

TRAVESSIAS ANTROPOLÓGICAS
estudos em contextos africanos

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 Cavnac (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)

TRAVESSIAS ANTROPOLÓGICAS

estudos em contextos africanos

Organizador:

WILSON TRAJANO FILHO

Editora: ABA Publicações

Revisora: Malu Resende

Projeto Gráfico: Luciana Facchini

T779t Trajano Filho, Wilson
Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos
/ organizador, Wilson Trajano Filho – Brasília: ABA
Publicações, 2012.

370 p. : il.; 16 x 23cm

Coletânea de artigos de vários autores

ISBN 978-85-87942-09-8

1. Antropologia. 2. África. 3. Biografia cultural. 4. Cultura popular. I. Trajano Filho, Wilson. II. Título.

CDD 301
CDU 394

SUMÁRIO

Introdução: perspectivas comparativas nos estudos africanos	7
<i>Wilson Trajano Filho</i>	
I: PANORÂMICA CONTINENTAL: A COOPERAÇÃO E A HISTÓRIA DA ÁFRICA	
O que é isto: “a África e sua História”?	31
<i>Diego Ferreira Marques e Marta D. da Rosa Jardim</i>	
Cooperação para o desenvolvimento: ambiguidades semânticas e ambivalências político-discursivas	63
<i>Cláudio Furtado</i>	
II: BIOGRAFIAS CULTURAIS	
Eduardo Mondlane e as ciências sociais	93
<i>Lívio Sansone</i>	
Franz Boas e Kamba Simango: epistolários de um diálogo etnográfico	127
<i>Lorenzo Macagno</i>	
Entre o kraal e a terra iluminada: as Áfricas do jovem John Dube	159
<i>Antonio Evaldo Almeida Barros</i>	
Travessias africanas: Michel Leiris e o início das pesquisas africanistas em França	183
<i>Antonio Motta</i>	

III: ÁFRICA AUSTRAL

Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique 221
Omar Ribeiro Thomaz

O ‘Pai’ e o ‘Chefe’: notas sobre o princípio da senioridade em comunidades Ovaherero na Namíbia. 241
Josué Tomasini Castro

Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana 275
Laura Moutinho

Dançando ao som da poesia: gêneros de cultura popular e transformação de categorias sociais 297
Juliana Braz Dias

IV: O NEXO CABO-VERDIANO

Negociando pelo mundo: as rabidantes cabo-verdianas e suas rotas comerciais 317
Andréa de Souza Lobo

As cores nas tabancas: sobre bandeiras e seus usos 339
Wilson Trajano Filho

Sobre os autores 367

Introdução: perspectivas comparativas nos estudos africanos

Wilson Trajano Filho

Este volume resulta do seminário com o mesmo nome realizado em Brasília em novembro de 2012. *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos* foi um evento misto que congregou pesquisadores do PPGAS da UnB, Posafro da UFBA e PPGA da UFPE, envolvidos com o projeto Capes/Procad “Relações de alteridade e a produção de diferenças: uma perspectiva Sul-Sul”, bem como antropólogos de outras instituições brasileiras com experiência de investigação em África. Com o seminário de novembro e o volume que reúne as principais contribuições nele apresentadas, o projeto Procad gerou uma série de cinco encontros e quatro livros dedicados à temática africana (Trajano Filho, 2010c; Sansone, 2012; Braz Dias & Lobo, 2012).¹ Estes trabalhos, juntamente com outros publicados, no Brasil e no exterior, por um crescente grupo de estudiosos brasileiros sobre o tema, e também com dezenas de comunicações apresentadas em eventos acadêmicos, como as Reuniões da Associação Brasileira de Antropologia (RBAs) e os Encontros da Anpocs, atestam que, indubitavelmente, a África começa a se consolidar como uma área de pesquisa antropológica no Brasil.²

