajano Filho (2004). Convém lembrar também que é justamente entre as décadas de 1950 e 1960 que o luso-tropicalismo se consolida como ideologia de colonização em Portugal (CASTELO, 1998). Não por acaso, Lorenzo Macagno nos mostra que são justamente variáveis relacionadas à dimensão do afeto aquelas eleitas para qualificar, desde o ponto de vista de certos agentes colonizadores, o *ethos*, o caráter dos sino-moçambicanos.

Vemo-nos, pois, diante de estratégias de governabilidade (FOUCAULT, 2008) que se objetivam pelo manejo do afeto e das emoções – nos termos de Lorenzo Macagno, uma “política colonial dos sentimentos” – cuja eficácia é produzida, entre outros meios, pelas expectativas de contraditória por elas geradas. Nos termos do autor, “as categorias de adulação criam um compromisso virtual para





a colaboração”. Enquanto Mauss (1974) nos ensina que a dádiva é um meio de gestão de relações de poder, Lorenzo nos lembra que o reconhecimento é, entre outras coisas, uma estratégia de controle. Eis uma dimensão do texto de Lorenzo Macagno importantíssima em um potencial diálogo com as teorias do reconhecimento tão em voga contemporaneamente. Sua análise nos oferece subsídios para pensar o reconhecimento como forma de controle e incorporação subalterna, que se reproduz sob o cultivo, a invenção e o domínio de formas alternas – a partir de um ponto de vista bem definido – que serão consideradas desde que se portem conforme certas expectativas. Entre outras coisas, sua análise me fez lembrar como o projeto da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) é oficialmente justificado. Fala-se dos “laços de amizade” entre os países que a compõem, de modo que ela se apresenta, em parte, como uma comunidade de sentimento.

Na narrativa de Teresa Prata, a gestão dos sentimentos aparece de forma explícita também. Muidinga é em vários momentos constrangido por Tuahir: quando chora, fala de sua família ou identifica-se com os cadernos que lê. Em outros, Tuahir revela que não coloca seu coração em nada naquela conjuntura, embora lhe tenha sido impossível não se apegar a Muidinga. Sequer ele queria ser chamado de tio, no início do filme. Depois, contudo, pede para ser chamado de pai, e o afeto entre eles permite que sobrevivam na situação surreal da guerra.

Em tal contexto, certos afetos e emoções aparecem como grandes transgressões e potenciais ameaças. Assim, Tuahir pede a Muidinga que pare de chorar quando adentra pela primeira vez no *maxibumbo*. Muidinga, por sua vez, pergunta ao Tio se não seria perigoso eles cantarem e dançarem depois da chuva naquela situação de guerra. Em outro momento, aos 68 minutos do filme, Muidinga pede a Tuahir que façam de conta que são pai e filho e se põe em seu colo. Ao explicar a Muidinga a razoabilidade do projeto do velho de enterrá-los a fim de que assim nasçam novas pessoas, Tuahir indica o quanto o cultivo de relações é importante para todas as pessoas. Gimso, por sua vez, relata em seu caderno que o afeto por Farida lhe deu uma nova razão para viver.

Defrontamo-nos, assim, com várias demandas e manifestações de afeto. O apego a alguém, a algum lugar ou a um conjunto de relações é retratado como antídoto contra a loucura, ameaça iminente no contexto de guerra, no qual há uma relativa suspensão da ordem social pregressa. Nessa situação, alguns personagens sustentam ser ilegítimo e às vezes inútil recorrer ao passado, sobretudo à experiência colonial, para dar inteligibilidade a certas conjunturas. Sequer é legítimo recorrer à memória para se lembrar de quem se é e onde se está, questões que manifestam uma grande violência simbólica.





Assim, para além da violência física, o filme de Teresa Prata e a obra de Mia Couto retratam com grande profundidade a desordem emocional e simbólica promovida pela guerra, a qual, como evento crítico, deseja impor, com o uso da força, novas modalidades de ação histórica. Mas a práxis, como ação simbolicamente mediada, não nasce automaticamente de imposições ou de razões práticas. Daí as tensões retratadas no filme e nas narrativas. Para certos personagens, é impossível esquecer o elo que tinham com o passado colonial, embora tal fato seja considerado politicamente incorreto.

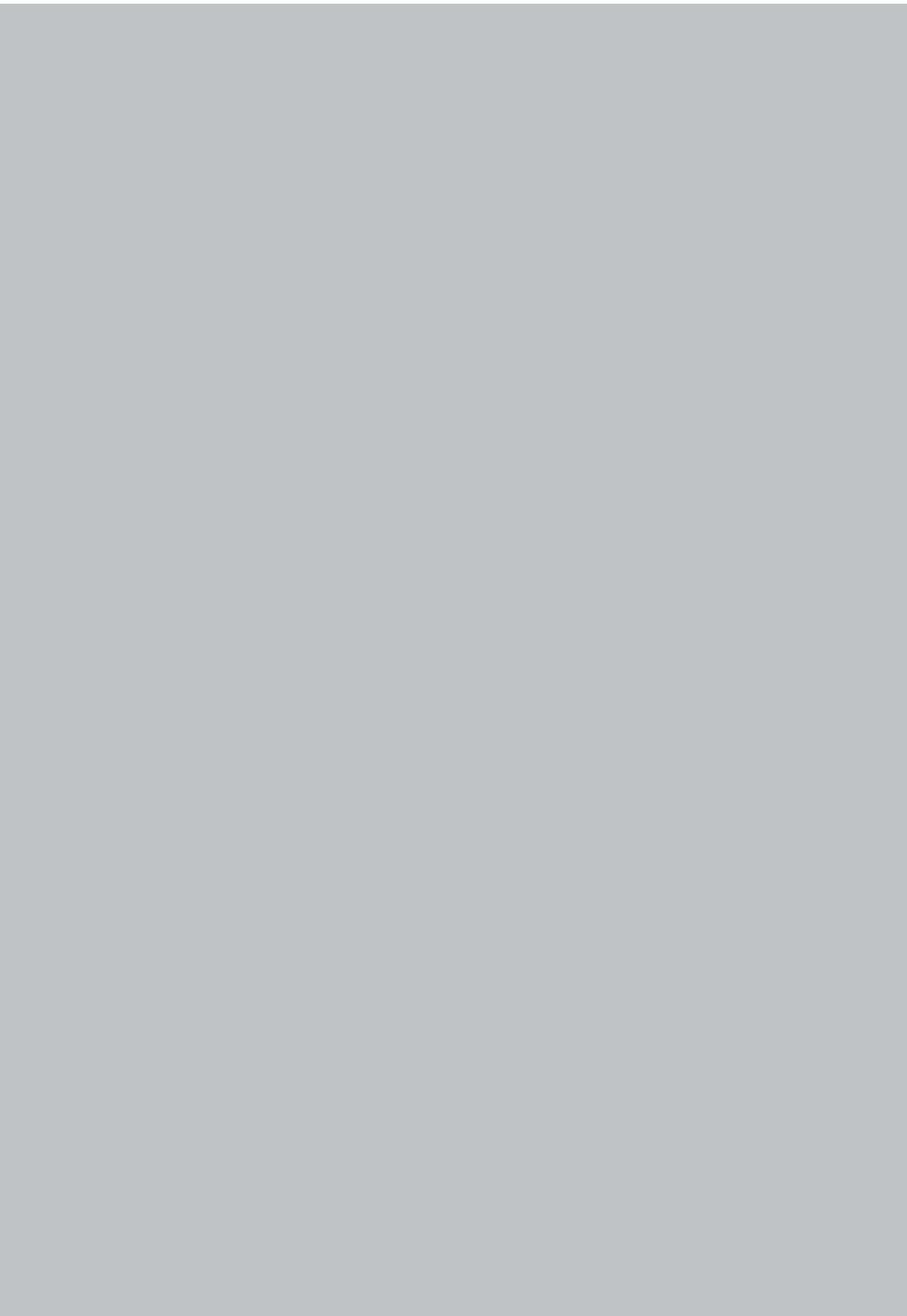
Diante do silenciamento imposto a dimensões de seu passado, Muidinga o acessa através das narrativas de outrem, no caso, de Gimso, e descobre ser filho de Fárída. São narrativas do passado que permitem a Muidinga situar-se no mundo e dar sentido e direção à sua existência: ele passa a caminhar em busca da mãe, que está no mar. Nesse mesmo diário, Gimso afirma que escreve para fugir da loucura. Reconhece a sua ameaça na fragmentação da própria família, manifesta no ato de sua mãe colocar seu irmão mais novo no galinheiro.

Assim, tanto no texto de Lorenzo Macagno como no filme de Teresa Prata, os afetos, as emoções são meios de construção de certas ordens e formas de subvertê-las a um só tempo. A nós, como cientistas sociais, cabe também pensar nos efeitos sociais que tais fenômenos geram, inclusive no papel do afeto como um meio de produção de conhecimento do mundo, questão tão cara à teoria psicanalítica, mas de abordagem frágil entre nós... Fico por aqui e agradeço, mais uma vez, a oportunidade de reflexão e interlocução.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTELO, Claudia. *“O modo português de estar no mundo”: o lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MACAGNO, Lorenzo. Os chineses da Beira, Moçambique. Itinerários de uma dispersão. Artigo apresentado no seminário África em Movimento. Brasília, 2010. Mimeo.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. Vol. II. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1974. p. 37-184.
- TERRA Sonâmbula. Filme realizado por Teresa Prata, baseado na obra de Mia Couto. Produzido por António da Cunha Telles e Pandora da Cunha Telles, 2007. 98 min.
- TRAJANO FILHO, Wilson. A constituição de um olhar fragilizado: notas sobre o colonialismo português em África. In: CARVALHO, Clara; PINA CABRAL, João de (orgs.). *A Persistência da História: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004. p. 21-59.







# Diáspora Africana e Navios de Carga na Modernidade: um estudo das migrações irregulares desde a África Ocidental ao Cone Sul

Pilar Uriarte Bálsamo

## INTRODUÇÃO

Os navios também nos reportam à *Middle Passage*, à micropolítica semilemrada do tráfico de escravos e sua relação tanto com a industrialização quanto com a modernização. Subir a bordo, por assim dizer, oferece um meio para reconceituar a relação ortodoxa entre a modernidade e o que é tomado como sua pré-história. Fornece um sentido diferente de onde se poderia pensar o início da modernidade em si mesma nas relações constitutivas com estrangeiros, que fundam e, ao mesmo tempo, moderam um sentido autoconsciente de civilização ocidental. Por todas essas razões, o navio é o primeiro dos cronótopos modernos pressupostos por minhas tentativas de repensar a modernidade por meio da história do Atlântico negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental. (PAUL GILROY, *O Atlântico Negro*, 2001, p. 60, 61)

O presente artigo surge da pesquisa realizada entre os anos 2005 e 2009. Durante esse período trabalhei com jovens cujos trajetos migratórios envolviam o trânsito entre a África Ocidental e o Cone Sul. A pesquisa começou com a tentativa de narrar uma história de navios, a história de oito pessoas que saíram embarcadas de forma clandestina da Costa do Marfim, em janeiro de 2001, e chegaram um mês depois à costa oriental da Venezuela. Durante esse tempo, passaram mais de sete dias em alto mar, onde foram abandonados em uma pequena plataforma de madeira, sem comida nem água, por ordem do capitão do barco em que viajavam.





Este foi o primeiro dos casos de migrantes irregulares com que tive contato e que, por parecer uma história única e extraordinária, despertou o meu interesse e o de alguns amigos para tentar fazer um documentário sobre ele, mas que posteriormente se converteu em outro tipo de texto, mais acadêmico. Assim, para o doutorado, eu me propus a compreender o fenômeno migratório a partir da relação das estruturas econômicas e sociais que determinam os fluxos demográficos com as histórias concretas de pessoas que as protagonizam, sua experiência, as formas com que se conduzem e são conduzidas nesses deslocamentos e sua visão quanto ao processo.

A análise dos casos de viajantes clandestinos será aqui utilizada para costurar a diversidade de situações em que as pessoas ficam, ou vão embora e regressam ao lugar de origem, num percurso entre a África Ocidental e a América do Sul, e também para compor um panorama analítico dessas dinâmicas migratórias e suas relações com outros fenômenos migratórios em cada um dos locais de partida e de chegada. A migração não é uma decisão individual e isolada, mas tem a ver com variáveis de gênero, geração e classe, e faz parte de uma realidade em que os projetos migratórios são uma constante (BLACK, 2003).

Diferentemente dos objetivos iniciais da pesquisa, o presente trabalho não trata de navios ou *polizones*.<sup>1</sup> Ele se refere ao trânsito de pessoas ao redor do planeta por meio de um sistema mundial que, globalizado nas expectativas, ainda está muito longe de sê-lo nas oportunidades com que brinda os sujeitos que habitam as diferentes regiões do mundo. Diz respeito ao fenômeno migratório em escala global e às desigualdades estruturais que os migrantes pretendem confrontar deslocando-se entre diferentes países e continentes.

Essas grandes questões analíticas tomam força no trabalho de campo realizado nos dois lados do Oceano Atlântico em países como Venezuela, Argentina e Uruguai, na América Latina, e em Gana, Nigéria e Togo, na África Ocidental. Entre esses locais, circulam pessoas, bens e informações, resultando no fenômeno que denominamos migrações transnacionais. Assim, o que chamo de *fenômeno*, e que constitui meu objeto de análise, não é mais do que uma abstração realizada a partir da experiência dessas pessoas construindo suas histórias de vida. Para muitas delas, os navios de carga, com todo o peso simbólico e histórico que carregam, representam o enlace entre esses dois lugares geográficos e simbólicos – o local de origem e o mundo lá fora – sendo a travessia clandestina

---

<sup>1</sup> Este tipo de viajante será chamado aqui de *polizones*, termo tomado do espanhol e que se refere particularmente à forma de viajar do clandestino, sem documentação e/ou sem passagem, escondido em barcos e, por extensão, em outros meios de transporte. Esta é a palavra utilizada pelos próprios implicados nas travessias para definirem sua situação dentro dos barcos e é também o termo empregado tecnicamente. Daqui em diante, o termo *polizón/polizones* será usado sem sinalização para se referir a essa forma particular de viajar. Em inglês, o termo pode ser traduzido por *stowaway*.





dentro desses barcos a única opção viável para sair do continente.

Pretendo pôr em perspectiva algumas das noções hegemônicas sobre modernidade e a crescente mobilidade de pessoas, informações, bens e capitais à qual elas estão associadas. A experiência dos jovens que constroem seus projetos de vida a partir do deslocamento, segundo perspectivas de cosmopolitismo e modernidade, permite ampliar a visão do nosso mundo e incorporar perspectivas e projetos de vida caracterizados pela transnacionalidade e a reterritorialização construídas desde outros locais que não os centrais. Isto significa dar ouvido a relatos de modernidades que incorporam a violência na sua própria construção.

Trazer à tona a experiência de pessoas que, na entrada do século XXI, atravessam o Oceano Atlântico em navios de carga de forma clandestina significa atualizar as formas de violência pelas quais a diáspora africana passa e passou no decorrer de um longo percurso histórico de colonização europeia na África, nas Américas e no Caribe.

#### POLIZONES E NAÚFRAGOS: ENTRE O ANEDÓTICO E O ESTRUTURAL

O processo em que essas histórias particulares foram construídas analiticamente para se constituírem, primeiro, em um problema de pesquisa e, posteriormente, no texto acadêmico, foi longo e, por momentos, difícil. A análise desse processo oferece informações sobre a forma com que ele é percebido pelas pessoas no local de destino.

Olhando em perspectiva, posso dizer que a dificuldade fundamental que esse percurso confrontou foi o forte impacto que a experiência dos migrantes clandestinos produziu em mim quando tomei conhecimento dela. O relato que eles fizeram das situações vividas me chocou profundamente, e essa impressão perpassou durante muito tempo minhas tentativas de colocar em perspectiva tais experiências, assim como as tentativas de narrar as histórias para outras pessoas, indo além do anedótico.

Uma vez ou outra, ao tentar explicar o assunto do qual tratava meu trabalho, tanto no âmbito acadêmico quanto no cotidiano, encontrei dificuldade para posicioná-lo em algum lugar entre os dois extremos do particular e do geral. Se começasse pela história dos polizones, as explicações sobre como isto sucedia, a situação dessas pessoas, as formas com que tinha entrado em contato com o tema e a maneira com que conduzi minha pesquisa esgotariam o tempo. Ao contrário, se começasse pela descrição geral do trabalho, as migrações sul-sul, ou as migrações entre a África Ocidental e a América Latina, contextualizadas nas grandes preocupações teóricas sobre o fenômeno migratório em nível mundial, perder-se-ia em grande parte a riqueza das experiências individuais, que





eu considerava fundamentais por contestarem muitas das ideias estabelecidas sobre migrações, quase sempre abordadas da perspectiva sul-norte e com um viés marcadamente economicista.

Outra dificuldade apresentava-se devido à clara conexão simbólica entre o fenômeno presente e o comércio de escravos durante os séculos XVIII e XIX. Sendo o referente histórico mais forte o de deslocamentos de população africana para a América, as ligações posteriores estabelecidas pela diáspora automaticamente carregavam de significações a definição do tema. De um lado, essa assimilação resultava interessante, ao trazer à luz os vínculos históricos entre fenômenos atuais e estruturas políticas e econômicas do passado. Essas relações se mantêm na dependência econômica dos países do terceiro mundo e na forma com que os interesses econômicos transnacionais condicionaram e condicionam os deslocamentos de população. Mas esse ganho tinha a desvantagem de remeter a um passado “pré-moderno”, colocando as histórias de migrantes fora do nosso presente, como se aquelas pessoas com quem convivemos não fizessem parte do mesmo período histórico, mas pertencessem a ressaibos de um passado felizmente superado por nós, mas não ainda por outros.

A análise seguinte desenvolve-se na tentativa de ultrapassar as dificuldades iniciais que a definição do objeto de análise representou para mim, construída a partir da oposição de categorias: moderno/pré-moderno, acidente/escolhas, evento/estrutura. Por outro lado, proponho dar atenção a um fenômeno que por não ser numericamente significativo, ou pelo próprio fato de parecer “vindo do passado”, permanece praticamente invisível aos olhos do mundo.

O fato de embarcarem escondidos, de forma irregular, e de haver a participação de redes de mediadores no acesso aos barcos, que podem em alguns casos configurar redes de tráfico, faz com que obscureça o número de jovens que assumem esse tipo de aventura no momento da partida. Também não é possível conhecer esse número no local de destino devido às altas taxas de migrantes sem documentação e que não são registrados nas listas oficiais. A quantidade de pessoas que embarcam nessas travessias e quantas delas conseguem sobreviver ou perdem sua vida nessa tentativa ficam no desconhecimento. A literatura acadêmica apresenta os casos de viajantes clandestinos como um fenômeno em crescimento, mas de difícil quantificação. Esse fenômeno aparece sempre vinculado a dinâmicas migratórias mais amplas.

Apesar de as estatísticas consistentes serem difíceis de achar, é evidente que o tráfico de migrantes ilegais, até o momento um fenômeno pouco frequente, está em crescimento, desde que jovens se





envolvem em aventuras temerárias para conseguir chegar à Europa. Agrega-se a incidência esporádica dos assim chamados polizones que se engajam em viagens perigosas, escondidos em barcos com destino ao sul da Europa, e recentemente a um lugar tão longe como a Ásia oriental. Também existem agentes inescrupulosos que exploram esses jovens com promessas de passagens para a Itália, a Espanha e a França através de Dakar ou Las Palmas (ADEPOJU, 2006, p. 10).