Travessias antropológicas

Doze são os diferentes percursos que compõem este volume. Eu os chamo de travessias por um conjunto de razões que merecem algum cuidado e exame. A mais óbvia tem a ver com o fato de que esta musical palavra repercute movimentos e deslocamentos de corpos e espíritos pelo tempo e pelo espaço – físico e imaginado. Como percurso, travessia tem um porto de partida e um esteio onde, na chegada de todo atravessar, são depositados trecos, cacarecos e quadras de esperança. Mas descontados começo e fim, entrada e saída, o que conta mesmo é a passagem transformadora e vital que, muito peculiar, é uma vigorosa síntese de

experiências. Há uma charada crioula da Guiné-Bissau que expressa belamente a dimensão que quero realçar deste aspecto sintético da travessia. Quando provocada ludicamente com a fórmula da adivinhação *n sta li n sta la* (lit., eu estou aqui, eu estou lá), a mente crioula responde: *sintidu*. Este simultâneo borboletear da mente por lá e por cá a dissolver a limitação naturalista que aprisiona e doma opostos é frequentemente (mal) traduzido por pensamento e razão, mas é também morada sintética de afeições e sentimentos. Voraz e antropofágica, a maneira crioula de pensar tem um perfil suplementar e agregador, conforme sugere a seguinte equação semântica: “*sintidu* = pensamento e razão + afeições e sentimentos = memória”.³

A segunda dimensão da travessia é a da aventura. É um transitar pelo desconhecido, um deslocar que põe em suspensão, quando não em risco, as certezas bem estabelecidas sobre o mundo e sobre si. Na qualidade de aventura, a travessia tem algo de extraordinário e inusitado e, sendo uma travessia-aventura antropológica, a sua singularidade assume, no mais das vezes, a forma do choque cultural transformador do sujeito que a ela se submete. Por fim, enquanto aventura, a travessia é também um sentimento intenso, uma efervescência turbulenta e um amor-paixão de viagem. E como na poesia, é infinito enquanto dura.

Uma terceira razão para ver travessia no percurso se deve à dimensão da iniciação que é característica dos empreendimentos antropológicos. É amplamente aceito entre estes profissionais da diferença que os deslocamentos aventureiros e totalizantes que eles fazem durante o que chamam de pesquisa de campo têm uma natureza iniciática e representam um momento liminar, um tempo de suspensão, com enorme potencial de transformação de suas subjetividades e com assombrosa capacidade de pôr sob nova luz os eventos pesquisados. É isto que espero destes doze percursos Brasil-África-Brasil.

As doze travessias que compõem este livro têm duas coisas em comum. A mais óbvia é o destino compartilhado – a África. A segunda é o manto disciplinar que envolve os autores. Trata-se, todas elas, de travessias antropológicas.⁴ Cada autor faz de seu percurso rumo à África (e de seu retorno transformado à casa que muitas vezes não mais é vivenciada como lar) um movimento de aproximação turbulenta com um mundo de cultura que representa a alteridade radical para os habitantes do nosso mundo de cultura. Provavelmente melhor do que qualquer outra parte do planeta, o continente africano exemplifica com perfeição o mundo das coisas fora do lugar. Como expus em outra ocasião, em África, paradigmaticamente, “os Estados são frágeis, a política é corrupta e violenta, as comunidades de sentimento nacional são embrionárias... o tribalismo impera, a família é desagregada... a feitiçaria campeia e a racionalidade não encontra solo fértil” (Trajano Filho, 2012:25). Mas como a travessia é antropológica, ela necessariamente pleiteia, se não dar sentido às coisas aparentemente desafinadas

ou fora do tom (para continuar com os vínculos entre música e antropologia), ao menos nos fazer conscientes de nosso olhar distorcido e das condições e dos constrangimentos de nossas travessias individuais.

Ao examinar com zelo as condições de nossas travessias antropológicas específicas, do Brasil à África e de volta ao Brasil, devemos tomar tento de que nossa situação se parece muito com a dos primeiros etnógrafos e exploradores do continente africano às vésperas da implantação do regime colonial no final do século XIX. Fabian (2000) nos conta que estes viajantes europeus se dirigiam ao continente africano como quem se aventurava rumo ao desconhecido. Eles piamente se viam guiados pela racionalidade do conhecimento científico, mas, na realidade, estavam frequentemente fora de si em razão das febres e dos delírios que os acometiam, e dos estados alterados da consciência provocados por álcool, tabaco e opiáceos que usavam e dos quais abusavam. De certo modo, os antropólogos brasileiros que foram localmente pioneiros em fazer a travessia rumo à África enfrentaram desafios e obstáculos semelhantes àqueles com que se defrontaram os primeiros etnógrafos e exploradores europeus: o colocar-se diante do desconhecido sem um protocolo de ações regulares, uma rotina metódica e técnicas e esquemas práticos já testados por uma teoria da prática.

Acredito (intuitivamente, devo dizer) que febres e delírios, recorrentes redescobertas da pólvora, reinvenções da roda e certa ingenuidade destemida e criativa alimentam mais nossas travessias antropológicas do que as de nossos colegas do norte, com mais anos de estrada em terreno africano. No registro confessional do risco e da travessia, destaco alguns atributos salientes desse estar fora de si a partir de minha experiência pioneira, mas errática, de pesquisa de campo na Guiné-Bissau em meados dos anos de 1980.