A importância do fenômeno migratório que estamos analisando não corresponde ao número (mesmo que este seja cada vez maior) de pessoas que o compõem, mas ao fato de se incorporar a dinâmicas migratórias globais, apresentando algumas de suas características menos evidentes. Limitar a significação desse fenômeno à sua importância numérica não somente impede o estabelecimento das conexões entre diversos fluxos migratórios relacionados, mas também a abordagem do fenômeno em toda a sua profundidade. Essa profundidade é dada pela forma com que as vivências das pessoas que protagonizam esses percursos estão envolvidas numa concepção de mundo globalizado que conecta suas trajetórias às de muitos outros migrantes em diferentes partes da África, da Europa e da América do Norte.

#### DESTINOS DA TRAVESSIA: ESCOLHA, DETERMINAÇÃO E ACIDENTE

Viagem, aventura, fuga, luta pela sobrevivência, acidente... os termos e as definições estão diretamente associados às motivações com que se empreende a viagem, mas não se esgotam nelas. As travessias só podem ser compreendidas e qualificadas a partir das formas com que são concebidas, vividas e significadas por seus protagonistas e as pessoas do seu entorno.

No caso dos migrantes clandestinos, as condições de partida nos diferentes portos podem ser muito variadas. Essa diversidade está vinculada aos contextos sociais da saída do país de origem e do continente em que se produz. A expectativa da grande maioria deles era chegar ao “primeiro mundo”, mas a perspectiva de sair do lugar de origem já é motivação suficiente para empreender a travessia, mesmo que o destino da viagem não esteja certo.

No momento da partida, os jovens entrevistados tinham um conhecimento mínimo dos procedimentos que iriam pôr em prática para viajar, sabendo que ninguém pode garantir o lugar a que vão chegar, nem mesmo se chegarão com vida. Longe de ser considerado um ideal, alcançar a América Latina é visto por eles como uma primeira escala no trajeto migratório, ou em todo caso como um





lugar no mundo, uma possibilidade de criar um espaço social em oposição àquele que eles não encontram no local de origem. A avaliação do lugar a que chegaram oscila entre a ideia de acidente ou de algum tipo de determinação que, dependendo das situações, pode ser identificada com Deus, com a valentia ou com as condições pessoais para manejar em circunstâncias-limite.

No começo da pesquisa, ao serem entrevistados, os polizones, em sua grande maioria, disseram ter intenções de ir à Europa, mas que teriam subido no barco errado, por engano, ou mesmo que teriam subido no barco correto, mas este teria mudado o itinerário uma vez no mar. Este é, em geral, o relato oficial dos fatos e o que é difundido pela imprensa, como no caso do jornal *El País*, do dia 23 de maio de 2005.

### **DRAMÁTICO RESGATE | A odisseia totalizou 31 dias | O juiz atuante pensa citar “a quem seja preciso” | Os quatro jovens se desfazem em agradecimentos a seus salvadores nigerianos e querem ficar no Uruguai**

ODISSEIA. O testemunho dos quatro jovens é desolador. Aproveitando sua condição de trabalhadores no porto de Lagos, capital da Nigéria, abordaram o “Halil 1”, de bandeira turca, utilizando um vão existente entre a hélice e a pala do timão. Isto foi em 22 de abril. O barco zarpuo oito dias depois. Sua ideia original era chegar a um porto europeu, o sonho de muitos africanos. Porém, o barco recebeu novas ordens de seus armadores e mudou o rumo para a América do Sul. Este não foi o único golpe; onze dias depois de se instalarem no “Halil 1” foram descobertos pela tripulação. Tudo foi terror e incertezas para eles desde então. Segundo relatam, um dos oficiais do barco continuamente os ameaçava de lançá-los fora do barco enquanto apontava para o mar. A ordem de outro oficial era de bater neles com vara e chutá-los. “Jump, jump” (pula, pula) lhes gritava enquanto os castigava. Finalmente foram encerrados em um camarote. Depois de um questionário nada amistoso, o oficial perguntou o que queriam que fizesse com eles. O pedido de deixá-los na Espanha ou na Turquia foi negado. No seu lugar, a “opção” proposta foi deixá-los em algum país africano ou entregá-los à polícia nigeriana. Os polizones escolheram a primeira, que nunca se cumpriu. “Se matarmos vocês, ninguém vai ficar sabendo”, contam que lhes disse um dos oficiais do barco. A incerteza crescia quando





viram os *marines* construírem um bote na coberta pronto para lançá-lo ao mar. Os destinatários eram eles, sem dúvida. Choraram e imploraram, pediram que os entregassem às autoridades de “qualquer país”. Aí ficaram sabendo que um possível destino era a Argentina. Mas uma vez chegados ao porto de Buenos Aires, foram encerrados e ninguém soube de sua existência. (Em: [http://www.elpais.com.uy/05/05/23/pciuda\\_154170.asp](http://www.elpais.com.uy/05/05/23/pciuda_154170.asp). Acessado em: 14/10/2008)

Em termos gerais, o lugar de chegada foi definido por esses migrantes não como uma escolha e muito menos como um lugar definitivo, mas como uma escala de maior ou menor duração, em um percurso que eles orientam, mas nunca determinam todas as etapas. Conhecer as formas como essas pessoas manejam ou tentam controlar as diferentes etapas do trajeto é fundamental para compreender como esse processo é associado aos contextos e às motivações da partida e às maneiras de conceitualizar o mundo e o trânsito através dele como um projeto de vida em si mesmo.

Os migrantes potenciais têm certas imagens de sua região (ou suas regiões) de destino preferidas, na medida em que eles as escolhem conscientemente para melhorar seu *status* dentro da sociedade global. Essa imagem pode ou não ser precisa, mas enquanto ela representa substancialmente melhores chances, comparada com a do país de origem, a imagem de um certo destino pode ser vista como um bom incentivo para os indivíduos migrarem (PRINZ, 2005, p. 120).

Para entender os diferentes modos com que as representações das sociedades de destino são apropriadas, e as expectativas do projeto migratório engendradas sobre eles, é necessário adquirir uma visão mais ampla de como essas representações circulam através dos diferentes meios de comunicação e nos sistemas de educação formal. A partir de etnografias realizadas por outros pesquisadores, podemos estabelecer algumas relações que permitem entender as formas com que os diferentes espaços geográficos são simbolizados. Vemos então que os possíveis destinos são avaliados segundo concepções em que a Europa ou o primeiro mundo são entendidos como lugares possíveis e desejados, mas não necessariamente associados a referências concretas.

A fim de captar a forma com que as travessias e os destinos são avaliados, o





primeiro passo consiste em se desfazer da ideia essencialmente geográfica com a qual estamos acostumados a pensar os lugares. É preciso compreender que, diferentemente do que ocorre com a cultura ocidental, os lugares podem não estar essencialmente associados a uma localização no mapa, tal como expõe Sarró (2008), considerando a Europa como um “lugar remoto”. Baseado no seu trabalho de campo em Guiné Bissau, o autor propõe que, da perspectiva da comunidade, a Europa não é simplesmente uma região que está muito longe, mas uma que de certa forma não existe no mapa, um espaço de descontinuidade em relação ao espaço habitado de forma vivencial.

A Europa (para os bagas *Databo*, que literalmente significa “o lugar dos brancos”, de forma parecida com aquela que a Etiópia significava, para os gregos homéricos, “o lugar dos negros”) é também um *tropos* cuja realidade geográfica é difícil de concretizar. [...] Quando ouvimos falar da Europa em contextos não ocidentais, devemos levar em consideração que também a Europa pode ter sido um lugar remoto, e que para muitos continua a sê-lo (SARRÓ, 2008).

Essa percepção da Europa como um espaço imaginado, e não como uma unidade geográfica determinada, também é observada por Prinz (2005) no seu trabalho com estudantes universitários e do ensino secundário na Tanzânia. Dentro de um grupo de jovens que ela escolheu a partir do grau de instrução, identifica uma imagem associada à Europa não em relação a critérios geográficos, mas a uma série de características valoradas de forma positiva, vinculadas a este continente em oposição às dificuldades estruturais com que se defrontam para se desenvolverem no local de origem.

Os entrevistados foram capazes de expressar suas imagens da Europa com grande precisão, o que pode ser explicado pelo fato de que, muitas vezes, eles simplesmente invertem sua experiência e análise da respectiva situação na Tanzânia. Em contraste, quando trataram de traçar a Europa em um mapa ou nomear seus países, os estudantes tiveram problemas. Suas dificuldades levaram à suposição de que a Europa não é percebida como uma unidade geográfica, mas mais precisamente como uma lista de países associados com certas características, como o “alto nível de desenvolvimento”, “saúde”, “provisão social” e “poder político” (PRINZ, 2005, p. 124).





No entanto, falar da Europa como um lugar remoto, ou como um espaço simbólico mais do que geográfico, não faz absoluta justiça às perspectivas dos jovens entrevistados nesta pesquisa. Seja antes ou depois da partida, os migrantes que chegam à América do Sul tomam conhecimento das dimensões geográficas do espaço em que irão habitar, assim como as vantagens comparativas e as limitações que esse local lhes oferece em relação ao lugar de origem que conhecem e a outros países sobre os quais adquirem informações a partir de experiências próprias ou de relatos de amigos, familiares ou da mídia.

Assim, com uma perspectiva diferente, uma vez completada a travessia transoceânica, esses migrantes continuam a procurar oportunidades para migrar para outros países que eles consideram ter uma melhor posição econômica, ou seja, países do norte – os Estados Unidos ou um país europeu – ao mesmo tempo em que buscam, por outros meios, melhorar sua integração na comunidade em que residem. Esta é a perspectiva de Roland, um dos jovens entrevistados em Lagos, que tentou várias vezes sair de navio e que na atualidade diz ter desistido dele, mas não da possibilidade de migrar, seja para o Uruguai, onde se encontram seus amigos, seja para algum outro país, de preferência na Europa. Ele descreve estas duas possibilidades como análogas em contraposição ao lugar de origem.

Para mim, seu país é como a Inglaterra, tudo é caro, você precisa pagar as taxas, precisa pagar as faturas, mas a forma de vida é melhor. Você pode ter um bom apartamento, comprar roupas, ir trabalhar. É diferente daqui na Nigéria. Aqui, a gente não tem luz, não tem emprego... (Diário de campo, Lagos, novembro de 2007).

Na fala de Roland podemos observar uma série de matizes em relação às formas com que os países – o de origem e os possíveis destinos – são avaliados. Mesmo sabendo que eu iria estabelecer diferenças entre minha situação no Uruguai e aquela que ele estava apresentando como o ideal desejado, Roland procurava a maneira de me mostrar o que seria importante para ele. Aquilo que teria a partir da migração, fosse na Inglaterra, fosse no Uruguai, e que não poderia ser pensado em Lagos.

Tive oportunidade de assistir a uma discussão entre Sonny e Simon, dois jovens que fazem parte do grupo de quatro polizones que moram na cidade de Maldonado, em que estas duas posições contrapostas estavam sendo colocadas, numa sexta-feira à tarde em que fui visitá-los. Tinham trabalhado a semana toda em diferentes pontos da região, realizando tarefas na construção civil. Antes da temporada de turismo, esta é uma das atividades que têm maior desenvolvimento





nas cidades, com uma demanda constante de trabalhadores. Os quatro jovens tinham passado a semana trabalhando e dormindo em cada um de seus locais de trabalho. Na sexta-feira se reencontraram para passar o fim de semana juntos. Apesar de estarem felizes por poder descansar, eles pareciam um pouco desapontados em relação a um desentendimento que tiveram com a pessoa com quem anteriormente estavam morando e que foi quem os recebeu em casa no momento da chegada. Como é frequente, Sonny está particularmente bravo, e demonstra seus sentimentos através do tom de voz e do movimento corporal.

Todos continuam a conversar [em inglês], gritam, um interrompe o outro, no momento parecem muito bravos, mas Marcus, que é o que se mantém mais fora da discussão, me explica que é normal. Segundo ele, os outros não estão brigando, mas simplesmente conversando, do jeito que eles gostam de conversar, do jeito que eles são... Em alguns momentos, também Simon sai da discussão para me explicar. Eu entendo mais ou menos do que se trata, mas não pego os detalhes. Sonny está bravo com “os brancos” (*white people*) e com o Uruguai. Marcus, preocupado, olha para mim, ele sabe que eu não entendo tudo o que eles falam, mas que consigo acompanhar o fio da conversa. Sonny continua, repete uma e outra vez que não quer estar aqui. Simon o confronta e, no mesmo tom, talvez um pouco mais controlado, responde que se eles estão aqui, “é porque Deus quis”. Parece-me que, ao trazer Deus a essa conversa, ele estava apelando para argumentos com mais legitimidade do que os de Sonny. Mas Sonny não concorda, nesse momento ele não está interessado em Deus. Responde que o Uruguai foi um acidente, Wenzel concorda, repetindo em um tom baixo, quase reflexivo, “Uruguay was an accident”.

Sonny parece desesperançado, mas continua a falar alto, a andar pela sala e a mover as mãos, como se todos ao se moverem conseguissem passar melhor sua impossibilidade de entender a situação em que se encontram. Mas Simon contrapõe todos os argumentos, não perde o ritmo da discussão, e também utiliza nela todo o seu corpo, mesmo que pareça tentar acalmar Sonny. Wenzel parece muito triste (ele é, em geral, o mais triste dos quatro). Todos concordam que viver no Uruguai é difícil. Criticam os uruguaios que os criticam continuamente (Diário de campo, Maldonado, novembro de 2006).



Em outros casos, talvez em discursos com uma maior projeção pública, ou quando estão colocando em questão as possibilidades reais de integração, o Uruguai é posto como o destino, estando de acordo com as expectativas de uma vida melhor, que são caracterizadas a partir de elementos como paz, trabalho, possibilidades de desenvolvimento pessoal e bom acolhimento, chegando, inclusive, a se apresentarem como uruguaios. Este tipo de depoimento, em que o acolhimento da sociedade receptora e as vantagens do Uruguai são discutidos, é o preferido pela imprensa local para a realização de matérias sobre a experiência de náufragos e polizones, mesmo que, não tendo o Uruguai uma boa economia, ele compartilharia com os países desenvolvidos um nível de vida apropriado.

### **Polizone nigeriano será um barman. Foi resgatado no ano passado; agora está em La Barra** – Federica Narancio

No restaurante Sensei, que está em La Barra, o público poderá provar os drinks do novo barman que trabalha ali: Marcus Freeze (22 anos), cuja história muitos lembram ainda. Foi um dos quatro nigerianos que foram resgatados no ano passado na altura de La Paloma, depois de serem jogados em alto mar em uma precária balsa do barco de bandeira turca “Hilal 1”.

[...]

O comovedor caso dos nigerianos polizones monopolizou naquele momento a atenção da imprensa e da sociedade uruguaia. Hoje, Marcus afirmou com um espanhol um pouco atrapalhado que “está muito feliz de poder trabalhar” e que, mesmo que pense em voltar para a Nigéria algum dia, por enquanto está “na boa”. “Viver no Uruguai é mais fácil, você pode fazer bons amigos. O que é mais difícil é fazer dinheiro”, considerou.

Ele ainda mora com “Mama Chichita”, a professora aposentada de Maldonado [...] que então deu acolhimento aos quatro nigerianos.

Marcus afirmou que, desde que está no bar, “muitos vieram me perguntar sobre a minha história. Quando me reconhecem, chegam perto e dizem: ‘você é o nigeriano famoso’”, disse rindo.

Disse que conheceu o dono do restaurante quando trabalhava como construtor e ele lhe propôs que fosse ao Sensei para trabalhar como barman, mesmo que não tivesse experiência nessa área. Atrás do balcão, Marcus segura uma coqueteleira, e o pessoal do restaurante o trata com carinho. “Todos são como amigos para mim”, afirmou. Depois de fazer a temporada em Punta del Este, planeja conhecer





Buenos Aires. (Em: [http://www.elpais.com.uy/06/12/29/pciuda\\_255965.asp](http://www.elpais.com.uy/06/12/29/pciuda_255965.asp). Acessado em: 14/10/2008).

Em geral, as formas com que a sociedade de destino é avaliada dependem de elementos conjunturais e das melhores ou piores situações pelas quais os sujeitos passam. Sempre que as coisas não vão muito bem, as avaliações se referem às limitações da sociedade que os acolhe, assim, o destino é entendido como um lugar não escolhido por eles, mas aquele a que chegaram por acidente e onde não querem ficar.

Outras vezes, quando as avaliações são melhores, ou quando a vontade de superar as dificuldades parece estar mais presente, essas pessoas falam de forma positiva sobre o percurso migratório, e as limitações são vistas como “provas que Deus está lhes colocando”, como me explicou Wenzel que, mesmo muito desapontado pela falta de trabalho, confia em que “se foi Ele quem quis que sobrevivêssemos a tudo por que passamos, Ele vai nós ajudar a superar os problemas que temos aqui”.

A presença de Deus determinando o destino e acompanhando-os nas melhores decisões é utilizada para explicar o porquê de se estar em um lugar determinado. A vontade de Deus, presente nos discursos de todos os jovens entrevistados, é muito mais frequentemente mencionada nos casos em que as pessoas atravessaram dificuldades sérias, com risco de vida.

## O RISCO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DAS EXPERIÊNCIAS MIGRATÓRIAS

Deslocamentos de crianças e jovens – a partir do seu local de origem, através de redes familiares e sociais, entre regiões rurais e urbanas, em diferentes países da África Ocidental – são bastante frequentes (HASHIM, 2007). Crianças e jovens participam, dentro do núcleo familiar, de decisões relativas à educação, ao emprego e à obtenção de recursos que se vinculam às mudanças, dentro ou fora das redes familiares. Mas nem sempre a migração de menores se produz em um contexto familiar. No que se refere aos deslocamentos fora da região, seja no caso das viagens clandestinas de navio ou em outro tipo de travessia intercontinental que envolva maior risco, o planejamento e a realização são gestados entre amigos e grupos de pares, e não dentro das redes familiares.

Isto não se refere unicamente aos casos de viajantes clandestinos aqui analisados. O mais célebre desses casos é o de dois jovens que morreram tentando chegar como polizones a Bruxelas alojados no trem de pouso do avião, que decolou em Conakry. Eles levavam, junto com os documentos





que permitiram identificá-los, uma carta para as autoridades migratórias explicando os motivos da viagem e pedindo para permanecer na Europa (FERGUSON, 2002). Mas outros casos do mesmo tipo têm sido registrados, por exemplo, em Gana, o de dois meninos de 12 e 14 anos (COWELL, 2002), e outro na Guiné, de meninos com 14 e 15 anos (DUVAL, 1999).

**Os meninos que congelaram até a morte a 40.000 pés. Seus corpos em decomposição estavam presos juntos no espaço acima da roda de um Jet. Este teria voado entre a África Ocidental e Bruxelas durante oito dias antes de eles serem descobertos. Entre suas patéticas posses foram identificados cartões que revelavam seus nomes como Yaguine Koita e Fode Touunkara. Mas para as pessoas de Guiné eles serão sempre conhecidos como os Mártires da África...**

*The Independent* (London, England) | Date: September 1st, 1999 | Author: Alex Duval Smith | Copyright 1999 The Independent – London. Provided by ProQuest LLC.