Fui contemporâneo em campo na Guiné-Bissau de dois antropólogos americanos. Ao contrário deles, nunca tomei preventivo para malária. Na realidade, fui para a Guiné sem saber que isto existia (a bem da verdade, trechos de um dos textos que relatam uma das travessias deste volume foram escritos entre delírios e febres de uma malária mal curada em campo).⁵ Nunca tive um foco bem definido nessa minha primeira pesquisa de fôlego e, sem isto, nunca consegui me tornar um fanático metodológico. Como os primeiros etnógrafos e exploradores, eu tinha uma mentalidade do tipo “aspirador de pó”, obviamente domada *a posteriori* pela escrita reflexiva. Em campo sempre fui muito mais errático do que meus coetâneos norte-americanos, mas, sem recursos para usar um automóvel ou uma moto, meu vaguear pelo país de 25 anos atrás dependia de meus pés e da boa vontade dos poucos que cortavam o país motorizados, sobretudo no período das chuvas. Avaliando retrospectivamente, acho que me faltavam protocolos, rotinas e esquemas práticos e que meu mergulho no mundo crioulo tem o “jeitão” de quem está fora de si. Certamente não vejo isto nos modos com que meus coetâneos do norte faziam seu trabalho.

O movimento além-fronteiras da antropologia no Brasil

Apesar de estar internacionalizada, a antropologia brasileira tem quase sempre o Brasil como ponto de partida e de chegada. São indicadores de sua internacionalização o número relativamente grande de estudantes estrangeiros em seus programas de pós-graduação, em grande parte oriundos da América Latina, e uma tendência recentemente retomada de saída de estudantes brasileiros para realizar seu treino doutoral no exterior. Outros indicadores são a grande circulação de pesquisadores brasileiros por centros de pesquisa de várias partes do mundo e de investigadores estrangeiros em nossas instituições acadêmicas.⁶ Porém, creio que o índice mais importante de internacionalização se encontra no alcance de nossa voz fora da comunidade nacional de antropólogos: por quem somos lidos e com que impacto? Isto tem a ver com uma série de fatores que incluem coisas facilmente mensuráveis, como as línguas em que dialogamos com os nossos colegas de outras proveniências nacionais, os periódicos em que publicamos e as redes de relacionamentos globais nas quais estamos inseridos, bem como coisas de difícil mensuração como as regiões em que nos posicionamos nessas redes sociais.

As pesquisas fora do país e as publicações regulares no exterior também são índices importantes de internacionalização e é sobre elas que devo me concentrar agora.

Atualmente, os antropólogos brasileiros estão mais propensos a fazer pesquisa fora do país, mas esta é uma tendência que tem se desenvolvido num ritmo muito lento. Dois trabalhos pioneiros nesta direção foram as investigações de Ruy Coelho (1949) entre os karibs de Belize e de Oracy Nogueira (1954) sobre relações raciais comparadas entre Brasil e Estados Unidos. Em meados dos anos 1990, Gilberto Velho (1995) fez uma lista de 25 antropólogos que fizeram pesquisas (com maior ou menor ambição) fora do Brasil desde o fim dos anos 1940. Nove anos mais tarde, eu calculei de modo impressionista que havia então cerca de 40 antropólogos com experiência de trabalho de campo no exterior e incluía entre eles alguns estudantes de doutorado (Trajano Filho & Martins, 2004). Examinando a composição atual do corpo docente dos 21 programas de pós-graduação em antropologia do país e de uma dezena de programas de ciências sociais, consigo identificar pouco mais de 70 docentes e pesquisadores com interesse de pesquisa fora do Brasil, sem contar os mes-trandos e doutorandos.

Estas investigações têm sido desenvolvidas em todos os continentes do planeta, em contextos nacionais tão diferentes como Argentina, Canadá, Colômbia, Cuba, Estados Unidos, Haiti, México e Suriname, nas Américas; Croácia, Espanha, França, Inglaterra, Itália e Portugal, na Europa; África do Sul, Angola, Benin, Cabo Verde, Gana, Guiné-Bissau, Mali, Moçambique, Namíbia, Nigéria,

São Tomé e Príncipe e Uganda, no continente africano; e Austrália, China, Índia, Japão, Líbano, Síria, Tailândia e Timor Leste no restante do mundo. Além desses lugares, identifiquei pesquisas de escopo regional, como o Mercosul e a Alta Costa da Guiné, bem como sobre processos globalmente situados. Não caberia aqui listar os problemas investigados, mas as informações reunidas apontam que a gama de temas é extremamente variada.