Três noites por semana, uma enorme figura branca ressoa no céu sobre o povoado de casas precárias de Yimabaya. O metal enferrujado treme e reverbera pela força dos motores do Jet. Então, o Sabena, voo para Bruxelas, fecha suas rodas e vai. Yaguine Koita, 15, e Fode Toundara, 14, tinham olhado a decolagem muitas vezes. Na paisagem monocromática que eles habitam nos subúrbios da capital da Guiné, Conakry, não existia muito mais para levantar o espírito, especialmente durante a interminável estação de chuvas de julho e agosto. Os jovens eram guineanos pobres – adolescentes comuns em um país da África Ocidental onde 80% dos homens adultos não têm empregos fixos e a vasta maioria das pessoas não sabe ler ou escrever. Em uma área do tamanho da Grã-Bretanha, com um dos solos mais ricos em minerais do mundo, 40% da população sobrevive com menos de 65 piniques por dia. “Todo mundo em Guiné quer sair, porque não tem nada aqui”, disse Youssouf, um colega de classe de Yaguine. “Mas eu nunca tinha ouvido sobre os planos – em todo caso, não sérios – de Yaguine, nem que sua mãe vivia na França desde que seus pais se separaram alguns anos atrás”. Mas a partida de Yaguine e Fode, no avião de Sabena, na noite de 28 de julho, foi muito bem planejada, como se pode esperar de dois jovens que nunca tinham visto nada além da Grande Conakry, deixados





sozinhos a bordo de um avião. Eles poderiam não saber que, escondidos no trem de pouso, iriam congelar até a morte ou morrer por falta de oxigênio assim que Yimabaya se perdesse de vista [...]. Na quarta-feira, 28 de julho, vestidos com todas as roupas que conseguiram achar e calçando somente chinelos nos seus pés, Yaguine e Fode caminharam para o extremo sul de Yimabaya e escalaram o muro que separa o povoado da pista. Nas roupas de Yaguine havia uma nota com três endereços europeus, sua mãe, perto de Paris, seu primo, também na capital francesa e um tio na Alemanha. Foi um milagre que os meninos não fossem amassados, depois da decolagem, pelas rodas ao serem recolhidas. Mas uma vez em voo, o esconderijo tornou-se rapidamente muito frio. Rapidamente, em meia hora de voo, a 10.000 metros, a temperatura teria caído entre menos 50 e menos 55 graus centígrados [...]. Mas da sua parte, Yaguine e Fode estavam mais preocupados com as suspeitas de seus amigos e familiares. Yaguine tinha pedido permissão a seu pai para visitar sua avó no outro lado de Conakry. Ele também tinha deixado uma carta na casa, achada dois dias depois do desaparecimento do menino, na qual dizia que tinha saído “com alguns brancos em um barco rumo à América”. Fode, que provinha de uma família numerosa, frequentemente ficava fora até tarde com seus amigos. O pai de Yaguine, Limane Koita, primeiro suspeitou sobre o paradeiro de seu filho na quinta-feira. No dia seguinte, Koita foi à casa da avó e descobriu que Yaguine nunca tinha estado ali. Mais tarde, no mesmo dia, em uma pilha de roupas em casa, ele achou a carta de Yaguine. “Eu passei os dois dias seguintes no porto, perguntando sobre o barco das pessoas brancas que Yaguine tinha descrito, que, se supunha, ia para a América depois de parar na Espanha, França e Alemanha. Ficou claro que esse barco nunca existiu”, disse Koita, sentado em sua casa, ainda atordoado pelos acontecimentos do mês passado, sua fé em Deus severamente sacudida. O corpo em decomposição de Yaguine foi achado perto do de Fode, todavia alojado no fundo da ala direita do compartimento das rodas do avião no Aeroporto de Bruxelas, no dia 5 de agosto – oito dias depois de os dois jovens terem sido vistos em Conakry pela última vez e depois de o avião ter feito mais três viagens de ida e volta à África. Um técnico de terra em Bruxelas informou sobre um mau cheiro e deu o alarme.





No texto acima, podemos ver alguns dos elementos mencionados. A liberdade de movimentos dos jovens, sem que ela necessariamente implique o desprendimento das redes familiares. A presença do projeto migratório, vinculado às condições em que esses jovens vivem, é fortemente espalhada entre os jovens em geral, mesmo que não inclua a intenção real ou o planejamento direto de um projeto migratório, como vemos na fala do colega de escola de Yaguine. A vinculação entre os projetos migratórios familiares, parentes e conhecidos no exterior e a criação do projeto migratório individual, mesmo que aqueles não estejam diretamente ligados à preparação deste, são sempre uma fonte de motivação e de conhecimento do lugar a que se pretende ir, e da forma como o projeto migratório se desenvolve.

Tanto nas etnografias citadas anteriormente como no relato jornalístico dos dois jovens que viajaram como polizones de avião desde a Guiné, assim como muitos outros jovens da cidade de Lagos, a grande maioria dos meninos com quem tive oportunidade de conversar durante a pesquisa mora longe de suas famílias de origem, ou porque eles migraram de outras cidades ou do meio rural para Lagos, ou porque se deslocaram dentro da cidade. Isto não deve ser visto inevitavelmente como “traumático”, na medida em que a saída de casa e a procura de recursos econômicos e de oportunidades de desenvolvimento são entendidas como parte dos processos de socialização ao serem assumidas as responsabilidades de cada indivíduo (HASHIM, 2007). Como muitos outros, esses jovens têm como referências o grupo de pares e as redes sociais ligadas ao bairro. Apesar disso, em muitos casos, os vínculos referidos como próximos não envolvem coabitação ou contatos cotidianos, sequer frequentes.

A falta de cotidianidade nos contatos com os familiares permite entender a forma como as travessias são planejadas entre os jovens entrevistados. Para eles, as tarefas domésticas, a obtenção de recursos para a subsistência e a troca de alegrias e angústias do dia a dia geralmente se dão com as pessoas geograficamente mais próximas, nem sempre com algum grau de parentesco. Como vimos, essa aparente liberdade ou relaxamento dos laços familiares não implica necessariamente sua desagregação ou negação, nem os afetos relacionados (LOBO, 2010), mas reflete diretamente a possibilidade de planejar e levar à prática esse tipo de travessias, mesmo mais de uma vez.

Ao trabalhar com migrantes africanos na América do Sul, encontramos uma alta incidência de jovens que ainda não haviam alcançado a maioridade quando empreenderam a travessia de ultramar. Este fato tem diferentes consequências no momento de viabilizar a permanência e a regularização da situação no país. Enquanto no local de chegada a idade cronológica determina diferentes *status* jurídicos (DERLUYN; BROEKAERT, 2005), nas sociedades de origem o





processo gradativo de aquisição de responsabilidades e autonomia pessoal, baseado na resposta às expectativas sociais, coloca muitos desses jovens em situação de migrar, como uma escolha que faz parte do projeto de vida. Parece mais fácil acreditar numa continuidade entre os fenômenos migratórios dos dois lados da divisão menores/adultos, a partir dos 13 ou 14 anos.

Tanto no que se refere aos dados sobre migrações infantis na África Ocidental, que mostram um número muito alto de menores migrando de forma independente em relação ao restante do grupo familiar próximo, quanto no que diz respeito aos jovens entrevistados especificamente para a pesquisa, as migrações intrarregionais e intercontinentais de adolescentes e jovens não parecem uma exceção ou uma anomalia, mas demonstram uma continuidade de outras etapas da vida. Falar em migrações de jovens desacompanhados não significa forçosamente que essas pessoas estejam isoladas ou alienadas de suas redes familiares e de outras redes sociais. Pelo contrário, na maioria dos casos, os percursos migratórios começam dentro de redes familiares extensas, e vinculam projetos familiares, laborais e educativos. Essa forma particular de inscrição em redes sociais enquadra os papéis pessoais de modo muito prescritivo, mas, em alguns casos, proporciona ao indivíduo uma ampla liberdade de circulação social e geográfica.

A mobilidade infantil ou juvenil é difícil de entender em função dos esquemas que tiram absolutamente qualquer possibilidade de agenciamento pessoal na realização dos deslocamentos, mesmo que estes nem sempre se resolvam com êxito. Ora enxergada dentro de rígidas estruturas tradicionais de circulação familiar, ora associada ao tráfico, ao trabalho escravo e à exploração sexual, a dissociação entre adultos e crianças migrantes é produto de uma separação ocidental entre duas categorias que em outras culturas são entendidas como graduais. Torna-se importante resgatar as perspectivas que incorporam a visão dos jovens migrantes, suas motivações e suas possibilidades de agenciamento, sem desconsiderar o contexto e as duras condições em que eles se desenvolvem.

Simon: Quer saber por que eu fiz isso???

Pilar: Eu sei o que você me contou, que entraram na parte exterior do barco, tratando de sair de Lagos, e que estiveram um tempo fora, e depois outro tempo fora, e logo numa balsa.

Simon: Mas você quer a verdade de por que eu fiz??? Por que eu deixei meu país??? Eu não estava sofrendo na Nigéria, a única razão pela qual eu fiz isso é porque meus amigos fizeram a mesma coisa. E alguns sobreviveram. E eu queria tentar também. Eu esperava ir a um país melhor na Europa, e me encontro aqui. Então,





eu disse para mim mesmo, não está tão mal, e fiquei. Eu estava na universidade quando saí, minha mãe não sabia. Eu estava no primeiro ano de medicina e não disse para ninguém quando saí. Porque eu queria fazer dinheiro rápido, eu não sou paciente e agora me encontro num país pobre, é triste para mim.

Pilar: Posso imaginar...

Simon: Eu deveria ter ficado na Nigéria e continuar com meus estudos; agora, se eu voltar, preciso fazer os testes e começar tudo de novo. Mas já não dá mais. Porque eu me mudei para outro país, isso é bom.

Pilar: Por que você não pode voltar para a Nigéria? É por causa do dinheiro ou por outras razões?

Simon: Por muitas razões, eu não quero voltar, eu perdi meu curso. Não posso voltar e começar a fazer testes e toda essa merda... Eu tenho que ficar aqui e encarar o desafio, você entende o que eu digo? (Simon, setembro de 2006. Texto original em inglês)

Esta explicação me foi dada por Simon numa conversa através do *msn*. Ela resume um pouco o valor que esses jovens dão à travessia de barco e ao projeto migratório em suas vidas, mostrando alguns dos elementos trabalhados: a construção da viagem dentro do grupo de pares, o conhecimento dos riscos que ela implica, o fato de se excluírem as mulheres deste tipo de projeto (trabalhada em outros textos) e a avaliação dupla do destino alcançado, não sendo o lugar esperado por se tratar de um país pobre, mas, ao mesmo tempo, que apresenta um desafio. O trecho citado introduz um elemento que é fundamental para compreender a experiência desses jovens. Trata-se de um movimento que não tem volta. Uma vez superada a travessia e instalado em um país estrangeiro, é impossível voltar à situação de partida, mesmo que, olhada em perspectiva, ela não seja avaliada de forma tão negativa quanto antes. O novo *status* atingido ao terem feito com êxito a travessia coloca esses jovens em uma posição social que não pode ser simplesmente revertida.

Conversamos um pouco com Daisy sobre as pessoas que vão para o exterior e querem voltar. Daisy me diz que para voltar é necessário dinheiro. “Todas as famílias estão esperando que a pessoa volte com alguma coisa para ajudar, começar um negócio ou fazer alguma coisa. Os que estão aqui não sabem como é lá, pensam que tudo é fácil, mas lá você tem que batalhar”. Ele me diz que as pessoas que estão





no exterior têm vergonha de voltar sem nada. Então não voltam, ou voltam, mas não procuram sua família, não dizem que estão aqui. (Diário de Campo, Ejura, agosto de 2007)

As expectativas colocadas sobre o projeto migratório dentro do grupo de relacionamento mais direto – os jovens entre os quais é planejada a travessia – e, de forma mais geral, da sociedade determinam para o migrante o compromisso de responder a elas. Ao não responder, ele se confronta com o julgamento oposto: já não é mais o herói, mas o embusteiro (RICCIO, 2005, p. 99). A crescente importância da figura do migrante, seja como herói no marco da comunidade, seja como protagonista do processo de desenvolvimento nacional nos discursos dos governos de Estado pós-coloniais da África Ocidental, tem sido também analisada por outros autores, vinculada à lealdade familiar e à pátria através do envio de remessas (MAZZUCATO, 2005).

As migrações são uma ideia constante em muitos âmbitos e em momentos diferentes e cotidianos da vida das pessoas em zonas rurais e urbanas da África Ocidental. A possibilidade de migrar está presente em toda a sociedade como uma alternativa para melhorar as próprias condições de vida e as dos familiares. Mas dizer que a migração é um elemento sempre presente não significa dizer que os meios para migrar, particularmente para fora da região, estejam ao alcance daquelas pessoas que pretendem fazê-lo. Pelo contrário, tanto para os jovens com quem trabalhei como para muitas outras pessoas que também projetam um futuro melhor no exterior, a organização das condições para viajar pode levar vários anos, até mais de dez, e em muitos casos o projeto migratório persiste mesmo depois de tentativas frustradas, em que foi impossibilitada a partida ou que acabaram com o retorno ao lugar de origem.

A emigração por caminhos regulares é praticamente negada a esses jovens. Do ponto de vista da economia local, o valor da passagem de avião é praticamente inacessível. Mas para além das dificuldades práticas de juntar o dinheiro necessário, outros problemas colocam esses jovens muito longe dos caminhos regulares da migração. O acesso aos meios de comunicação e de informação abre uma janela para outras realidades que eles procuram conhecer, mas não oferece do mesmo modo o conhecimento quanto aos procedimentos para cumprir os requisitos formais, muito além dos materiais aos quais já aludi. Ao falarem dos conhecimentos necessários para a travessia, todos os que foram questionados disseram conhecer os riscos a que se expõem com ela. Na avaliação que eles fizeram dos custos e benefícios, o risco não parece demasiado alto, e a possibilidade da morte está sempre associada à fé em si mesmo e em Deus. A opção por meios não regulares – ilegais e



clandestinos – e as formas como esses jovens desenvolvem seus projetos migratórios, por exemplo, viagem em navios, não são vistas por eles como uma transgressão da norma, mas como a norma em si mesma.

Pergunto a Christian se ele conhece outros países da África. Ele me responde que sim, África do Sul, Senegal e quase a Espanha. Eu pergunto o que significa quase, ele chama o amigo, os dois sempre estão juntos, e começam a me contar a história. Eles também fizeram uma travessia de barco. Saíram do porto num barco que ia para a Espanha. Conseguiram ingressar e partir. Foram encontrados pela tripulação e denunciados às autoridades da Marinha ao chegarem ao primeiro porto. Ficaram dentro do barco por mais de três meses, presos, sem poderem sair e recebendo comida e água todo dia através do porto. Durante esse tempo não sabiam se conseguiriam ficar na Espanha ou se teriam de voltar para a Nigéria. A resolução das autoridades espanholas foi de que deviam retornar, e eles foram enviados de avião para a África do Sul. Lá foram entregues à polícia e permaneceram por algum tempo na prisão, de onde foram enviados para o Senegal, onde também ficaram presos, até serem deportados para a Nigéria. Assim, apesar da longa travessia que levou aproximadamente nove meses, eles voltaram para casa. Ao serem perguntados se voltariam a tentar, ambos hesitaram um pouco, mas pareceram dizer que sim.

(Diário de campo, Lagos, novembro 2007)

Para os jovens entrevistados, a possibilidade de viajar de barco não está separada de outros caminhos que possibilitem a migração. Na grande maioria dos casos, a alternativa de viajar clandestinamente é uma das maneiras previstas, às vezes a mais certa, apesar do alto grau de incerteza que ela traz implícita. Isto não significa que no contexto em que essas travessias se realizam elas não adquiram significados específicos para os jovens que assim arriscam suas vidas.

Em outro texto, ao analisar a dicotomia entre migrações legais e ilegais no local de chegada (URIARTE, 2009), tentei mostrar como os migrantes transitam entre as duas de maneira muito mais fluida e menos controlada do que pretendem os órgãos administrativos do Estado. Compreender as formas com que as pessoas transitam pelos caminhos administrativos no local de origem gera o mesmo tipo de situações, na medida em que o modo como é obtida a documentação para os vistos ocorre em diferentes graus de regularidade, a ponto de alguns deles não apresentarem sequer

documentos que existam no local de origem. Muitos desses jovens veem os caminhos da migração regular como intransitáveis na medida em que estão totalmente fora da sua realidade.

Contrariamente à percepção que eu tinha ao abordar o tema a partir do local de destino, os dados sobre as migrações africanas e a diáspora nigeriana, em particular, demonstram que os polizones não são os únicos a empreender viagens com destinos desconhecidos nem a arriscar suas vidas à procura de uma vida melhor. Outras travessias por terra oferecem tantos riscos quanto o entrar de forma clandestina em um barco. Muitas mulheres da Nigéria ou de outras regiões da África Ocidental atravessam caminhos e situações muito difíceis na tentativa de chegar à Europa. As rotas que elas percorrem, às vezes atravessando o Mediterrâneo, outras vezes por terra, através do Leste europeu ou do Oriente Médio, também oferecem altos riscos (CARLING, 2002).

Por outro lado, o fato de enfrentar altos riscos com a finalidade de chegar a um novo lugar, mais ou menos determinado, não é uma condição exclusiva da população da África Ocidental, nem própria da juventude ou dos adolescentes. Trabalhando, na Holanda, com migrantes irregulares provenientes de diferentes regiões, Liempt e Doomernik (2006) analisam uma série de trajetórias e histórias de vida através das quais podemos observar que essas pessoas percebem sua condição de migrantes sem documentação e, como tal, sabem que devem encarar determinado tipo de riscos para atingirem seu objetivo. Esses riscos são assumidos e diferentes estratégias são empregadas para tentar minimizá-los, como a utilização de redes sociais que controlam os agentes do tráfico, ou o cruzamento de informações. Vistos a partir dos portos de chegada, o fenômeno dos polizones emerge através de uma série de eventos inesperados e únicos, e não pode ser avaliado como desconectado de outras realidades que levam as pessoas a migrar em condições similares ou piores às que descrevemos sobre as travessias nos barcos. Se estas travessias representam um risco, uma forma de se colocar em perigo, da perspectiva dos jovens entrevistados, a situação estrutural de marginalidade significa um risco maior, na medida em que ela se perpetua. Foi dessa forma que Roland resumiu para mim a necessidade que ele e outros jovens têm de tentar a saída, mesmo tendo conhecimento das dificuldades a que ela os expõe.

A gente não tem alternativa, tem que sair. Se não sair, também não vai achar nada pra fazer aqui. Viajar é perigoso, mas mais perigoso é não correr perigo. Quem não quiser correr o risco arrisca perder tudo; do jeito que a gente vive aqui, já perdeu.

(Roland, Lagos, novembro 2007. Depoimento original em inglês)



A frase de Roland reflete essa dupla condição de risco que esses jovens enfrentam na situação em que se encontram. Ora se arrisca a vida, na consecução dos projetos migratórios e nos projetos de vida associados; ora se arriscam todos esses projetos, na impossibilidade de desenhar outras estratégias migratórias.

## CONCLUSÕES

O objetivo deste trabalho não foi revelar a totalidade do fenômeno migratório entre a África Ocidental e a América do Sul, mas compor uma visão profunda de um tipo específico de fluxo migratório, que envolve dinâmicas complexas tanto no lugar de origem quanto no lugar de destino. No encontro de processos que levam as pessoas a circular na região da África Ocidental e fora do continente e das dinâmicas que colocam algumas regiões da América do Sul como polos de atração e expulsão de população, as histórias de migrantes nem sempre correspondem a percursos lineares, escolhas definidas e trânsitos regulares. Em diferentes medidas, esses percursos se constroem numa linha tênue entre o acaso, a escolha e o acidente.

O presente trabalho se enquadra em uma tradição mais extensa de estudiosos que já pensaram o Oceano Atlântico como um espaço alternativo de comunicação. Trabalhos como os de Manuela Carneiro da Cunha (1984) e Paul Gilroy (2001) mostram um longo processo histórico no qual foi conformada uma área de mobilidade da população negra, originária da África ou descendente de africanos, processo este que pode ser caracterizado como uma diáspora negra.

Os dois autores coincidem ao ampliar para além do continente e levar a uma escala transoceânica a ideia do deslocamento como estratégia de inclusão social. Ambos apresentam exemplos de como a mobilidade humana, mesmo nas suas condições de violência mais extrema, como foi o caso do comércio de escravos, não pode ser compreendida unicamente pela dominação. É necessário levar em consideração a capacidade dos sujeitos de definirem seu destino e de aproveitarem a situação de escravidão, valorizando elementos simbólicos e identitários a partir de conhecimentos adquiridos, capitalizando a experiência da escravidão para construir novas identidades de forma individual e coletiva (CARNEIRO DA CUNHA, 1984).

Mas se as ideias de ocupação multilocalizada e de diáspora dão o contexto à experiência de nossos informantes e permitem entender de forma conjunta e complementar situações de migração forçada e opções migratórias, elas não podem falar mais alto que as percepções dos próprios sujeitos em relação à sua vivência migratória ou responder a elas. Como são entendidos os riscos e os lucros de se empreender semelhante aventura? Como avaliam as situações pelas quais passaram?





Se tal como vimos anteriormente a opção de sair do continente é um evento que faz parte de uma trajetória migratória mais extensa, será que os riscos corridos por eles durante a travessia não são também vistos como um elemento a mais dessa mesma trajetória? De fato, tentei mostrar que a probabilidade de perigo é um elemento integrado a todos os outros no planejamento das travessias. Não sendo exclusivo do tipo de travessias que analisamos, é constitutivo dessas aventuras e determina diretamente as formas como elas são avaliadas, sendo um componente fundamental da função demarcadora de duas etapas que outorgamos a tais aventuras.

Mesmo que o deslocamento seja uma ideia muito presente e que as condições e os riscos a ele inerentes sejam bem conhecidos, a travessia é descrita por todos como um momento diferente ou especial. Sair sem conhecer ao certo o destino, esconder-se no navio apelando para redes informais ou para os conhecimentos adquiridos no trabalho no porto não são decisões que sejam vistas como eventos corriqueiros, mas como alternativas possíveis de enfrentar certo tipo de situação.

Entender o deslocamento como um evento a mais e como parte constitutiva desses projetos de vida significa observar o fenômeno migratório em seu contexto histórico. Para isso, é necessário debruçar-se sobre os elementos apresentados acima que mostram a África como um continente marcado pelas dinâmicas migratórias. Neste sentido, muitos autores trabalham esses fluxos migratórios locais e regionais como uma estratégia de inclusão social, de melhoria das condições materiais e mesmo de acúmulo de capital cultural e social (BILGER; KRALER, 2005). As dinâmicas migratórias regionais no contexto da África Ocidental mostram que o atravessar fronteiras e a mobilidade são eventos frequentes, e que muitos desses jovens possuem, antes da viagem, uma intensa história de migrações regionais. Contudo, em função de suas características, a travessia transoceânica representa um acontecimento diferenciado no conjunto das trajetórias de deslocamento, não somente pelos elementos desenvolvidos acima, mas também pelo fato de se tratar de uma viagem de longa distância, que envolve uma importante mudança social e cultural, com uma particularidade fundamental: quando a travessia é realizada com êxito, trata-se de uma viagem somente de ida, em que o retorno só é planejado como outra etapa do ciclo de vida.

Tanto para aqueles que contam com uma trajetória prévia de migrações quanto para quem a aventura transatlântica é a primeira saída do país ou da região, ela é determinante na medida em que representa o início de um percurso migratório diferente, de mais longo alcance. Entender a travessia como elemento que delimita essas duas etapas de vida é uma forma de dividir o trajeto migratório sem olhar de forma estática para essas etapas, mas sim estabelecendo um demarcador que não se sobreponha às dinâmicas regionais.





Nos dois extremos do processo migratório, o texto focalizou a forma particular que essas pessoas têm de habitar e perceber o mundo, o que inclui as ideias de deslocamento contínuo, ocupação múltipla dos espaços e intensa comunicação através da tecnologia. Essas concepções são apresentadas como mais uma expressão do processo de *(des)reterritorialização* das identidades (APPADURAI, 1994) e de *transnacionalização* das cidadanias (GLICK SCHILLER; FOURON, 1997; ONG, 2003). No entanto, elas apresentam um lado pouco conhecido desses processos.

Desde as histórias de polizones – ícones do risco e da falta de condução sobre as determinantes do seu próprio destino – até as daqueles migrantes que chegam por outros meios e com objetivos diferentes, com o destino marcado numa passagem e um passaporte carimbado, o fenômeno migratório que estamos analisando mostra a contracara da globalização, não somente porque evidencia a imensa desigualdade que a caracteriza, mas também porque se contrapõe diretamente às imagens de imediatismo, previsão e, fundamentalmente, segurança com as quais se tenta explicar, em muitos casos, o atual período histórico. Mesmo quando caracterizado por situações que podem ser consideradas extremas para um ser humano – conflitos bélicos, carência de recursos básicos para a sobrevivência – o percurso migratório deve ser avaliado a partir das possibilidades de ação dessas pessoas, com menor ou maior grau de liberdade, mas sempre vistas como sujeitos ativos em face dessas condições e não simplesmente vítimas delas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEPOJU, Aderanti. Changing Configurations of Migration in Africa. In: *Migration Information Source*. Washington: Migration Policy Institute, 2006. Disponível em: <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=251>. Acessado em 8/02/2009.

APPADURAI, Ajurn. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: FEATHERSTONE, M. (org.). *Cultura global*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 311-328.

BILGER, Veronika; KRALER, Albert. Introduction: African migrations. Historical perspectives and contemporary dynamics. *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 8 (5), p. 5-21, 2005.

BLACK, Richard *et al.* Migration, return and small enterprise development in Ghana: a route out of poverty? *Sussex Migration Working Paper*, 9, 2003. Sussex Centre for Migration Research. Disponível em: <http://www.sussex.ac.uk/migration/documents/mwp9.pdf>. Acessado em 21/01/2009.

BLANCO, Pablo. Contingencia, catástrofe y subjetividad en los polizones africanos que arriban a la Argentina. *Revista Escuela de Historia*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 6, p. 181-193, 2007.

CARLING, Jørgen. Cape Verde: Towards the End of Emigration? In: *Migration Information Source*. Washington: Migration Policy Institute, 2002. Disponível em: <http://www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?ID=68>. Acessado em 13/03/2009.



CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

COWELL, Alan. 2 Ghanaian Boys Die as Flight Stowaways. *The New York Times*, 6/12/2002. Disponível em: <http://www.nytimes.com/> Acessado em 14/10/2008.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2002.

DERLUYN, Ilse; BROEKAERT, Eric. On the Way to a better Future: Belgium as Transit Country for Trafficking and Smuggling of Unaccompanied Minors. *International Migration*, 43 (3), p. 31-56, 2005.

DRUMTRA, Jeff. West Africa's Refugee Crisis Spills Across Many Borders. In: *Migration Information Source*. Washington: Migration Policy Institute, 2003. Disponível em: <http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?ID=148>. Acessado em 21/03/2009.

DUVAL, Alex. Three evenings a week. *The Independent*, 1/09/1999. Disponível em: [www.independent.co.uk](http://www.independent.co.uk). Acessado em 14/10/2008.

FERGUSON, James. Of mimicry and Membership: Africans and the "New World Society". *Cultural Anthropology*, 17 (4), p. 551-571, 2002.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.

GLICK SCHILLER, N.; FOURON, G. "Laços de Sangue": os fundamentos raciais do Estado-nação transnacional. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, p. 33-66, 1997.

HASHIM, Iman. Independent Child Migration and Education in Ghana. *Development and Change*, 38 (5), p. 911-931, 2007.

HERMAN, Emma. Migration as a Family Business: The Role of Personal Networks in the Mobility Phase of Migration. *International Migration*, 44 (4), p. 191-230, 2006.

LIEMPT, Ilse Van; DOOMERNIK, Jeroen. Migrant's Agency in the smuggling process: the perspectives of smuggled migrants in the Netherlands. *International Migration*, 44 (4), p. 165-190, 2006.

LOBO, Andrea. Mantendo relações à distância. O papel do fluxo de objetos e informações na configuração de relações familiares transnacionais em Cabo Verde. In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia, 2010, p. 29-44.

MAZZUCATO, Valentina. Ghanaian migrants' double engagement: a transnational view of development and integration policies. *Global Migration Perspectives* (GCIM), 48, out. 2005.

MUNGOI, Dulce. Alteridades e fluxos migratórios no "Atlântico negro": estudantes africanos no Sul do Brasil. In: JARDIM, Denise Fagundes (org). *Cartografias da Imigração: Interculturalidade e Políticas Públicas*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2007, p. 189-215.

ONG, Aihwa. *Buda is Hiding. Refugees, citizenship, the New America*. Berkeley: University of California Press, 2003.

PRINZ, Vanessa. "Imagine migration" – the migration process and its destination Europe in the eyes of Tanzanian students. *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 8 (5), p. 119-140, 2005.

RICCIO, Bruno. Talkin' about migration – some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal. *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 8 (5), p. 99-118, 2005.

RIISOEN, Kari *et al.* Travel to Uncertainty. A study of child relocation in Burkina Faso, Ghana and Mali. In: *Research Program on Trafficking and Child Labour*. Oslo: Fafó Report-440, 2004.



SARRO, Ramón. La aventura como categoría cultural. Apuntes simmelianos sobre la emigración subsahariana. Comunicação pessoal, 2008.

URIARTE BÁLSAMO, Pilar. *Perigoso é não correr perigo. Experiências de viajantes clandestinos em navios de carga no Atlântico Sul*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, 2009.







Parte IV:

## Metodologias em Trânsito







# Para Ultrapassar o Mar

Claudia Bongianino, Denise da Costa e Sara Morais



Figura 1. *Pontos de Convergência*. Foto: Mauro Pinto.<sup>1</sup>

Evocamos aqui o mar por se tratar de uma imagem potente para as linhas que se seguem. Será o mar, imagem-metáfora extremamente carregada de significados, que nos guiará na reflexão sobre os *pontos de convergência* possíveis entre algumas imagens: aquelas descritas no artigo de Pilar Uriarte Bálamo (publicado nesta coletânea) e aquelas com as quais nos confronta o filme *Bako, l'autre rive*, do diretor Jacques Champreaux (1978).

Conosco, três autoras que assinamos o presente trabalho, o encontro entre o filme e o texto aconteceu de maneira quase casual – fruto do convite das organizadoras da coletânea. Ao mesmo tempo, deu-se de modo especialmente forte, porque filme e texto lidam com formas violentas de migração, nas quais *perigoso é não correr perigo* (URIARTE BÁLSAMO, 2009). Pontos em comum podem ser elucidados nesses trabalhos que, no entanto, apresentam diferenças importantes, seja entre as linguagens próprias à antropologia e ao cinema, seja entre as ênfases e as opções narrativas, seja na especificidade de cada uma das viagens.

<sup>1</sup> O ensaio fotográfico e o texto de sua apresentação estão disponíveis no seguinte site (copyleft): <http://www.buala.org/pt/galeria/portos-de-convergencia-maputo-luanda>





O intuito das palavras que se seguem é refletir sobre experiências diversas de pessoas através de percursos transatlânticos ancorados em expectativas (também diversas) que sugerem a busca de outras possibilidades de se viver. No caso das duas obras, o destino esperado por aqueles que saem do continente africano é a Europa, lugar nem sempre alcançado. Destacamos a dor que perpassa os caminhos dessas pessoas, indicativa da violência inerente aos processos evidenciados por elas. As ênfases dadas nos trabalhos que discutiremos abaixo são mostras das distintas maneiras de relatar essa dor.

#### IMAGENS QUE NOS MOVIMENTAM

Há quem queira que o cinema seja entretenimento. Há também quem pense que o cinema é, ao contrário, espaço para pensar sobre. Outros concebem o cinema como ele mesmo pensamento e estendem seus efeitos para aquilo que ele provoca sensorialmente. Estendem ainda àquilo que o cinema continua a fazer com a vida daquele que o produz, daquele que o encena e, sobretudo, daquele que lhe assiste. Em um manifesto a esse respeito, Jean Louis Comolli (2008) escreveu *Pela continuação do mundo (com o cinema)*. A partir deste ensaio, ele reivindica que o cinema não seja entendido como representação – divisão ontológica que nos remete aos gregos – mas como corpo. Onde corpo filmado, corpo assistido, corpo que assiste fazem parte da mesma experiência, compartilham os mesmos sentidos.

O cinema realizado por africanos nasce com as independências dos seus países. Muitos dos filmes produzidos nesse período – a partir das décadas de 60/70 – imprimiram em suas películas inquietações que essa fase de efervescência e de turbulentas transformações políticas suscitou. Tal agitação se transpôs na força que as imagens dessa produção emergente figura e, quando projetados hoje nos diferentes cinemas do mundo, tais sentimentos se atualizam junto aos corpos lançados nas telas. Cinema como um mito: se atualiza, é realidade.

A intensidade dos temas e das histórias narradas nesses filmes não se deu somente a partir da confluência entre produção cinematográfica e história: muitos cineastas dessa leva tiveram uma biografia que coadunava com esse espírito. Além disso, suas trajetórias de vida se cruzam com as histórias vividas pelos protagonistas de seus trabalhos. Dentro desse cinema, temos o célebre Sembène Ousmane, que migrou para Paris e teve como projeto cinematográfico lançar questões que fossem refletidas por seus conterrâneos a partir de sua experiência e de seu conhecimento. Sembène nasceu em Zinguichor, região de Casamance, Senegal. Era filho de pescadores e foi soldado do exército colonial francês durante a Segunda Guerra Mundial. Foi para Marselha secretamente e trabalhou como estivador nas docas dessa cidade. Mais tarde foi funcionário





de uma empresa de automóveis em Paris e, finalmente, cineasta. Pensava seu trabalho como uma arma para transformar a vida de pessoas que, embora não lessem, poderiam *ver*. Cinema-armas: a escolha de uma linguagem impactante para transformar a realidade.

Med Hondo, realizador da Mauritânia, é um dos fortes cineastas desse período. Ele chegou a Paris no porão de um navio e teve uma vida profissional tortuosa: foi gari, estivador, cozinheiro, estudou teatro. Usou o dinheiro de seus cachês para rodar seus primeiros filmes. Seu trabalho apresenta uma linguagem extremamente forte e a temática da migração e da violência estão presentes em suas narrativas. Temos ainda nesse contexto os filmes de Desiré Ecaré, Safi Faye, Moustapha Alassane, Abderrame Sissako, Oumarou Ganda... Com experiências parecidas, fizeram seus filmes sempre preocupados em refletir questões dos países de origem a partir de um olhar crítico e muitas vezes cáustico. Em comum, os cineastas desse período têm o fato de expressarem temáticas até então silenciadas, de trazerem à tona reflexões sobre as próprias experiências, de buscarem desfazer imagens da violência em que se viram confrontados nos países onde estavam vivendo. Continuar a vida com o cinema. Atualizar a realidade através de uma linguagem ácida. Nesse contexto insere-se o filme *Bako, l'autre rive* do diretor Jacques Champreux.<sup>2</sup>

Assistir ao filme de Champreux é acompanhar a viagem de um jovem saído do Mali que segue em direção a Bako. No filme, não se sabe com exatidão a que o nome se refere. Se a um lugar imaginado pelas expectativas dos que se deslocam. Se a um pseudônimo para Paris (ou para a França). O nome exato não podia ser mencionado, pois os viajantes estavam em situação irregular, não dispunham dos documentos necessários para migrar e podiam ser presos ou deportados a qualquer momento. Se Bako for algum lugar na França, o autor parece brincar com a insinuação desse ponto de destino de muitos jovens que viajam em direção à Europa. Por outro lado, se for imaginação, expectativa, sonho, poderíamos pensar que a incerteza do destino a que levam aqueles caminhos é parte do que move esses jovens a vivenciarem a viagem.

Uma imagem: Boubacar, ao chegar a um porto na Espanha, encontra seu amigo Camara e não esconde sua felicidade em rever alguém em quem pudesse confiar. Esgotado, explode em um abraço: “Eu pensei que você estivesse na França”. O amigo olha para os dois lados, encosta as mãos no ombro do recém-chegado e sussurra: “Aqui você não deve dizer ‘França’. Nós falamos ‘Bako’, por causa da polícia”. Boubacar parece não ter compreendido. Em outra cena, Camara alerta

---

2 Fazemos notar que o diretor Jacques Champreux nasceu na França, mas nem por isso Bako deixa de ser inserido entre os clássicos do cinema africano. Com efeito, o filme ecoa a temática, a linguagem e a estética da produção dos primeiros cineastas do continente.





o amigo das difíceis situações a que teve que se submeter para estar ali. Como ninguém tirasse a ideia fixa de Boubacar para chegar à França (já que este era o destino previamente decidido em sua aldeia no Mali), Camara adverte: “Quanto mais tempo você fica, mais dinheiro você gasta”, chamando a atenção para os múltiplos constrangimentos que enfrentou desde que chegou à Europa.

De qualquer forma, a incerteza do destino já está dada no recurso ao mistério que Bako incita e que nos provoca inquietação. A viagem realizada por Boubacar, personagem principal da trama que agora seguimos, é longa e somos levados a acompanhá-lo em cada um dos seus passos, a nos frustrar a cada um dos seus desapontamentos. Somos guiados no filme por um clima de tensão sobre o que virá enquanto desfecho. O caminho trilhado por Boubacar é por terra e por mar, ao longo do qual ele encontra pessoas que vivem e possibilitam viagens irregulares, como a do protagonista: trata-se de pessoas que têm veículos para cruzar as fronteiras; que emitem passaportes “ilegais”; que conhecem os caminhos que permitem chegar até a Europa.

Champreux opta por encarar a violência que acompanha Boubacar em todo o filme, usando-a enquanto linguagem que visa passar uma mensagem que não é inocente nem isenta de implicações (NOGUEIRA, 2002). O mal no cinema – e no mundo – banalizou-se, alguns afirmam, tornou-se indiferente, lugar comum. No filme, ele está presente em cada cena, em cada passo dado por Boubacar, em cada veículo que ele busca para ir a caminho de Bako. Champreux opta assim por uma violência radical, que se quer alarme para quem assiste, uma interpelação, um chacoalhar daquele que naturalizou a violência.

#### A BUSCA DE UM LUGAR NO MUNDO

Outra imagem: a chegada ao Uruguai de oito jovens costa-marfinenses que, por ordem do capitão do navio em que viajavam de forma clandestina, passaram sete dias à deriva, jogados em alto mar, sem água ou comida, em uma pequena plataforma de madeira. Esse episódio, particularmente marcante, foi inspiração para que Uriarte Bálamo (2009) desse início a uma pesquisa mais ampla. Buscando apreender os sentidos da viagem desses e de outros jovens *polizones*<sup>3</sup> como um processo, ela elucida nuances e contradições de um movimento que se inicia na costa ocidental africana e culmina em lugares nem sempre esperados. A maioria deles espera alcançar a Europa, contudo, sua viagem pode ser desdobrada em diferentes rumos, podendo chegar, por exemplo, à América Latina (como foi

3 Uriarte Bálamo (2009) explica que utilizou o termo *polizones* no sentido atribuído na língua espanhola, ou seja, em referência a um modo de viajar clandestino, em barcos e/ou outros meios de transporte. Além disso, a expressão é utilizada pelos interlocutores da autora para definir suas condições de viajantes dentro dos navios.





o caso dos jovens encontrados no Uruguai). Assumir a violência, sem tomá-la como foco: a pesquisa da autora opta por esta perspectiva.