Em um pioneiro trabalho sobre a internacionalização da antropologia brasileira, Fry (2004) nota que, entre 1996 e 2001, 38% das publicações dos pesquisadores brasileiros no exterior tratavam de línguas, culturas e ecossistemas das sociedades indígenas brasileiras. Não deixa de ser curioso o fato de que são as sociedades indígenas que parecem encontrar maior recepção no mercado de consumo antropológico fora do Brasil. Os trabalhos sobre temas que não dizem respeito à sociedade brasileira de modo geral representavam pouco mais de 5% do total de trabalhos no exterior. E entre estes, os trabalhos sobre as sociedades africanas mal perfaziam 1% do total.

Neste contexto, qual é o lugar da temática africana na antropologia brasileira? Qual é o público consumidor desta antropologia? Que impacto tem esta produção?

Uma antropologia da África no Brasil?

Minha colega Alcida Ramos (2010) argumenta que, apesar de sua pequenez populacional, os índios brasileiros são essenciais para a constituição da comunidade imaginada que é o Brasil. Creio que esta centralidade tem como correlato o desenvolvimento de um campo de estudo antropológico tão consolidado como o da etnologia indígena, entendida na sua acepção mais ampla. Devo notar que nos nossos debates sobre a nação, os negros brasileiros não têm uma centralidade menor do que a dos índios, porém sua importância não é correlata ao desenvolvimento de uma antropologia da África nem dos estudos africanos em geral.

Não examinarei aqui as razões disto, mas vale lembrar que, genericamente, a temática africana teve uma grande relevância no pensamento dos antropólogos brasileiros antes da institucionalização dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia a partir do fim dos anos 1960. Vêm à mente os trabalhos do dublê de médico e antropólogo, Nina Rodrigues, publicados no início do século XX, a publicação de Gilberto Freyre sobre as relações entre a casa grande e a senzala, os diálogos entre os americanos Herskovits e Ruth Landes e Arthur Ramos e Edison Carneiro na Bahia, e o projeto da Unesco sobre as relações raciais no Brasil.

Porém, todo este ímpeto em direção às populações de origem africana não foi forte o bastante para atravessar o Atlântico e alcançar sequer a costa da África ocidental. A África que interessava aos nossos cientistas sociais de então era aquela que se aclimatara em solo brasileiro, sob a forma das religiões de matriz africana, organização social das famílias negras, modos de atuação do precon-

ceito racial, festas e ritos da cultura popular de suposta origem africana, formas associativas das populações negras e alguns elementos de sua cultura material. Excetuando-se breves incursões de pesquisadores (nacionais e estrangeiros) ao terreno africano às vésperas das independências nacionais no continente (todos eles ligados ao Centro de Estudos Afro-Orientais da Bahia), pouco ou nada se fez para o desenvolvimento da pesquisa em África até o final dos anos 1970⁷ (ver o texto de Diego Ferreira Marques e Marta Rosa Jardim neste volume).

Se minha memória não me trai, quando elaborei meu projeto de pesquisa sobre a Guiné-Bissau em meados de 1980, havia no meio acadêmico brasileiro apenas três antropólogos com experiência de pesquisa em África, todos eles estrangeiros. O primeiro, com sólida formação na antropologia africanista nos moldes da Escola Britânica de Antropologia, havia escrito uma importante monografia sobre possessão de espíritos numa comunidade do Zimbábue (Fry, 1976). Mas uma vez instalado no Brasil, mudou seus interesses de pesquisa. Os outros dois eram pesquisadores nascidos em África que, por motivações diferentes, deixaram seus países natais e vieram para o Brasil obter sua formação doutoral (cf. Munanga, 1986 e Serrano, 1983). Cá, eles tiveram uma formação generalista, sem ênfase no estudo da antropologia da África, e escreveram suas teses sobre temáticas relacionadas a seus países de origem.