Uriarte Bálsamo busca compreender os fluxos clandestinos a partir das histórias e das visões concretas dos jovens que os protagonizam. O desafio proposto por ela é o de lidar com o forte impacto que ela sentiu ao tomar conhecimento das experiências desses migrantes. Seu objetivo foi ir além do anedótico. Assim, ela foca na relação entre a violência desses deslocamentos e as estruturas socioeconômicas que os determinam. Seu trabalho, porém, não perde de vista a conexão simbólica presente entre os *polizones* (que viajam pelo Atlântico em navios de carga no século XXI) e o comércio de escravos (que eram transportados nos navios negreiros durante os séculos XVIII e XIX).

O mar e os navios de carga possuem um peso histórico: representam o enlace entre dois lugares que são ao mesmo tempo geográficos e simbólicos, ou seja, entre o continente africano e o mundo lá fora. O texto que originalmente acompanha a imagem trazida por nós como epígrafe chama a atenção para o fato de que há uma inegável “continuidade desta circulação, deste tráfego/ tráfico migratório marginal, condenável, condenado e consentido, que exporta, de forma mal acondicionada, África para o mundo”.

Assim como Boubacar (protagonista do filme de Champreaux), os costa-marfinenses planejaram suas travessias para que seus percursos fossem seguidos à risca. As imagens dos jovens que ficaram mais de sete dias em alto mar e aquelas que vemos quando Boubacar chega a Paris são realidades terrivelmente sofridas do rumo a que pode levar a travessia de ultramar: fins intermináveis de aflição. Em ambos os casos, vemos que o percurso clandestino em compartimentos de carga e o sofrimento inerente a esse caminho parecem ser necessários.

As dificuldades não estão totalmente à parte dos planos dos personagens, mas não se espera o grau extremo de dor a que podem chegar. Nos movimentos, muitos sentimentos se chocam em encontros de naturezas diversas. Em depoimento a Bálsamo, Cliff (um desses jovens costa-marfinenses) narra que, quando estavam em alto mar, sentiam que estavam morrendo, dia a dia. Sem água e sem comida, chegaram a suplicar a Deus para que os salvasse. Mesmo com as mãos congeladas, ninguém encontrou coragem de dizer a seus companheiros que não podiam mais...

Se, por um lado, Champreaux foca a violência como linguagem, Bálsamo realiza um deslocamento de ênfase e pergunta: como essas travessias, tão dolorosas, são concebidas, vivenciadas e significadas por seus protagonistas e pelas pessoas que os cercam? Ao proceder dessa maneira, a autora percebe que a migração é vista por esses jovens como única possibilidade para construir seu projeto de vida e alcançar melhores condições para si e para a família. É esse o sonho que eles buscam ao empreenderem trajetórias rumo à Europa. No entanto, os meios para





migrar regularmente estão fora de seu alcance: não dispõem de recursos para a passagem de avião, nem perfazem as exigências necessárias para obter um visto. Assim, a travessia como *polizones*, viajando clandestinamente nos compartimentos de carga de variados meios de transporte, é o caminho mais imediato para alcançar esse almejado objetivo e, apesar dos riscos que ela apresenta, não arriscar-se nela tampouco é uma opção.

Permanecer onde estão perpetua a marginalidade estrutural desses jovens, impossibilitados de melhorar sua qualidade de vida pessoal e familiar, impedidos que estão de experienciar o “primeiro mundo”, que eles acessam por meio da televisão, da música, do computador, dos relatos daqueles que já foram. Eles sabem que a travessia como *polizones* pode impor condições de vida severas, dramáticas e perigosas. Ainda assim, esses jovens mobilizam suas possibilidades de agenciamento rumo ao sonho que os motiva. Outras estratégias migratórias não lhes são viáveis e eles arriscam a própria vida: embarcam como *polizones* para não ficar onde estão, pois esta é a pior alternativa, é arriscar perder todos os sonhos de uma vida melhor.

Pensando no filme de Champreaux através do prisma do trabalho de Bálamo, também Boubacar – nosso protagonista na tela – poderia ser definido como um polizone. Apesar da distância temporal que separa Boubacar dos interlocutores de pesquisa da autora, ele é um jovem que sai da África Ocidental para melhorar sua qualidade de vida. Junto com seus familiares, ele agencia os meios que estão à sua disposição para buscar um lugar no mundo e encontrar seu parente em Bako, onde ele poderá trabalhar, enviar remessas para aqueles que permaneceram no continente africano e retornar com os meios necessários para alcançar seu sonho. Com essas motivações e impossibilitado de seguir outras estratégias migratórias, ele viaja irregularmente, ilegalmente e clandestinamente, rumo a Bako.

#### NÃO SE ESCREVE NEM SE VIVE IMPUNEMENTE<sup>4</sup>

Os esforços de Bálamo e de Champreaux ao narrarem trajetórias de dor conjugam-se ao esforço da antropologia de construir uma escrita que respeite as diferentes histórias pessoais que nos são confiadas ao longo de nossas pesquisas, entrevistas e idas a campo. É por isso que falar sobre dor em antropologia nos desafia a encontrar um caminho mais sensível, minimamente sincero de escrever sobre essas trajetórias migratórias. Tais linguagens não se limitam a ser projeções de realidades, mas realidades mesmas, uma vez que provocam transformações nos corpos e nas mentes daqueles que filmam, escrevem, veem e vivem.

---

4 Paráfrase da frase “não se filma nem se vê impunemente” (COMOLLI, 2008).





Pensar os fatos em relação e *na* relação entre pessoas, coisas, passado, presente e futuro parece central para compreender sua complexidade. Além disso, conforme argumenta Hastrup (2002) ao refletir sobre outros contextos de violência, narrar a dor e o sofrimento (em filmes, em etnografias ou em outros lugares) é fundamental – embora extremamente difícil – mas uma tarefa necessária “não tanto para satisfazer o abutre do desastre, mas sim para acrescentar uma dimensão de experiência [...] e para contribuir para uma compreensão compartilhada desses sofrimentos” (p. 40).

Mais do que deslocamentos territoriais, estamos diante de uma complexidade de movimentos internos que, invisibilizados nas estatísticas, são face bastante cruel dos fluxos do mundo contemporâneo. Essas travessias, por terra ou por mar, são reflexos da violência engendrada por sistemas mundiais de circulação que não acolhem as múltiplas formas pelas quais os jovens sentem os caminhos escolhidos para migrar como um projeto de vida.

Através dos movimentos as pessoas se transformam. As imagens perpassadas pelo mar, pelos navios, ou mesmo pelo sonho e pela dor nos permitem adentrar em espaços obscuros, carregados, quase irrespiráveis. Falar dessas imagens é falar também, e principalmente, de muitas vidas em fluxo. É somente atentando para essas vidas que talvez consigamos começar a compreender (e sentir!) o que elas buscam percorrendo caminhos entremeados pelos riscos. Como apontou Uriarte Bálsamo (2009), esse trânsito de pessoas está longe de fazer parte de um sistema completo em oportunidades, sejam elas de trabalho, de estudo e – poderíamos acrescentar – de felicidade. Experiências como a de Boubacar e dos *polizones*, entre tantos jovens que viajam clandestinamente, nos encorajam a refletir sobre esses violentos processos de deslocamento. Além disso, desafiam a antropologia a dar conta de abordagens que lidam com questões demasiadamente sensíveis e carregadas, não só simbolicamente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

URIARTE BÁLSAMO, Pilar. *Perigoso é não correr perigo: experiências de viajantes clandestinos em navios de carga do Atlântico Sul*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

CHAMPREUX, Jacques. *Bako, l'autre rive*. França, 110 min, 1978.

COMOLLI, Jean Louis. Pela continuação do mundo (com o cinema). In: GUIMARÃES, César & CAIXETA, Rubens (orgs.). *Ver e poder: a inocência perdida. Cinema, documentário, televisão, ficção*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HASTRUP, Kirsten. Anthropology's comparative consciousness: the case of human rights. In: GINGRICH, André & FOX, Richard G. (orgs.). *Anthropology, by Comparison*. Nova York: Routledge, 2002.

NOGUEIRA, Luís. *Violência e cinema. Monstros, soberanos, ícones e medos*. Coleção Estudos em Comunicação, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2002.







## Da África em Casa à África fora de Casa (Notas sobre uma exposição em trânsito)

Antonio Motta

Não são poucas as controvérsias que envolvem os museus e suas formas de representação. Todavia, em torno deles, há certamente um consenso: para que sobrevivam, necessitam antes de tudo adaptar-se a mudanças políticas e socioculturais mais amplas, o que exige a redefinição de seus papéis no mundo contemporâneo.

Assim, tradicionalmente identificados com projetos de construção de nacionalidades, os museus adquiriram no presente novos sentidos e significados políticos. Não mais se constituem em espaços de produção de memórias nacionais hegemônicas ou de consagração da unidade da Nação. O que parece importar na configuração atual do campo museal brasileiro é, em sentido inverso, a crescente fragmentação das grandes narrativas que urdiam os discursos da identidade nacional. Nesse contexto, o que se ressalta contemporaneamente naquele campo, a partir de modos e perspectivas variadas, é o reconhecimento da diversidade cultural como valor ético e político fundamental.

Nessa nova ordem discursiva e política, há uma tendência à recusa, por parte de alguns museus, a se identificarem apenas como espaços depositários e legatários associados a coisas passadas, resultado de coletas seletivas e acumulativas. São museus que buscam, cada vez mais, integrar processos sociais dinâmicos que, em última instância, revelem e deem novos sentidos aos artefatos neles conservados e expostos. Alguns chegaram inclusive a romper em algum momento com as fórmulas canônicas de exibir artefatos culturais, com o intuito de, ao invés disso, estabelecer um diálogo com grupos sociais subalternos, convidados para neles intervirem e se verem representados.

Experiência dessa natureza ocorreu recentemente no Museu da Abolição (MAB), na cidade do Recife, criado oficialmente pelo governo brasileiro em 1954. Como o próprio nome sugere, ele tem como interesse principal a presença e a participação do Negro na sociedade brasileira, tanto a partir de uma





perspectiva histórica quanto contemporânea. Desde sua fundação, intermitentes períodos de funcionamento caracterizaram a trajetória desta instituição. Permanecendo fechada nos últimos anos, foi reaberta ao público em 2010, quando uma nova direção lhe foi designada.

O fato inovador foi o processo participativo que mobilizou, ao longo de vários fóruns de discussão, organizações não governamentais, lideranças de movimentos negros, de associações locais, representantes de movimentos sociais e de estudantes africanos no Brasil. O objetivo premente era rediscutir o próprio sentido do museu e, deste modo, incentivar os participantes a traçarem um macroroteiro para uma exposição de longa duração, já que o museu não possui acervo, nem tampouco exposição permanente.

Acalorados debates se sucederam durante várias sessões daqueles fóruns. Ao término de intensas negociações, chegou-se a um acordo sobre algumas ideias gerais para o projeto expográfico, que previa a criação de vários espaços temáticos relacionados à África e à presença do Negro na sociedade brasileira. Entre os que participaram das etapas de concepção e de montagem do projeto havia a nítida predominância daqueles que se reivindicavam como afrodescendentes, seguidos de outros simpatizantes da ideia da exposição e, finalmente, de alguns africanos que se encontravam na qualidade de estudantes conveniados em instituições de ensino superior no Brasil.<sup>1</sup>

Provavelmente, o desafio maior era a proposta de uma curadoria coletiva e participativa que, em princípio, romperia com a autoridade e a legitimidade de um saber conferido a um único especialista, como de praxe ocorre na maioria das exposições. Além disso, um dos corolários, previamente discutidos, era o da não predominância de certos valores, crenças e ideais sobre outros, mas, em sentido contrário, de um campo de tensão e embate permanentes, propiciando a interlocução e a representação de ideias antagônicas, a partir de níveis diferenciados de aprofundamento. Isto porque a intenção era articular conteúdos e objetos diversos, criando assim teias de relações que pudessem comunicar, informar, registrar, testemunhar e, sobretudo, questionar a realidade, transformando-a em mensagens compreensíveis para um público diversificado. A exposição não era algo conclusivo, mas *work in progress*, podendo, a qualquer momento, novos elementos serem nela inseridos ou dela subtraídos.

---

1 O Programa Estudante Convênio de Graduação-PEC-G é um programa educacional que o governo brasileiro mantém através de reserva de vagas nas Instituições de Ensino Superior, destinadas, geralmente, aos estudantes da África, da Ásia e da América Latina. O estudante de convênio é um aluno selecionado diplomaticamente em seu país de origem pelos mecanismos previstos no Protocolo do PEC-G em vigor desde o ano 2000.





No entanto, o que realmente interessa e motiva este ensaio não é o museu; mas entender de que modo a construção de uma narrativa expográfica é capaz de desencadear conflitos de interpretação e tensões gerados a partir de diferentes lógicas de compreensão sobre o continente africano, aqui convertidas em objeto de análise. Por isso, mais do que o resultado do próprio conteúdo expositivo apresentado, ganha destaque o processo de discussão e disputa através do qual a narrativa expográfica foi sendo construída.

O que se viu, então, foi a representação de imagens tanto de uma África que se reivindicava “em casa”, como queriam os afrodescendentes, tendo em vista o lócus territorial brasileiro como referencial da África, quanto de uma outra, “fora de casa”, tal como a reconheciam os “estudantes africanos”, que ganham aqui esta denominação genérica que compreende estudantes de países africanos no Brasil. Estes, por sua vez, partiam da ideia de um continente culturalmente diversificado, em situação pós-colonial, tendo como orientações espaciais a circulação de indivíduos e de objetos, bem como seus diferentes trânsitos, a formar redes de conexões e, com elas, a expansão de tecnologias da informação e possibilidades cada vez maiores de interconectividade – ambas as interpretações, todavia, aparentemente incompatíveis como diálogos possíveis.

Mas antes de analisar os processos de tensão, discussão e intervenção dos estudantes africanos na exposição, seria interessante situar, grosso modo, alguns de seus universos relacionais e suas conexões com o Brasil e com o exterior; assim como preferências, motivações, expectativas e visões de mundo.<sup>2</sup>

#### AFRICA AWAY FROM HOME: MOBILIDADES, TRÂNSITOS E PREFERÊNCIAS ENTRE ESTUDANTES AFRICANOS NO BRASIL

Ao total foram 33 estudantes que participaram da exposição, dos quais 22 procedentes de Países Oficiais de Língua Portuguesa (PALOP), sendo os demais de Nigéria, Gana, Benin, Senegal e Congo. Entre eles havia naturalmente afinidades eletivas, o que os aproximava pela língua e a nacionalidade,

---

2 Esta pesquisa faz parte de um projeto mais amplo (PROCAD), desenvolvido com a UnB (Universidade de Brasília), a UFPE (Universidade Federal de Pernambuco) e a UFBA (Universidade Federal da Bahia), intitulado “Relações de Alteridade e a Produção das Desigualdades: uma perspectiva Sul Sul”. No caso aqui mencionado, trata-se de uma investigação realizada com estudantes de países africanos no Brasil, na modalidade de acordos de cooperação internacional, firmados entre o Brasil e os países da África, vinculados a diferentes instituições de ensino superior brasileiras por meio de redes virtuais e de contatos *in situ*. Entre os objetivos perseguidos, busca-se pensar como, a partir de certos fluxos e interconexões, diferenças e semelhanças culturais, é possível dialogar com coletividades construídas à distância ou até mesmo comunidades imaginadas.



mas acabava diferenciando os “lusófonos” dos anglófonos e francófonos, e vice-versa. A faixa etária variava dos 18 aos 30 anos, equilibrada entre jovens do sexo masculino e feminino com origens sociais diferenciadas.<sup>3</sup>

Para uma grande parte daqueles procedentes de países oficiais de língua portuguesa, a escolha pelo Brasil se deu mais pela oferta de bolsas de estudo do governo brasileiro do que pelas afinidades culturais que se imaginava existirem entre esses países com o Brasil, sobretudo por meio da língua e dos laços históricos que ligam as ex-colônias de Portugal. Dos estudantes palopianos, sete eram da Guiné-Bissau, seis de Cabo Verde, cinco da Angola, três de Moçambique e um de São Tomé e Príncipe. Alguns deles demonstraram claramente a preferência por outros destinos geográficos, como Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, França, Alemanha, Japão, caso tivessem opção de escolha. Nesses países visualizavam maiores oportunidades de aquisição linguística e aperfeiçoamento de conhecimentos técnicos de última geração, da mesma forma que representavam para eles modelos de sociedades e culturas mais próximos de seus interesses profissionais.

No quadro geral dos participantes africanos, muitos deles possuíam irmãos ou parentes em diferentes países da Europa e nos Estados Unidos, o que possibilitava um fluxo de comunicação intensa e, em alguns casos, deslocamentos temporários. Enfim, o Brasil apresentava-se para a maioria, em princípio, como uma passagem ou acesso a uma formação profissional a ser capitalizada em seus países de origem ou em outros lugares. Isto foi possível de se notar a partir de alguns depoimentos durante o processo participativo da montagem da exposição, o que revelou escolhas e trajetórias diversas.

Ariosvaldo, cabo-verdiano de São Vicente, 23 anos, é o terceiro filho de uma família de pescadores. Por um bom tempo nutriu a expectativa de um dia poder juntar-se a seu irmão mais velho, Joaquim, motorista de táxi em Boston, que

3 O recorte aqui apresentado foi resultado de uma experiência realizada com alguns estudantes africanos convidados a participar e a interagir durante a montagem da exposição no MAB, na cidade do Recife. A pesquisa ocorreu durante discussões de grupos focais que reuniram afrodescendentes e os estudantes africanos convidados e, posteriormente, no período de 8 a 15 de novembro de 2010, durante a montagem da proposta expográfica. As narrativas aqui transcritas são parte do material de uma pesquisa mais ampla, ainda inédita, realizada através de rede virtual, nacional, com estudantes conveniados em IES no Brasil. Entretanto, a amostra dos pesquisados, cujos nomes são fictícios, teve como critério a participação dos estudantes africanos nas discussões e na montagem expográfica no MAB-Recife. Para isso, utilizaram-se fragmentos orais de algumas entrevistas e depoimentos por meio da transcrição direta, coloquial, como habitualmente se utiliza como estratégia da escrita etnográfica, a fim de conferir maior “efeito do real”. Por outro lado, utilizaram-se também transcrições escritas pelos próprios estudantes, como metodologia previamente acordada com eles. Muito deles descreveram em seus cadernos de campo a situação vivenciada durante as discussões e a montagem da exposição, discutindo de forma subjetiva algumas impressões pessoais e registrando informações sobre suas trajetórias biográficas. É importante também ressaltar que muitas das falas selecionadas (acompanhadas de observações etnográficas subsidiárias e de observação *in situ*) foram convertidas em pequenos esquetes, isto é, focos narrativos oniscientes, o que permite realçar a situação etnográfica experienciada. Tal escolha se deve a uma economia textual, já que se trata de um breve ensaio.



contribui financeiramente para o estudo de seus irmãos. Como o sonho americano não vingou, a possibilidade de cursar no Recife Ciência da Computação, na Federal de Pernambuco, pareceu-lhe uma alternativa para o “futuro” e, “quem sabe”, realça ele, “um dia poder tentar a vida nos Estados Unidos ou no Canadá”. Ainda ressaltou que mantinha contato regular com o irmão e com outros amigos imigrantes cabo-verdianos nos Estados Unidos, comunicação sistemática através da internet que lhe possibilita atualizar diariamente os assuntos.