Passados 27 anos, o grupo de antropólogos interessados em África cresceu substancialmente. Hoje em dia, calculo haver cerca de 30 pesquisadores doutores em antropologia nos programas de pós-graduação com projetos de pesquisa no continente africano, a maioria formada no país. Porém, poucos são os que têm em África o seu interesse principal de investigação e poucos também são os que tiveram uma formação intensiva sobre a história e a etnologia africanas. Junte-se a estes antropólogos um pequeno número de sociólogos, um não tão pequeno grupo de historiadores com projetos sobre as sociedades africanas, bem como uma meia centena de estudantes de mestrado e doutorado em antropologia que começam a se envolver com o estudo da África, e notaremos que o quadro atual é muito diferente do que havia quando comecei minha pesquisa na Guiné-Bissau.

Os antropólogos brasileiros das sociedades africanas lidam com uma temática relativamente variada, que inclui temas clássicos na etnologia da área, como o estudo dos ritos e das cerimônias, organização e reprodução das famílias, estruturas de poder, processos de integração e conflito, religião, bruxaria, e estilos de colonialismo. Novas temáticas também aparecem, como os movimentos sociais voltados para o acesso a terra, formas da cultura popular na música, no teatro, no cinema e nas artes plásticas, processos de construção nacional, a diáspora africana contemporânea e alguns outros. Como já mencionei, nem todas essas investigações representam o interesse de pesquisa primeiro desses investigadores, nem todas são consequência de um treinamento sistemático sobre as sociedades

africanas, e nem todas se conformam ao padrão “clássico” de trabalho de campo intensivo, de longa duração, com o aprendizado das línguas locais. Porém, cresce o número de pesquisadores a seguir este roteiro.

As dimensões deste trabalho não me permitem examinar as razões do crescimento dos estudos africanos na antropologia brasileira. Vale a pena, porém, dedicar um dedo de pensamento ao que considero serem as peculiaridades deste campo emergente e as oportunidades que se abrem.

Peculiaridades e dilemas

O emergente campo dos estudos africanos na antropologia brasileira tem se orientado pela mesma lógica que balizou os estudos africanos nas antropologias dos antigos impérios coloniais. O caso brasileiro, no entanto, deixa entrever uma estranha lógica. Vejamos:

Os antropólogos dos impérios coloniais privilegiavam de modo quase exclusivista o estudo de grupos localizados em suas respectivas colônias ou o de assuntos a elas pertinentes. Tal monopólio se deveu à necessidade de consolidar os regimes coloniais e de reproduzir as estruturas de dominação nelas implantadas com a presença europeia. Nesse longo e sinuoso processo histórico foram desenvolvidos mecanismos de controle e governo que incluíam, além dos estudos antropológicos voltados para um maior conhecimento dos povos indígenas, a implementação do registro civil, de sistemas de taxação, dos censos, das missões de estudos geográficos, dos procedimentos de demarcação de fronteiras territoriais e de códigos de justiça específicos para as populações nativas.

O Brasil, no entanto, nunca foi um império colonial. Por isto parece-me estranha a lógica que preside a nossa antropologia tupiniquim voltada para a África de privilegiar a pesquisa nos países de língua oficial portuguesa (os PALOPs), como se estes tivessem conosco um vínculo de ordem especial.

Creio que essa lógica inaudita tem causas variadas, cada uma com um peso diferente. Certamente deve entrar no cômputo geral um eventual sentimento de maior familiaridade com os universos culturais dos PALOPs, provavelmente devido ao fato de compartilharmos a língua portuguesa. Devo alertá-los, contudo, que este sentimento raramente se revela verdadeiro em campo e o compartilhar de um mesmo idioma pode tanto ser fator de aproximação quanto de distanciamento. Em mais de uma ocasião pude testemunhar em campo que a língua e as coisas portuguesas são percebidas como associadas a um passado de exploração e violência do qual frequentemente é mais sábio e prudente se manter a distância.

Por trás desse sentimento de familiaridade que nunca se completa está uma causa de fundo, que reputo ser hoje o maior obstáculo ao desenvolvimento pleno de uma Antropologia da África em nosso país. Trata-se da obsessão da antropologia brasileira com o Brasil. Por razões que não me cabem aqui explorar, nossa

disciplina sempre buscou o outro em sua própria casa: primeiro no quintal, depois na cozinha e, ao fim, na própria sala de estar. Na antropologia brasileira, o indígena e sua alteridade se encontram numa escala gradativa cujos extremos são a alteridade radical, meio imaginária, e a alteridade mínima, que não passa de uma versão (mal) disfarçada de nós mesmos.

Ao procurar saber quem são os outros da antropologia brasileira, noto que, em vez de respostas claras e definitivas, temos formulações ambivalentes. Um tipo possível e previsível diria que os nossos outros são os nossos índios, camponeses, pobres, pretos, migrantes e minorias de toda ordem que habitam nossas matas, roças e cidades. Por trás desse tipo está a sugestão de que a disciplina se define por seu objeto empírico de estudo. Suspeito, no entanto, que para a maioria de meus colegas brasileiros esta resposta não é satisfatória e deixa muito por explicar.

Na realidade, responder a essa indagação é enfrentar um problema antropológico perene, cuja natureza é teórica e metodológica. Uma forma de lidar com a questão “o que faz a antropologia?”, proposta por luminares como Evans-Pritchard e Geertz, afirma que ela definitivamente não estuda povos nem aldeias; os antropólogos, diriam eles, estudam problemas nos lugarejos ou acampamentos em que vivem provisoriamente. Como não poderia ser diferente, tal fórmula compartilha o prestígio de seus autores, mas nem por isto nos deixa plenamente satisfeitos. São muitas as circunstâncias de nosso cotidiano acadêmico em que ainda nos flagramos acorrentados à visada tradicional que ancora nosso fazer em um território e que cria uma sinonímia entre este e seus habitantes (um povo, uma tribo, um grupo étnico...). Porém, estou propenso a crer que, de modo geral, os antropólogos brasileiros ficam mais satisfeitos com o prestigioso tipo de resposta dado por Evans-Pritchard e Geertz do que colegas de outros lugares. E se, de fato, assim acontece, parece-me que a satisfação não decorre tanto do poder de convencimento dos argumentos apresentados, mas, antes, da obsessão, que se torna uma comodidade, com o Brasil. Uma vez que o território está dado, só resta encontrar os problemas para investigar.

Por ser obsessivo, aquilo que deveria ser o atributo distintivo de uma Antropologia da África feita aqui – o interesse com o Brasil e o conhecimento de sua realidade cultural – se torna um obstáculo. Primeiro porque, de certo modo, impede que mergulhemos profundamente na etnologia africana. Devo ressaltar que meu foco imediato é a Antropologia da África e não os Estudos Africanos, de modo geral (estes são abordados por Diego Ferreira Marques e Marta Rosa Jardim neste volume). No que diz respeito à África, as relações entre os campos disciplinares são marcadas por alguma assimetria. Primeiramente porque, conforme nota Moore (1993), o impacto da pesquisa antropológica no continente africano sobre a disciplina antropologia não encontra equivalente em outras

disciplinas, como a sociologia, a ciência política, a economia e a história. Parte substancial daquilo que podemos chamar de teoria antropológica foi desenvolvida a partir da pesquisa de campo em África. Isto nem de longe se aplica à teoria econômica ou à teoria sociológica. Em segundo lugar, assim como a antropologia tem, por assim dizer, desrespeitado as fronteiras disciplinares convencionais, a Antropologia da África tem tido um grande impacto na pesquisa histórica, sociológica, política e econômica do continente africano (cf. Bates, Mudimbe & O'Barr, 1993:xvii). E se ainda estamos carentes de um mergulho profundo na etnologia africana, o que dizer dos diálogos interdisciplinares entre antropólogos, sociólogos, cientistas políticos, historiadores, economistas, linguistas, geógrafos e pesquisadores de outras disciplinas?

Um exemplo. O antropólogo brasileiro que estuda o problema da pressão fundiária ou as religiões cristãs na África contemporânea certamente enriquecerá seu estudo em diálogo com estudiosos dos mesmos temas no Brasil, que abundam em nossas ciências sociais. Porém, creio que isto é, de certo modo, secundário, pois este antropólogo imaginário deve, primeiro, dialogar com a literatura africanista sobre estes tópicos. Sem o desenvolvimento de uma antropologia africana institucionalmente sólida (de modo análogo ao que aconteceu com a etnologia indígena), este primeiro passo dificilmente é dado, e o passo secundário, que poderia tornar a nossa perspectiva diferenciada, termina por emprestar a ela apenas uma ingenuidade infantil. Posso dar muitos exemplos desse reinventar a roda.