Para Anselmo, moçambicano, 28 anos, estudante de design da Federal do Ceará, o Brasil só se apresentou, finalmente, como opção depois de ter sido indeferido seu pedido de bolsa para o Japão:

Era particularmente o destino almejado para minha formação superior, não só pelo fato de o Japão possuir melhores instituições, qualidade do ensino e de avanços tecnológicos, mas, sobretudo, pelo alto valor da bolsa e de condições especiais de estadia e integração que o governo japonês oferecia aos bolsistas. Também a oportunidade de aprender uma segunda língua, globalizada, além, é claro, de uma vivência cultural ímpar por se tratar de um país completamente diferente de Moçambique. Isto não ocorre aqui no Brasil, tanto por ser a mesma língua como por não constituir uma formação tecnológica de ponta que me permita propor um diferencial de mercado – se for o caso de ir para outro país ou até mesmo retornar a Maputo.

Sourou é do Benin, 21 anos, e por várias vezes havia tentado bolsas do governo francês, sem sucesso. Com muita dificuldade financeira para se manter, Sourou acabou se convencendo a estudar economia na Federal de Pernambuco. É evangélico e a igreja à qual se filiou, ao chegar no Recife, o apoia financeiramente para a realização de seus estudos. Por outro lado, há também aqueles para quem o Brasil já constituía um destino previamente escolhido. Para alguns, havia certa familiaridade através de notícias de parentes e amigos que vivem no Brasil, como é o caso de Amodu, 18 anos, oriundo da região de Bafatá, na Guiné-Bissau, de religião islâmica. Seu pai partiu para o Brasil nos anos 1980 para tentar a vida em São Paulo, deixando ele, o irmão mais velho e a mãe em Bissau. Amadu tem notícias esporádicas do pai, que atualmente vive e trabalha em São Paulo, tendo constituído nova família no Brasil. Faz três anos que seu irmão mais velho veio estudar engenharia em Fortaleza, casou com uma brasileira e conseguiu trabalho. Não pretende retornar a Bissau. Já Amadu, quando finalizar o curso





de relações internacionais, na Federal do Rio Grande do Norte, espera retornar a seu país e trabalhar em uma ONG, na qual, por um bom tempo, foi voluntário de causas ecológicas.

Outro elemento não menos significativo diz respeito à escolha desses estudantes pelos destinos geográficos no Brasil. Alguns não tinham a intenção de estudar no norte nem no nordeste do Brasil, mesmo que, posteriormente e independentemente de suas vontades, fossem enviados para essas regiões. Ainda em seus países de origem, a preferência era por outras capitais localizadas no centro-sul do Brasil, como Rio de Janeiro e São Paulo, embora o custo de vida ali fosse bem mais elevado, comparado a outras cidades do país. Trata-se de lugares identificados por eles como “mais industrializados” e com maiores potenciais e oportunidades no campo acadêmico e, sobretudo, de trabalho. É o caso de Amanda, estudante angolana, de Serviço Social, na Federal da Paraíba. Recorda que quando o Brasil se apresentou como a única possibilidade no estrangeiro para continuar os estudos, logo lhe veio o desejo de se instalar no Rio de Janeiro ou em São Paulo. Eram estas as imagens de metrópoles “mais desenvolvidas” que havia retido das telenovelas brasileiras no início dos anos 2000, o que a fazia associar tais cidades à visão do “mundo moderno e urbano”:

Essa era a imagem de Brasil desenvolvido que me atraía, com cidades movimentadas e com um mundo de coisas a oferecer. Quando concluir o curso, vou tentar alguma coisa por lá, pois há maiores chances de trabalho, além do que possuo amigos angolanos e também de Cabo Verde e da Guiné que vivem e trabalham no Rio, e outros, em São Paulo.

Provavelmente uma das mais frequentes expectativas desses jovens seja o ideal de modernidade, associado à visão de mundo globalizado e cosmopolita, em que as oportunidades de estudo e de trabalho possam convergir. Isto também transparece no comentário de Nicolau, jovem guineense, da região de Gabu, estudante de informática da Federal de Pernambuco, quando indagado sobre o que realmente o motivou a estudar no Brasil. “A oportunidade da bolsa e o fato de não falar uma língua estrangeira”, esta última sendo a primeira facilidade identificada por ele. Depois explica:

Porque a imagem que me vinha do Brasil era a de um país tecnologicado, muito desenvolvido na área da informática, o que em Bissau é impossível se pensar. Para quem vem de um país economicamen-





te desfavorecido e com pouca oportunidade, acreditava estar no primeiro mundo, pois tudo parecia ser muito desenvolvido. Agora já não penso mais o mesmo e, se pudesse escolher, seria a Europa. O mesmo que fazem meus colegas brasileiros. O intercâmbio deles é sempre com países europeus ou Estados Unidos, jamais pensam em ir para outros países vizinhos da América Latina, porque dizem que são terceiro-mundistas. A África, então, nem sequer é cogitada: simplesmente não existe no mapa deles. Estão certos de que a África é apenas savana e safári. Para eles, tudo lá é fome e desgraça, que ali não se faz ciência e tudo é só magia e bruxaria.

Outras capitais do sul, como Curitiba, Florianópolis e Porto Alegre, onde prevalece maior contingente de população estrangeira branca, são também destinos cobiçados por alguns desses jovens estudantes. Foi assim com Sammir, congolês de Kinshasa, estudante de engenharia na Federal de Alagoas. Nas férias passadas, Sammir foi visitar seus amigos congoleses em Curitiba e em Florianópolis. Relembra que ainda em seu país já nutria a vontade de estudar em Curitiba, pois dois de seus amigos já haviam comentado com ele sobre as condições favoráveis que esta cidade oferecia, além do elevado número de imigrantes estrangeiros europeus. Sobre isso justifica Sammir:

Pode até parecer contradição eu querer me mudar para Curitiba, pois se em Maceió o preconceito com o negro é grande, lá também deve se passar o mesmo ou até mais, porque tem muitos brancos imigrantes alemães e italianos. Mesmo assim, tenho vontade de me mudar para lá, pois sempre quis ter contato com outras paisagens, outras línguas e culturas, embora não tenha podido ainda conhecer outros países.

Como outros de sua geração, Romildo, angolano, estudante de cinema na Federal de Pernambuco, também ambiciona o consumo de bens culturais: cinema e shows de *heavy metal* são os seus preferidos. Nas horas vagas é DJ e *beatmaker*. Mas o que o motivou a vir ao Brasil para estudar foi a expectativa de aperfeiçoar a técnica de finalização em videocliques, que pratica, mas de forma amadora. Viveu alguns meses em Salvador onde, juntamente com uma equipe local que o havia contatado ainda em Luanda, participou de um documentário etnográfico que se propunha a comparar mercados populares na Bahia com outros semelhantes em Bissau e Luanda. A experiência foi positiva para ele porque





o introduziu no campo profissional, embora – como lembra – não estivesse muito interessado em identificar semelhanças culturais entre Angola e Bahia, sobretudo porque, diz ele:

O meu ideal estético não combina com a Angola do passado, nem estou interessado em buscar tradições culturais. Estou a querer apenas captar o presente, e se possível através de uma estética urbana, com muita tensão e disputas entre os bandos juvenis. Meu primeiro vídeo amador foi protagonizado por jovens *rappers* angolanos. É claro, com muita influência americana e, sem dúvida, todos por certo reconhecerão a influência marcante do meu mestre e inspirador Hochi Fu. Foi ele quem me fez ver que Angola pode exportar talentos jovens para o mundo e até para Hollywood.

No que concerne à religiosidade, a maioria deles era muçulmana, dividida com boa parte de protestantes e católicos, o que, de certa forma, frustrava a expectativa de interesse dos afrodescendentes pelas religiões de matriz africana. Ao desembarcarem no Brasil – e depois de um determinado período de integração – muitos desses estudantes africanos começaram a frequentar as igrejas católicas e protestantes como forma de expressar suas religiosidades. Os que são da religião islâmica se depararam com dificuldades para encontrar mesquitas, já que na região Nordeste, e como de resto no Brasil, não há uma tradição islâmica difundida.

Geralmente nos códigos de vestir – ao contrário do ideal estético preconizado pelos brasileiros, em particular afrodescendentes – os estudantes africanos no Brasil, ao que parece, buscam evitar inscrições corporais, indumentárias ou algum tipo de diacrítico que remetam aos padrões étnicos de seus países e que chamem a atenção para qualquer referencial exótico. Como costuma ocorrer entre os jovens brasileiros e de outros países da América Latina, preferem incorporar signos ocidentais de consumo, a exemplo das calças jeans, dos tênis, das *t-shirts* e de outros adereços do *design* contemporâneo. Do mesmo modo que se interessam também pelas últimas novidades tecnológicas disponíveis no mercado (*notebooks*, *ipod touch*, *ipad*, *iphone*) como desejo de consumo, mesmo que não correspondam ao real poder aquisitivo desses jovens.

Como se passa com a maioria dos imigrantes estrangeiros, existem também momentos de sociabilidade por meio da gastronomia e da música de seus países, como redes de sociabilidade com outros estudantes africanos de nacionalidades diversas. Vale salientar, todavia, que esses estudantes costumam, entre





eles, definir-se por categorias de pertencimento (angolanos, guineense, cabo-verdianos, congolese, nigerianos etc.). Mas, ao chegarem ao Brasil, são obrigados a convergir para uma categoria mais ampla e situacional, denominada simplesmente de “estudantes africanos”. O que se observa então é uma articulação entre esses vários níveis de identificação, que vai desde o pertencimento de nacionalidades específicas – responsável pelas primeiras redes de acolhimento e sociabilidades mais estreitas entre seus compatriotas, quando esses estudantes chegam ao Brasil – passando em seguida pelas identificações linguísticas mais genéricas do tipo lusófonos *versus* anglófonos *versus* francófonos, sem que sejam levadas em conta as inúmeras línguas nacionais, até ascender, finalmente, à categoria genérica de “africanos”, comumente imputada pelas políticas de convênios universitários e adotada pelos estudantes brasileiros.

Essas dinâmicas de sociabilidade e identificação são postas em cena a cada celebração de datas cívicas comemorativas de seus respectivos países de origem, ocasiões em que se realizam festas sob o pretexto de se reunirem para o divertimento. Entretanto, tais eventos não deixam também de constituir momentos de encenação de afinidades e diferenças, tanto em relação à sociedade de acolhimento, isto é, a brasileira, quanto entre as distintas nacionalidades africanas que se fazem representar nas festas. Nessas circunstâncias, observa-se a presença de estudantes de diferentes nacionalidades africanas, formando aquilo que genericamente se poderia definir como uma espécie de “comunidade de sentido”. Tal fenômeno pode ser entendido como um momento especial que se manifesta através desses encontros comemorativos e que permite a esses estudantes, de diferentes nacionalidades, compartilharem e vivenciarem então interesses de sociabilidade comuns ligados à música, à dança, à moda, ao consumo e a outras dimensões da vida afetiva (“ficar”, “namorar” etc.).

Geralmente, as festas ocorrem nos clubes universitários ou em locais alugados, dependendo do que as cidades ou as universidades nelas localizadas possam oferecer. Em tais situações, o que se tem notado é uma verdadeira “disputa” por quem está mais bem vestido. As estudantes africanas costumam exibir roupas elaboradas, orientadas por padrões da moda ocidental, inspiradas no *design* de *griffes* consagradas, com uma particular característica que divergia do gosto de algumas estudantes brasileiras, que eventualmente participavam desses eventos. Ocorre que, para as brasileiras dessa mesma faixa etária, o estilo “casual” e descontraído seria o mais adequado para tais ocasiões, já que se tratava de reuniões de jovens universitários. Entretanto, ao que tudo indica, tal código de vestir não corresponde ao ideal estético preconizado por muitas das jovens africanas que frequentavam esse tipo de festa. Para elas, a identificação do vestir passava por referenciais bem mais elaborados, próprios daquilo que no Brasil se condicionou





a ser usado nas grandes cerimônias (casamentos, bailes de formatura, jantares de gala etc.), sendo privilegiados as maquiagens especiais e os penteados, como também, na medida do possível, um *look* pomposo que pudesse ser visto e admirado por todos. Enquanto para as moças os vestidos, os sapatos altos e coloridos de *griffes*, as bolsas e os adereços estéticos tornam-se signos de distinção, para os rapazes são as marcas das camisas, de *blazers*, cintos, sapatos e calças que adquirem especial fetiche.

Exemplo daquilo que se está buscando realçar ocorreu com um jovem brasileiro, que se definia como afrodescendente, estudante de ciências sociais na Paraíba, e que veio participar de uma festa comemorativa da revolução angolana no clube universitário da Federal de Pernambuco. Para ele, que integrava um núcleo e uma rede de estudos afro-brasileiros, e também militava no movimento negro de sua cidade, a ocasião seria propícia para difundir e reafirmar suas convicções de uma política identitária em prol da cultura afro-brasileira. Sua expectativa era a de que a festa, além de espaço de sociabilidade e de entretenimento, servisse também como um espaço de “militância”, como diz ocorrer em festas semelhantes organizadas por seus colegas brasileiros. Segundo ele, nessas festas são “reafirmados os laços de identidade afro-brasileira, através da comida de origem africana, das roupas étnicas, dos ritmos e das danças afro-religiosas e profanas”. Mas nada disso ele havia identificado no referido evento, como comenta:

Quando cheguei ao clube, fiquei sem jeito. Não pensava estar numa festa africana, que imaginava ser outra coisa, completamente diferente. Não tinha nada a ver com o que eu buscava. Senti-me um tanto humilhado, pois minha roupa destoava do ambiente. Estava de bermuda, tênis e uma camisa de pano estampado com motivos étnicos, que havia sido presenteada por um colega guineense, que estuda comigo na Paraíba. Por isso é que resolvi vesti-la, pois imaginava que todos se vestiriam com roupas étnicas e coloridas de seus países. Na pista de dança rolava muita *world music*, *lounge* e som eletrônico. As estudantes africanas pareciam verdadeiras *top models* de tão produzidas que estavam, e os caras também com roupas de marca. Tudo aquilo me parecia irreal, como se sáísse de alguma revista da burguesia, tipo *Caras*. A galera nem sequer me olhava, ignorava simplesmente minha presença. Fiquei sobrando por um bom tempo até que encontrei uns jamaicanos, uns cinco ou seis. Eram estudantes do *PEC-G* da UFPE e estavam isolados num canto do jardim. Conversavam entre eles. Aproximei-me e logo fui intro-





duzido no grupo. Houve uma interação legal, rolou muito *baseado* e fiquei com eles até o amanhecer, quando a festa acabou. Acho que se sentiam discriminados, como eu, talvez por não serem africanos e terem um visual meio jogado, assim de rastafári, ou alternativo, como era o meu caso. De tudo o que lembro ficou a imagem de que aquela, com certeza, não era a África que eu buscava.

## COLETAR O PASSADO: REAPROPRIAÇÕES MÍTICAS DA ÁFRICA EM CASA

O argumento de que o Brasil e a África encontram-se ainda associados à imagem da escravidão era recorrente entre os que participaram da exposição. Mas o passado de longa duração, no qual se situa esse evento histórico, era visualizado pelos brasileiros como mácula de origem e, por isso, a *mea culpa* de uma política pública de reparo se fazia prioritária. O mesmo tipo de compreensão, no entanto, não se aplicava aos estudantes africanos, de outra geração, que também se faziam representar nos debates e não se sentiam parte dessa memória coletiva.

Dessa constatação histórica derivam outras interpretações das quais a predominante entre aqueles que reivindicavam a afrodescendência era a de que o continente africano constituía parte integrante de um “Nós”. Tal lógica levava a crer que os vínculos ancestrais com o outro continente sempre estiveram presentes na vida social brasileira e, por isso, tornava-se lugar-comum afirmar que as influências africanas acabaram por se transformar em manifestações genuinamente nacionais, tamanho o grau de suas interpenetrações.

O fio condutor dessa premissa é antigo e bem conhecido, pois se encontra na base de uma das declarações de princípio, formulada por Sílvio Romero, em 1888. Para o autor de *Poesia Popular do Brasil*, ir à África parecia-lhe completamente inútil, pois ela já se encontrava “em casa” (ROMERO, 1888). Nem o gosto pela aventura na travessia do Atlântico era preciso para descortinar a alteridade exótica; bastava apenas dirigir o olhar ao redor de si mesmo: no espelho do quarto, na cozinha ou no outro lado da rua. É que a África tornara-se elemento intrínseco da propalada identidade nacional brasileira e, com ela, o conceito de cultura afro-brasileira posteriormente se afirmaria como linhagem no chamado pensamento social brasileiro e na antropologia nacional.

Deste modo, com matizações diversas, a África e suas representações deslizaram do etnopessimismo que prevaleceu no final do século XIX, caracterizando as gerações de Romero, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, entre outros, para o etnoufanismo culturalista, como fez Gilberto Freyre (1933), Artur Ramos (1937), Edison Carneiro (1948) e tantos outros a partir da década de 1930. É verdade





que as teorias de Freyre e, sobretudo, aquelas que conferiam à mestiçagem funções “democratizadoras” logo se tornaram alvo de críticas, da mesma forma que o culturalismo deu lugar a uma sociologia que privilegiaria o estudo do Negro a partir das desigualdades sociais, das relações de classes e do preconceito da cor (NOGUEIRA, 1954; CARDOSO, 1959; FERNANDES, 1965).

Divergências ideológicas à parte; permanece, todavia, a tônica em visualizar os povos africanos como elemento constitutivo de formação da sociedade nacional, bem como considerar determinante seu legado na cultura brasileira. Este argumento vem ganhando força não apenas no senso comum, mas também no repertório de políticas públicas voltadas para a cultura. Além disso, não se pode ignorar que preocupação discursiva semelhante tem sido capitalizada pela atual “diplomacia cultural” brasileira no estímulo ao comércio internacional e a outros investimentos na esfera do capital financeiro privado no continente africano. Tal política não somente tem motivado interesses econômicos do Estado brasileiro nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), como também destes para com o Brasil, notadamente no que diz respeito aos acordos de cooperação no campo da educação, possibilitando a vinda de muitos estudantes africanos.

Quando convidados para participar da exposição, a primeira reação manifestada por alguns desses estudantes foi a de construir narrativas que refletissem facetas contemporâneas de seus países, e não aquela da África brasileira. Isto principalmente porque o interesse deles era contemplar a visão de seus respectivos países a partir de uma perspectiva dinâmica, cosmopolita, de integração aos fluxos da economia mundial, liberta, assim, da visão de um continente apenas guardião de memórias e tradições passadas.

Durante os debates que antecederam a montagem da exposição já havia sido expressa certa oposição dos que se reconheciam afrodescendentes em relação à orientação seguida pelos estudantes africanos, que preferiram se manter críticos ao macrorroteiro proposto para a exposição. Do lado dos afrodescendentes – tal como se autodenominavam – era nítida a tendência em acionar o repertório de africanidades ou africanismos no Brasil, sempre a partir de um recuo temporal, reativando, deste modo, aquilo a que Peter Fry já se referiu como a “fase romântica” ou até mesmo “heroica” dos estudos afro-brasileiros (FRY & VOGT, 1996, p. 32). Para este fim, os recursos expográficos e cenográficos se fizeram representar através de objetos e de fotos que buscavam tematizar o passado por meio da sobrevivência e da transformação das religiões de matriz africana no Brasil; do campo ritual com suas respectivas divindades; da influência da comida, de produtos e alimentos trazidos da África; de palavras africanas incorporadas ao léxico brasileiro; do destaque da sonoridade da língua e das técnicas corporais; das danças e festas; das manifestações da cultura popular e de seus ritmos.





Estas e outras tantas contribuições do continente africano à cultura brasileira não estavam sendo contestadas pelos estudantes africanos, que reconheciam como legítima a preocupação dos afrodescendentes em se considerarem “verdadeiros guardiões” de uma memória social, tal como era por eles reivindicada. A maioria dos estudantes africanos parecia apenas questionar a validade desse universo de referências culturais quando se voltava para a realidade contemporânea de seus países e suas diversidades populacionais, em contextos pós-coloniais, aspectos muitas vezes desconsiderados pelos afrodescendentes brasileiros.