A ausência de um diálogo regular e com densidade entre antropólogos africanistas e pesquisadores de outras filiações disciplinares que têm interesse primeiro em África se associa de modo perverso com o *ethos* competitivo de nossa pós-graduação e seu olhar acaipirado, que não consegue sequer olhar além da cerca e ver as terras do vizinho. Nesse contexto de “intelectuais do interior”, dialogar com nossos colegas africanos e publicar em suas poucas e boas revistas é quase um suicídio, pois isto, para ficar no registro roceiro, “num val di nada” nos qualis capesianos. Alguém mais otimista poderia dizer que tal atitude nos forçaria a ir aos grandes centros da produção internacional. Lamento me pôr contra, mas, apesar de meus tímidos protestos, a revista do International African Institute, a prestigiosa *Africa*, continua sendo B2 no Qualis da Antropologia. Os *Cahiers d'Études Africaines*, que eu saiba, ainda não estão qualificados. Trata-se de uma revista da afamada *École* parisiense, que já ganhou dos deslumbrados locais o prestigioso A1 para o seu *L'Homme*. Nós todos sabemos que o Qualis avalia uma mera lista de atributos formais e que, pela semelhança formal, os *Cahiers* deveriam ter o mesmo destino do seu equivalente estruturalista. Mas como se trata de África, a coisa fica, literalmente, preta. Se nada mudar, mais valerá publicar na revista dos alunos da pós (de qualquer programa) do que em

Politique Africaine, no *African Studies Review*, *Journal of Southern African Studies*, *Journal of African History*, *Journal of Modern African Studies*, *Canadian Journal of African Studies* e outros tantos, para continuar no registro sertanejo.

Comparação e oportunidades

Gastei muito tempo me referindo a obstáculos e problemas quando deveria também falar de oportunidades e de comparação. Pois bem, as oportunidades existem, são muitas e estão associadas a uma perspectiva comparativa estratégica que poderia ser muito bem desenvolvida por uma Antropologia da África *made in Brasil*. As maiores e melhores oportunidades se encontram nas áreas lacunares; onde ainda não estivemos e com o que não comparamos. Isto nos distancia da “África portuguesa”.

A ideia de área cultural foi desenvolvida na etnologia norte-americana para lidar com a variabilidade sociocultural existente numa determinada porção do espaço, de modo a reduzi-la a um pequeno número de unidades articuladas em que são claras as semelhanças e as diferenças entre as populações que ali habitam. Ela tornou-se muito rapidamente uma eficiente ferramenta analítica a ajudar antropólogos e museólogos a organizarem as coleções etnográficas nos museus. Numa época em que a difusão de traços culturais era assunto do mais legítimo interesse antropológico, não demorou muito para o conceito ser aplicado fora do espaço exclusivo dos museus e da etnologia americana. Assim, no início da década de 1920, a ideia de áreas culturais começou a ser usada para mapear a variabilidade cultural africana (Herskovits, 1924, 1962).

Os tempos mudaram e este estilo de antropologia cultural entrou em declínio (sobretudo no caso africano) com a entrada em cena das teorias estruturalistas dos antropólogos ingleses, desenvolvidas predominantemente em África. Mas, na ciência como na vida, o tempo é cruel e implacável. Sempre faz ruir padrões e hegemonias. E assim, o reino das estruturas e de sua reprodução está hoje em franca desintegração. Em seu lugar, nos últimos 20 anos, assistimos à triunfal reentrada em cena da difusão dos traços culturais, agora travestida em fluxos globalizados. Seria então tempo de reabilitar a velha ferramenta das áreas culturais?

Não quero chegar a tanto.⁸ Vou reivindicá-la aqui apenas para fundamentar dois argumentos. Primeiro, olhar além da África dos PALOPs é uma perspectiva comparativa de grande valor estratégico para uma possível Antropologia da África *made in Brasil*. Segundo, fazer isto requer um tipo de formação africanista que inibe a reinvenção da roda, conclusões ingênuas e, frequentemente, as duas coisas.

Tenho grande familiaridade com uma porção da África ocidental conhecida como a Alta Costa da Guiné, que abarca seis países: Senegal, Gâmbia, Guiné-

Bissau, República da Guiné, Serra Leoa e Libéria. Esta porção do continente conforma uma área cultural com atributos distintivos de outras partes da África subsaariana. Trata-se de uma região cujo núcleo é a floresta costeira e cujos limites norte e leste são, respectivamente, o Sahel e as savanas ralas da região histórica conhecida como Sudão ocidental. Nela vivem dezenas de povos que falam línguas pertencentes a três diferentes famílias do tronco Níger-Congo: atlântico ocidental, kwa e mande. Esses povos são majoritariamente agricultores, apesar de haver alguma pastorícia nos limites norte da região. Diferentemente dos agricultores de outras partes de África, temos aqui uma agricultura altamente eficiente, produtora de excedentes usados numa rede de troca intersocietária que ligava, até o século XV, três grandes zonas ecológicas: o Sahel, a zona de savana e a de floresta. A partir de então, vai ligar também todas essas regiões ao Novo Mundo e à Europa. A existência desta exuberante rede de troca possibilitou o desenvolvimento de mercados fixos, o uso da moeda em várias formas e o surgimento de especialistas (ferreiros, bardos, trabalhadores em couro e madeira etc.).⁹