Entre alguns integrantes do Movimento Negro e de outros movimentos sociais, além da narrativa expográfica de inspiração predominantemente culturalista, havia também uma tímida proposta de politizar a exposição, reportando-a ao Brasil contemporâneo sob a forma de denúncia social, cujo lema principal era: “O que a abolição não aboliu?”. Com isto, pretendiam avançar para além da imagem do negro preso ao passado escravocrata, sugerindo reflexões sobre o direito dele a terra, à moradia, ao trabalho, à educação, ao consumo, assim como a respeito do estigma da cor ainda presente na sociedade brasileira contemporânea.

No entanto, o ímpeto de “realismo sociológico” de algumas lideranças em quererem trazer à baila as relações de poder, as ações afirmativas e o direito à cidadania logo se viu tolhido por outros interesses individuais, diluindo as questões sociopolíticas numa ênfase cultural. Querelas hierárquicas, de poder e de prestígio entre babalorixás e adeptos das religiões afro-brasileiras – a mensurarem a legitimidade e a importância das casas de santo pela afiliação ancestral ao “passaporte africano” – praticamente dominaram a cena, convertendo o conteúdo expositivo em uma “disputa de terreiro”, como bem observou um dos estudantes guineenses, Sissoco, da região de Gabu, que protestava contra o excessivo foco religioso. Afinal, concluía ele: “querem tomar a parte pelo todo: a África não é terreiro de pai de santo no Brasil, do mesmo modo que uma *balouba* não é a Guiné Bissau”. Daí em diante, as intenções iniciais do projeto expográfico se distanciaram de seus propósitos, transformando a África em comprovante ou “passaporte” de “autenticidade” da cultura afro-brasileira e, por metonímia, da própria “cultura brasileira”.

Em outro contexto, Peter Fry já havia sugerido muito sutilmente que a busca de legitimidade do Negro no Brasil – quando este deixou de ser escravo – exigiu-lhe uma reaproximação mítica com a África de seus ancestrais. Seguindo este tipo de raciocínio, seria preciso, primeiro, torná-lo “estrangeiro” para, depois, fazê-lo “entrar novamente no país”, isto é, no Brasil, juntamente com a sua bagagem de equipamentos culturais trazidos de seus países africanos, só assim reconhecendo-lhe a “dignidade de suas origens”, ao mesmo tempo em que era



convertido em guardião da memória em desapareção (FRY & VOGT, 1996, p. 32-33). Corroborava com essa ideia o antropólogo baiano Vivaldo da Costa Lima, ao notar que

a ida à África de africanos libertos e de seus filhos, pelos fins do século XIX, era, naquele tempo, um importante elemento legitimador de prestígio e gerador de conhecimentos e poder econômico. Enquanto negociavam várias mercadorias trazidas da Costa e levadas do Brasil, também, como hoje se diz, reciclavam o saber da tradição religiosa aprendida com “os antigos”, nos terreiros da Bahia. Assim foi com Martiniano Eliseu do Bonfim, que voltou de Lagos “cheio de saber e razão”, para integrar-se pelo resto da vida na comunidade baiana que permeava com naturalidade e orgulho (LIMA, 2004, p. 205).

Tanto o mito sobre os africanos “abrasileirados” que retornaram às origens, para novamente voltarem à “África da Bahia”, quanto sua contraposta, isto é, a dos africanos “abaiados” que regressaram à África de seus ancestrais transportando novos costumes e estilos de vida brasileiros, povoavam também o imaginário dos afrodescendentes ali envolvidos com a exposição. A segunda hipótese é aventada por Gilberto Freyre no ensaio *Acontece que são baianos*. Na interpretação do autor pernambucano, os africanos “brasileiros” que voltaram à África de suas origens estabeleceram um novo tipo de relação cultural com os seus respectivos países, ao introduzirem, assim, novos códigos por eles adquiridos na Bahia por meio da cultura africana (FREYRE, 1973, p. 209).

A segunda hipótese era também vista com simpatia, mas a primeira seguramente era mais fácil e conveniente de ser encampada pelos afrodescendentes que monopolizaram a discussão durante a montagem da exposição. Isto pela boa razão da legitimidade de conhecimento então pleiteada entre eles: para tê-lo era preciso esquadrihar as origens. Deste modo, muitos acreditavam que a busca pelas raízes no outro continente fazia com que alguns lugares no Brasil, especialmente a Bahia, mantivessem e preservassem ainda intacta uma espécie de “reserva cultural” da memória africana que não mais encontrava correspondência no continente de origem. Visto através desta ótica, o Brasil seria capaz de restituir ou repatriar ao continente africano, e notadamente aos estudantes, “um patrimônio comum, por eles ignorado”, como bem enfatizou um conhecido babalorixá recifense. Protestava este que a cultura iorubá era “berço de sua tradição” e, portanto, “mais importante do que as outras”; a destacar ainda o *status* de sua casa perante as demais que ali se faziam representar. Seu argumento era



de que havia complementado parte do conhecimento religioso em Lagos, com os nagôs-iorubas de sua nação.

Na verdade, a observação do babalorixá referia-se ao desconhecimento da língua iorubá por parte de um estudante nigeriano do curso de informática da Federal de Pernambuco, que integrava a equipe da exposição. Este fato parecia-lhe inadmissível, o que o obrigava a lembrar que possuía proficiência não apenas na língua iorubá moderna como também conhecimento da antiga. Ocorre, todavia, que o estudante em questão vivia no norte da Nigéria, na cidade de Katsina, pertencente à etnia Haussa-fula. O referido babalorixá esquecia que a língua iorubá, embora reconhecidamente importante pelo número de falantes, é utilizada com maior frequência no sudoeste da Nigéria, não constituindo primazia entre outras várias línguas igualmente faladas naquele país, que abriga mais de 250 grupos étnicos. No caso do estudante nigeriano, de religião muçulmana, embora falasse a língua haussa-fula e não desconhecesse a importância do iorubá, preferiu adotar o inglês como língua principal, já que esta, segundo ele, facilitava seu trânsito de comunicação internacional e, especialmente, em sua área de atuação acadêmica, isto é, a engenharia de *software*.

Com efeito, a divergência de repertório entre ambas as partes foi tornando cada vez mais inviável o diálogo, sem nenhum “compartilhamento temporal”, motivando, por isso, os estudantes a se ocuparem unicamente da montagem da última sala do percurso expositivo, exatamente aquela dedicada à África contemporânea. A lógica do percurso, baseada no macrorroteiro expográfico previamente desenhado, contemplava, em primeiro plano, uma sala intitulada “África como Berço da Humanidade”. Nela foram exibidos grandes mapas do continente africano que cobriam diferentes períodos históricos: o povoamento, a partilha colonial, a rota do tráfico negreiro e a nova reconfiguração geopolítica pós-colonial.

Os espaços subsequentes eram dedicados a variações temáticas sobre a contribuição dos africanos na formação da sociedade brasileira, com especial ênfase no campo religioso. Objetos sagrados, pertencentes a algumas casas de santo de Pernambuco e Bahia, foram expostos juntamente com outros artefatos cotidianos que testemunhavam a materialidade e a imaterialidade da África no patrimônio cultural brasileiro. No dia da montagem expográfica e cenográfica houve divergência entre alguns pais de santo quanto à orientação e à posição de destaque ocupada pelos orixás, como também de assentamentos e de objetos que eram reivindicados como de maior ancestralidade que outros. O sistema classificatório, baseado na filiação nagô ou gêge, refletia disputas internas quanto à legitimidade de saberes e prestígio de suas casas. Contemporizavam alguns filhos de santo que o mais importante era o grau de sacralidade e o significado que alguns objetos rituais poderiam transmitir através da cenografia montada, tanto para os iniciados quanto para o público em geral.





Em meio à tensão que se voltava cada vez mais para o mundo sagrado e suas querelas terrenas, Lamine Bangura, da Guiné Bissau, estudante da Federal de Sergipe, 25 anos, inseria-se na contenda questionando a ausência de referências à ascensão social daqueles que se reconheciam afrodescendentes. Tinha especial interesse em conhecer melhor como se dava a mobilidade social no Brasil e quais as ambições de futuro de alguns jovens que, como ele, provinham de camadas populares e depositavam na escolaridade e na formação profissional grande expectativa para a ascensão social.

Enquanto isso, em outro espaço reservado à África contemporânea, alguns estudantes africanos aproveitavam para ajustar certos detalhes sobre aquilo que poderiam materializar através da expografia. Mauro, 24 anos, angolano, estudante de administração da Federal do Rio Grande do Norte, aproveitou para introduzir o tema da globalização na África, ao mesmo tempo em que Zenaide, cabo-verdiana, 22 anos, estudante de comunicação da Paraíba, entrava na discussão chamando a atenção para a difusão e o consumo internacional de ritmos afro-pop no mercado da *world music*. Embora não fosse exatamente este o exemplo esperado por Mauro para ilustrar o seu argumento, sentiu-se, contudo, obrigado a redirecionar a explicação, voltando-se para a importância do mercado musical global – então levantado por Zenaide. Assim, arrematava ele que o *funk* carioca foi transformado em produto de exportação para alguns países africanos, do mesmo modo que o rap-kuduro angolano.

Já Suleimanne, moçambicano, 27 anos, estudante de letras da Federal de Pernambuco, parecia destoar completamente do quadro de curiosidades compartilhado por seus colegas africanos. Abruptamente, interceptou o debate ao indagar sobre a condição de mulato do escritor Machado de Assis. Havia lido Machado no liceu ainda em Maputo, a quem devotava verdadeiro culto de admiração, ponderando ele:

... não pela condição de ser mulato, como querem alguns, mas pela capacidade dele em colocar os problemas universais acima de qualquer cor local e sabor exótico. Como um escritor brasileiro, carioca, bisneto de escravo, e de origem humilde, naquele tempo, veja bem, naquele tempo em que nem se imaginava a tal globalização, pôde ter sido um autor tão cosmopolita? E, aliás, continua ainda atualíssimo, para além de qualquer idioma e cultura em que seja lido!

Um silêncio enorme se fez presente. Nisso, chegaram outros estudantes e novas questões foram postas. O processo abolicionista e seus desdobramentos recentes na sociedade brasileira eram temas centrais da sala seguinte, que antecedia a última





etapa do projeto expográfico, denominada “O continente africano hoje”, da qual se ocuparam os africanos.

#### COLETANDO O PRESENTE: DO “ESPÍRITO” DOS OBJETOS SAGRADOS AO FETICHE DOS ARTEFATOS GLOBALIZADOS

Se havia imagens a serem privilegiadas e consumidas pelos “de dentro”, isto é, por aqueles que reivindicavam a afrodescendência e um público simpatizante, havia também as visões “de fora”, concebidas pelos estudantes africanos, que resolveram romper com a queixosa ancestralidade dos que reivindicavam as descontinuidades sincrônicas entre vivos e mortos. A proposta alternativa resultou na montagem da última parte do projeto, intitulado “África fora de casa”.

De que modo objetos e documentos pessoais, de uso e valor no cotidiano, poderiam fazer parte da exposição? Dito de outra forma: de que modo narrativas, tecidas a partir de experiências afetivas da memória individual e, sobretudo, do presente, poderiam converter os artefatos ali expostos em signos e mensagens que pudessem ser lidos e interpretados pelo público como uma África plural e heterogênea em contraposição a uma África monolítica, homogênea e idealizada no passado? Como negociar sentimentos de pertencimento, laços de reciprocidade e de solidariedade em contextos de descontinuidades espaciais e temporais?

Este certamente parecia ser o desafio maior para os estudantes africanos, que resolveram encampar a ideia e desenvolvê-la por meio da exposição de objetos pessoais que cada um deles optou por exibir em suportes distribuídos pela sala. Para isso, foram confeccionados artesanalmente grandes dispositivos, sob a forma de móveis, suspensos do teto, dos quais desciam vários fios transparentes em que se fixariam os objetos.

O princípio norteador era de que cada um dos estudantes deixasse em con-signação um objeto qualquer que considerasse significativo e que remetesse a situações diversas, ligadas aos seus países de origem. Por exemplo: algo importante em suas próprias trajetórias, ou algo que reportasse a um evento particular ou a uma determinada experiência coletiva. Os objetos não necessariamente estariam ligados a memórias passadas, mas também podiam se referir ao momento presente. Com efeito, esses objetos atuavam como uma espécie de operadores simbólicos, nada impedindo eventualmente que mobilizassem memórias do passado, mas, sobretudo, recursos imagéticos que desencadeassem diferentes possibilidades quanto aos sentidos a eles atribuídos. Os objetos poderiam variar de tipologia, dependendo da escolha individual: objetos fetiches, objetos signos, objetos sociais e utilitários etc. No momento de fixá-los aos móveis, cada um dos estudantes africanos deveria exprimir algo sobre o objeto escolhido, articulando-o a uma narrativa pessoal, a ser registrada através de multimeios. Tal recurso posteriormente





desempenharia papel crucial na comunicação durante a exposição.

Contrariando a expectativa dos que reivindicavam a “África em casa”, isto é, a preferência pela exposição de objetos como testemunhos do passado inscritos numa memória de longa duração, a partir de um distanciamento temporal, os estudantes africanos optaram por deixar na amostra artefatos utilitários do seu cotidiano, destacando sua função social no presente, ao mesmo tempo em que a esses objetos eram atribuídos sentidos diversos. Como é comum nas culturas juvenis, vários foram os casos em que os artefatos tecnológicos foram convertidos em objetos de conexão com o mundo por parte de alguns desses estudantes, como é o caso de Vanessa, 20 anos, cabo-verdiana, estudante de comunicação da Federal do Maranhão. Para ela, o seu *ipod*, recentemente adquirido com a economia da mesada enviada pelos pais, metaforizava de forma exemplar a proposta de objeto a ser exposto, conforme explicava:

Ele já é parte de minha memória. Eu o tenho a meu lado, o dia inteiro. Até mesmo quando vou me deitar, fico a ouvir música e adormeço. É nele que guardo minhas recordações: fotos, vídeos, músicas, minha família, minha terra, meus amigos. Ele me aproxima dos que estão distantes, pois acesso o meu *facebook* e *e-mail* a todo o momento que posso. Quando retornar para minha terra, carregarei também nele minha memória do Brasil.

Compartilhavam dessa mesma ideia o estudante nigeriano Mahdi, o guineense Nicolau e o cabo-verdiano Ariosvaldo, todos da área de informática. Por razões práticas, seria impossível exibirem seus *laptops* ou *ipads*, já que eram ferramentas de trabalho. Por outro lado, tais objetos tornavam-se cúmplices e inseparáveis do cotidiano e, por isso, o desejo de torná-los visíveis. Assim, atribuíam também a esses objetos o sentido de “arquivos de memórias pessoais”, que para eles independiam do espaço-tempo, metaforizando, deste modo, a ambígua relação de estar “fora de casa” e ao mesmo tempo “dentro de casa”.

Para outros estudantes africanos, os objetos escolhidos para serem expostos adquiriam diferentes tipos de valores: afetivos, religiosos, artísticos, de consumo etc. Foi assim que Danfa, 25 anos, estudante guineense de comunicação da Federal do Ceará, ao preferir reafirmar suas convicções religiosas mulçumanas, exibiu o *masbaha* (terço mulçumano) com que seu avô paterno o havia presenteado ainda quando criança, enquanto Romildo, angolano, católico, mas não praticante, estudante de cinema, exprimiu suas ambições materiais ao expor ao lado do *masbaha* um cartaz com o retrato do compatriota e performático produtor de vídeos Hochi-fu, com o seguinte *slogan*: “Minha meta é Hollywood”. Já





para outros, as escolhas foram menos iconoclastas, preferindo alguns o recurso afetivo da memória, como fotos de família e de amigos; artefatos eletrônicos de consumo, como celulares, *pen drives*; adereços femininos de marca (óculos de sol, colares, pulseiras, perfumes); réplica da bola da Copa de 2010, a jabulani; um par de chuteiras Adidas, entre outros artefatos globalizados, atualmente encontrados nos mercados e nas feiras tradicionais africanos.

Seguindo a mesma liberdade de escolha, Serge, congolês, 21 anos, estudante de ciências sociais da Paraíba, optou por algo de foro mais íntimo ao invocar a importância da circulação e do significado de um determinado objeto a partir de um presente recebido. Deste modo, resolveu deixar exposto um cinto de couro, já gasto, que havia ganhado do pai quando completou 15 anos:

No final dos anos 70, meu pai foi estudar engenharia aeronáutica na França. Lá se casou com a minha mãe que nos teve, a mim e a meus irmãos. No início dos anos 90, ele comprou esse cinto que praticamente usou por toda a década. Em 2001, quando completei 15 anos, ainda morávamos na França e ele me presenteou o cinto que se mantinha à época em bom estado de uso. Desde então nunca mais me separei deste cinto. Acho que para mim ele representa um laço, um vínculo afetivo, que me enlaça à distância. É por isso que, quando me perguntaram sobre qual o objeto que me tocava mais, logo me veio este: o cinto que meu pai usou e depois me presenteou. É um objeto que não se encerra numa única fronteira, de espaço e tempo, e que está comigo aqui e poderá estar depois em outros lugares. Mas por ora quero deixá-lo exposto para que os outros o vejam. Pois, agora, ele já não é mais um cinto, é um objeto de memória, extraterritorializado.

Recém-chegados ao Brasil, Koutoumi (Congo-Kinshasa), 20 anos, e Jecol Bamutsha (Congo-Kinshasa), 19 anos, foram convidados para participar apenas do processo final de montagem museográfica, não tendo compartilhado das discussões anteriores com os demais estudantes africanos. Destoavam de seus colegas africanos não somente pela forma teatralizada de se exprimirem, mas também pelos artefatos escolhidos para serem expostos. Ambos se definiam entusiastas e ativistas da chamada *Société des Ambianceurs et de Personnes Elegantes (SAPE)*<sup>4</sup> e, por isso, se autodenominavam *sapeurs*, isto é, aqueles para

4 Foi por volta dos anos 1960, depois da independência do Congo – de Brazzaville e de Kinshasa – que surgiria com ímpeto a chamada *Société des Ambianceurs et de Personnes Elegantes*, a SAPE (Sociedade de Ambientadores e de Pessoas Elegantes). Tal fenômeno teve suas origens no bairro de Bacongo, em Brazzaville, atraindo, na maioria das vezes, jovens de origem social modesta que se autodenominavam *sapeurs*.





os quais o culto à elegância constituía um fim em si mesmo. Para eles, ser *sapeur* representava mais do que um estilo de vida. Era uma “condição” de estar no mundo, ou seja, condição em que a moda excedia suas funções estéticas de representação e distinção sociais para adquirir também valores intrínsecos ao comportamento e à conduta individuais. Deste modo, para os adeptos da *sapologie*, tais valores assumem outras dimensões na vida social, proporcionais ao grau de crença e veneração às grandes griffes ocidentais e ao consumo conspícuo de produtos de luxo importados (camisas, ternos, sapatos, meias, gravatas etc.), assim como ao cuidado sempre zeloso com a aparência pessoal e os atos performáticos, recriados a cada dia.

Daí porque, em língua portuguesa, ao invés de “ambientadores” (tradução ao pé da letra), talvez seja mais adequado chamá-los de “animadores” (Sociedade de Animadores e de Pessoas Elegantes), atributo mais vivo e dinâmico, como é próprio do ato performático de um *sapeur*, partidário da “cultura do *look*” que possa ser exibida e apreciada por todos. Com efeito, seguindo o corolário da *sapologie*, a roupa que se veste é o próprio tecido da pele e, por isso, não se pode imaginar um *sapeur* sem o *dress code* impecável e, sobretudo, aquilo que dá vida e estilo ao que é vestido, isto é, *un moyen de créer une ambiance* (um modo de criar uma atmosfera): princípio norteador que define um *sapeur*, como sintetizava Koutoumi:

Não se nasce *sapeur*, mas nos tornamos *sapeur* simplesmente porque temos um membro na família ou amigo que foi ou é *sapeur*, enfim, um contexto favorável. É como as várias línguas que falamos em nosso país: absorve-se naturalmente sem saber por quê. É também assim com o vestir: acabamos incorporando um estilo e a ele acrescentando nossa criatividade. Foi o que se passou comigo. Quando me tornei adolescente, comecei a frequentar os lugares da noite e a usar as roupas dos meus amigos. Quando completei 15 anos, ganhei de um tio, também *sapeur* e que estava morando em Paris, um par de sapatos J. M. Weston (modelo *mocassin à pampilles*). O Weston foi o meu reconhecimento oficial na SAPE, como *un mot de passe*, e a partir daí nunca mais consegui deixar a SAPE. Quando resolvi vir estudar no Brasil, coloquei na mala o par de Weston, que está em perfeito estado, e me acompanhará por toda a vida. Mas não quero deixá-lo aqui em exposição, pois tenho muito cuidado com ele. Vou substituí-lo por outra marca de sapatos, que comprei em Lisboa, antes da viagem para o Brasil.





Devido à diversidade de objetos escolhidos por esses estudantes, seria impossível reagrupar e registrar no espaço deste ensaio todos os depoimentos e as narrativas que reportaram a experiências individuais ou coletivas. Vale ressaltar, contudo, que o mais importante não foi o resultado exibido, sintetizado pela diversidade de objetos dependurados nos móveis, que atuou como uma espécie de instalação coletiva: “Floresta de Signos”, como foi definida por alguns. O mais significativo, sem dúvida, foram os processos de discussão a partir dos quais os estudantes selecionaram os artefatos, a eles atribuindo valores e significados particulares, a partir de suas próprias vivências e percepções do mundo, por meio de elaboração narrativa.

Além da notória divergência de repertório entre aqueles que reivindicavam a afrodescendência e os estudantes africanos, havia também entre estes últimos desacordo quanto àquilo que deveria ser exposto, e também a própria dificuldade de tradução do continente africano por meio da leitura dos objetos. Os dois depoimentos acima mencionados constituem um bom exemplo dessa dificuldade de enunciação ou mensagem a ser transmitida através dos objetos expostos. Embora da mesma nacionalidade, congolezes, Serge e os dois *sapeurs* tinham valores completamente diferentes. Por exemplo, Serge conferia ao cinto um valor afetivo e de memória, que fazia parte de sua trajetória pessoal, ao mesmo tempo em que este artefato metaforizava para ele o símbolo de uma África dinâmica, globalizada, em constante transformação, através da mobilidade de pessoas, de objetos e trânsito de comunicação. Havia também da parte dele uma preocupação política em face do destino democrático de seu país, o que efetivamente não se manifestava claramente no universo relacional dos dois *sapeurs*. Para Koutoumi, por exemplo, o artefato de uso pessoal, “o par de sapatos”, convertia-se em objeto ritual e de fetiche, agregado à distinção da marca, signo identitário dos *sapeurs*, enquanto remetia também à memória coletiva de um determinado grupo (La SAPE), que para ele representava marca identitária do seu país, mas não do continente africano. Já para alguns estudantes africanos, de outras nacionalidades, nada daquilo lhes parecia convincente para metaforizar o continente ou mesmo alguma expressão inteligível da África que se pretendia enunciar.

Entretanto, o conflito de interpretações diante dos diferentes objetos e assuntos a eles inter-relacionados permitiu aos estudantes africanos problematizarem acerca de como, a partir de certos fluxos e interconexões, diferenças e semelhanças culturais podiam dialogar com coletividades construídas à distância ou até mesmo comunidades imaginadas. Mais importante ainda do que a presença física desses estudantes no Brasil, eram para eles as redes de conexão que se formavam e, com elas, a possibilidade cada vez mais crescente de comunicação, de mobilidade e trânsitos de informações.





Mesmo sem chegarem a um acordo, os objetos foram capazes de revelar temporalidades de um continente ignorado por grande parte dos brasileiros, mas, também, desconhecido por muitos dos jovens africanos. Assim, mais do que a presença física dos objetos, os registros temporais desempenharam um papel decisivo na revelação de sentidos, pondo em evidência o descompasso de temporalidades entre a imagem de uma África como projeção do passado – ou de espectro temporal, sempre presa a um tempo mítico – e as imagens de uma África plural e dinâmica, sincronizada com fluxos culturais globalizados, que não se prestava a uma leitura consensual e estereotipada.

Não há dúvida de que esse descompasso temporal, mediado por valores culturais e geracionais diferentes, provocou certo desconforto entre os que participaram dessa experiência. Mal-estar ainda maior para os estudantes africanos, na medida em que não estavam interessados em “autenticar” um passado comum, que liga Brasil e África, tampouco obrigados a se sentirem parte dele. Por outro lado, possuíam cidadanias e “passaportes africanos”, diferentemente dos seus compatriotas escravizados, que aportaram em solo brasileiro, e dos afrodescendentes, que reivindicavam tal ancestralidade. Este fato tornou-se especialmente relevante porque lhes franqueou o direito e a legitimidade da fala, embora a partir de outra temporalidade histórica e de interesses que não correspondiam exatamente às expectativas criadas pelos seus interlocutores brasileiros que, em última instância, buscavam converter os estudantes africanos em imagem especular da África brasileira. Embora houvesse esforço da parte de alguns brasileiros, mesmo assim não conseguiram se desvencilhar da assimetria temporal e histórica legada pela velha máxima: “Tal pai tal filho”, o equivalente de “Tal África tal Brasil” ou “Tal Brasil tal África” – o que tem, ainda hoje, se prestado a alguns desses equívocos no campo da cultura e de suas representações.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPADURAI, Arjun. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- BONNOT, Thierry. *La vie des objets*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002.
- CARDOSO, Fernando Henrique & IANNI, Otávio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1959.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria da Educação e Saúde, 1948.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DANTAS, Beatriz G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DE JONG, Ferdinand & ROWLANDS, Michael (orgs.). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.
- FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classe*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1965.
- \_\_\_\_\_. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difel, 1972.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946 [1933].
- \_\_\_\_\_. Acontece que são baianos. In: \_\_\_\_\_. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973. p. 263-314.
- FRY, Peter & VOGT, Carlos. *Cafundó: A África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GELL, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GRAVES-BROWN, Paul. *Matter, Materiality and Modern Culture*. Londres: Routledge, 2000.
- HOSKINS, Janet. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. Londres: Routledge, 1998.
- KARP, Ivan; KRATZ, Corinne & SZWAJA, Lynn (orgs.). *Museum Frictions: Public Cultures, Global Transformations*. Durham: Duke University Press, 2006.
- KARP, Ivan & STEVEN, Lavine. *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991.
- LATOURE, Bruno. Une sociologie sans objet? Remarques sur l'interobjectivité. In: DEBRAY, Octave & TUGEON, Laurier. *Objects & Mémoires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007. p. 37-58.
- LECLUD, Gerard. Être un artefact. In: DEBRAY, Octave & TUGEON, Laurier. *Objects & Mémoires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007. p. 59-90.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, 18 (52), p. 201-221, 2004.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

MILLER, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

MOTTA, Antonio. *L'autre chez soi. Émergence et construction de l'objet en anthropologie: le cas brésilien (1888-1933)*. Tese (Doutorado), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.

MOTTA, Roberto . L'Expansion et la Réinvention des Religions Afro-Brésiliennes: Réenchantement et Décomposition. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, 117, p. 113-125, 2002.

MYERS, Fred. *The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture*. Santa Fé: School of American Research Press, 2001.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor Ltda., 1985 [1954].

POMIAN, Krystof. *Collectionneurs, amateur et curieux*. Paris: Gallimard, 1987.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1937.

\_\_\_\_\_. *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1956.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977 [1905].

\_\_\_\_\_. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006 [1900].

ROMERO, Sílvio. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.

ROMERO, Sílvio. *Poesia Popular do Brazil*. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1888.

SKIDMORE, Thomas. *Black into White. Race and Nationality in Brazilian Thought*. New York: Oxford University Press, 1974.

TILLEY, Christopher. *Metaphor and Material Culture*. Oxford: Blackwell, 1999.

TRAJANO FILHO, Wilson. *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: ABA, 2010.

TURGEON, Laurier. La mémoire de la culture matérielle et la culture matérielle de la mémoire. In: DEBRAY, Octave & TUGEON, Laurier. *Objects & Mémoires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007, p. 13-36.





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

João de Pina-Cabral

## A FICÇÃO E O PRESENTE

Junod é o pai incontestado da antropologia da África Austral. A sua obra maior, *The Life of a South African Tribe*, está no cerne dos principais debates antropológicos do século XX. A primeira versão aparece em 1898, a versão integral em 1912-13, a versão corrigida em 1927 e a definitiva só postumamente. O que é frequentemente esquecido é que Junod escreveu também obras de ficção: duas curtas peças de teatro e um romance, chamado *Zidji: Étude de Moeurs Sud-Africaines* (1911). Este último, em particular, constitui um instrumento incontornável para a compreensão da sua obra como um todo. O presente ensaio abordará a posição de Junod por relação à actividade etnográfica e à sociedade africana do seu tempo à luz de uma conjugação das distintas obras do velho mestre<sup>1</sup>.

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

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



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

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

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

Vale a pena traduzir algumas frases do prefácio:

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

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



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

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



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



A diferença entre o presente e o passado que impossibilita uma narrativa não ficcional do presente é a contraditoriedade deste último. Para Junod, a etnografia dos Tsonga é um relato sobre algo que está a deixar de existir. Só assim é possível dar-lhe a coerência suficiente para uma narrativa distanciada. Segundo nos conta, a sua decisão pelos estudos etnográficos ocorreu em 1895 como resposta a um comentário do famoso historiador do direito romano Lord Bryce, à época embaixador em Washington. Numa visita que terá feito a Lourenço Marques, este personagem terá sugerido a Junod que o que se estava a passar em África era em tudo semelhante à conversão da Europa ao cristianismo que ocorrera durante o Império Romano<sup>2</sup>. Acontece que os ingleses não possuem hoje uma narrativa de como viviam antes desse momento. Imagine-se o valor que tal descrição teria se existisse? Segundo James Bryce, incumbia aos que realizavam essa grande obra de “civilizar a África” preservar para a história aquilo que iriam inelutavelmente destruir<sup>3</sup>.

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

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

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

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

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





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

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

#### SEGREGACIONISMO E UNIVERSALIDADE HUMANA

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

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





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

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

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

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





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

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

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

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

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





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

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

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



Figura 2. Junod/Monéri

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

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





da etnografia tsonga) ainda fazia declarações em suporte do *apartheid* no fim da sua vida nos anos 60<sup>5</sup>. Enquanto em Moçambique a Missão Suíça sempre manteve a velha posição de oposição ao governo português, na África do Sul, nos anos finais do regime racista, o bantustão de Gazankulu era mesmo governado directamente pela igreja em sintonia com o regime (HARRIES, 2007, p. 295).

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

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

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

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

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





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

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

#### SEXUALIDADE E PAGANISMO

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

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

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



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

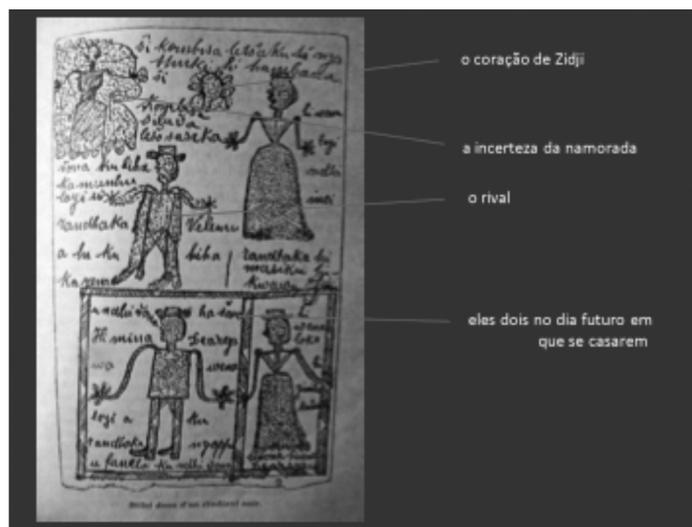


Figura 3. A carta que Zidji escreveu à namorada (Junod, 1911)

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

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

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



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

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

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

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

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





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

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

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

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

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





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

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

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

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





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

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

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

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

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

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





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

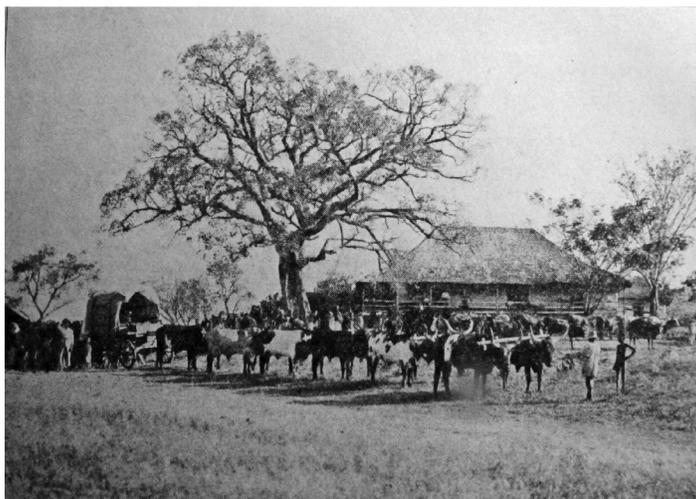


Figura 4. A casa de Junod/Monéri em Spelonken no Low Velt (Junod, 1911)

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

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

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





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

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

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

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

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





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

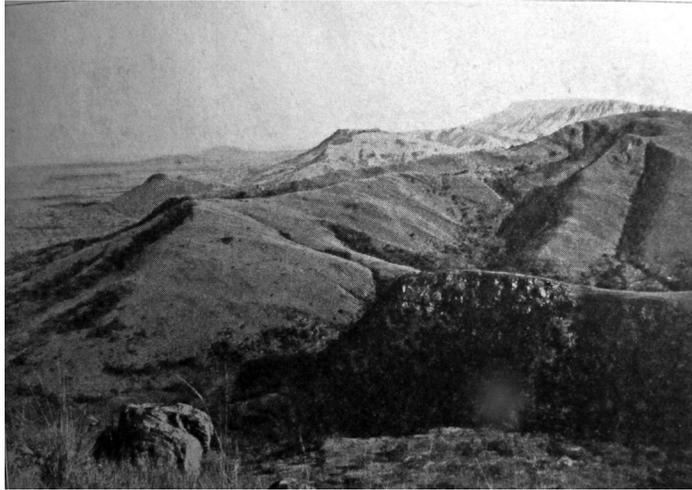


Figura 5. “Ces massifs qui semblent avoir été écrasés par quelque compresseur géant” (Junod, 1911)

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

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





## A CESURA COLONIAL E O ACTO ETNOGRÁFICO

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

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

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

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

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





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

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

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

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

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

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





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

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

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

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





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

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

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

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





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

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

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

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

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

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

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





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

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

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

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

## CONCLUSÃO

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

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





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

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

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

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

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



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## Sobre os Autores

**Andréa Lobo** é doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Atualmente é professora adjunta dessa universidade. Realiza pesquisa em Cabo Verde desde o ano de 2000 sobre organização familiar em contextos de fluxos de pessoas, objetos e valores.

**Antonio Motta** é doutor em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études em Sciences Sociales de Paris e mestre em História Moderna e Contemporânea pela Universidade de Paris-Sorbonne. É professor na Universidade Federal de Pernambuco e no Programa de Antropologia de Iberoamérica da Universidade de Salamanca, na Espanha. Dirige o Museu Afrodigital, financiado pelo Governo Brasileiro (CAPES).

**Claudia Bongianino** é mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Faz pesquisa etnológica em contextos africanos e tem se dedicado à análise da família e da mobilidade entre cabo-verdianos na Itália.

**Denise da Costa** é mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Realiza pesquisa em contextos africanos e tem concentrado sua atenção em estudos sobre corpo e estética corporal em Maputo (Moçambique).

**Joana Santos** licenciou-se em Sociologia em 2006, obteve o mestrado em Antropologia pelo ISCTE-IUL (Instituto Universitário de Lisboa) em 2010 e é atualmente doutoranda em Antropologia no ICS-UL (Universidade de Lisboa). Tem colaborado na qualidade de bolseira de investigação em diversos projetos do foro nacional e europeu.

**João de Pina Cabral** é D.Phil. pela Universidade de Oxford e fez sua Habilitação na Universidade de Lisboa. É Pesquisador Coordenador no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Professor de Antropologia Social na Universidade de Kent, Reino Unido. A sua vasta obra é baseada em trabalho etnográfico no Alto Minho (Portugal), em Macau (China) e, mais recentemente, na Bahia (Brasil).

**João Vasconcelos** é antropólogo e investigador no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, onde se doutorou em 2007. Desde 2000 realiza pesquisa histórica e etnográfica em Cabo Verde, sobre a implantação do movimento espiritualista Racionalismo Cristão na ilha de São Vicente e sobre o tópico da identidade cultural.

**Juliana Braz Dias** é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, instituição na qual se doutorou em 2004. É também pesquisadora associada do Human Economy Programme (University of Pretoria), em



atividade pós-doutoral. Desenvolve pesquisas sobre cultura popular, com realização de trabalho de campo em Cabo Verde e África do Sul.

**Kelly Silva** é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. É também pesquisadora visitante no College of Asia and the Pacific (Australian National University). Desde 2001, suas pesquisas abordam os processos de invenção, transposição e subversão da modernidade em Timor-Leste, publicando regularmente sobre o tema.

**Lívio Sansone** é mestre e doutor em Antropologia pela Universiteit van Amsterdam. Atualmente é professor de Antropologia na Universidade Federal da Bahia e pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais do FFCH/UFBA onde coordena o Programa Fábrica de Ideias e integra o Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos.

**Lorenzo Macagno** é professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Foi pesquisador visitante no Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento (CEsA-ISEG) da Universidade Técnica de Lisboa. Realizou pós-doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia. Desenvolve pesquisas nas áreas da Antropologia da Política e do Colonialismo.

**Milton Guran** é fotógrafo e antropólogo. É pesquisador associado ao LABHOI – Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense e membro do Comitê Científico Internacional do Projeto Rota do Escravo da UNESCO.

**Pilar Uriarte** Bálamo é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente é professora do Departamento de Antropologia Social da Universidad de la República e pesquisadora ativa no Sistema Nacional de Investigadores (Uruguai). Tem experiência na área de Antropologia e Migrações. Realizou pesquisas de campo em países como Gana, Nigéria, Venezuela, Argentina, Uruguai e Brasil.

**Ramon Sarró** é doutor em Antropologia pela Universidade de Londres. É Investigador Auxiliar com Habilitação no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. A sua obra debruça-se sobre dinâmicas religiosas em África Ocidental, África Central e na diáspora africana em Europa. Atualmente, é professor de antropologia africana na Universidade de Oxford (Reino Unido).

**Sara Morais** é mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Desenvolve pesquisas sobre circulação de estudantes dos PALOP para o Brasil, com ênfase no regresso de moçambicanos para seu país de origem.

**Wilson Trajano Filho** é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e pesquisador associado do Max-Planck Institute for Social Anthropology. Realiza pesquisa sobre sociedades crioulas da costa ocidental da África.