Além do comércio, um longo movimento migratório foi responsável pelo perfil geral da área. Trata-se, na realidade, de várias levas de deslocamentos de povos da família linguística mande que, entre os séculos X e XV, deixaram seus chãos natais no interior do continente rumo à costa. Primeiro, pararam e se consolidaram na zona da savana, interagindo de modo simbiótico com parte da população autóctone e deslocando o restante para a floresta e os manguezais da costa. Como parte de seu *kit* cultural, trouxeram o conhecimento do cultivo de cereais, como o arroz e o sorgo, a fundição do ferro, o plantio do algodão e sua tecelagem. Na savana ergueram reinos dinásticos de grande porte. Essas unidades políticas articulavam, por meio de uma estrutura de dominação patrimonialista e da ideologia da dependência, uma extensa rede de clientes composta pelas unidades menores, que sempre aspiravam um dia poder ser, elas mesmas, as sedes do poder (cf. D'Azevedo, 1962; Horton, 1985; Brooks, 1993). Este padrão de organização se caracteriza por grande instabilidade em todos os níveis das unidades políticas (local, regional e nacional) e ainda prevalece no cotidiano atual (Richards, 1996; Murphy, 2010).

Num segundo momento, as populações da família linguística mande entraram na floresta e passaram a se relacionar com os povos locais. Para lá também levaram os mercados e o uso de instrumentos de metal, o que trouxe mais eficiência ao cultivo dos produtos da floresta, como as diversas raízes para a alimentação, e a noz de cola e o índigo, que tinham elevada demanda na zona de savana e no Sahel. As unidades políticas que ali surgiram eram mais ou menos tributárias dos reinos dinásticos do interior, em geral operando com muita autonomia. Eram pequenos reinos autônomos, muitas vezes restritos a uma única aldeia, ou uma federação muito frouxa de chefaturas unidas por conquistas e por alianças matrimoniais entre as linhagens governantes.

Na zona de floresta a descendência também não operava como o grande princípio estruturador da organização social. A simbiose entre os povos mande, fortemente patrilineares, e os povos autóctones costeiros, marcadamente matrilineares, deu à luz sociedades com um forte viés bilateral, nas quais a organização linhageira (mesmo entre os grupos governantes) não era forte o bastante para englobar o político, como acontece em outros lugares de África. Nesse cenário, a autoridade política era fraca e instável, o parentesco tinha pouco poder estruturante, os grupos ou conjuntos etários faziam pouco mais do que organizar o trabalho coletivo em larga escala, ao contrário do que acontece na África meridional e oriental onde eles têm tido importante papel na estrutura social. Aqui, a principal instituição que regulava (e ainda regula) o exercício da autoridade, contrabalançando as tendências individualizantes e seculares dos *warlords* que surgiam e ainda surgem dos processos de conquista e migração, e que contribuía para manter um nível precário de estabilidade social, de ordem moral e de equilíbrio político eram as sociedades de iniciação, das quais o Poro e o Sande são os exemplos mais conhecidos (cf. Little, 1951, 1965/1966, sobre o Poro, e MacCormack, 1979, sobre o Sande).

Paradoxalmente, pelo exposto acima, o que confere unidade cultural à Alta Costa da Guiné é a diversidade de povos a viverem em relativa simbiose, num constante mas instável processo de mistura em que gente, valores, bens, ideias, signos e coisas estão em fluxo. Encontros intersocietários regulares, incluindo os encontros com três impérios europeus a partir do século XV, enquadrados por narrativas de alianças matrimoniais e comerciais fundadas num princípio de reciprocidade conhecido como *landlord-stranger* e na exogamia extremada, fazem dessa área um lugar de mistura ou, como prefiro, de criouliização.¹⁰ Os casos mais conhecidos são as sociedades crioulas de Cabo Verde, da Guiné-Bissau, de Freetown, na Serra Leoa (Porter, 1963; Spitzer, 1974; Cohen, 1981; Wyse, 1991) e da Libéria (Ellis, 1999). Mas há ainda casos menos estudados, como o dos akus da Gâmbia e dos *créoles* ou *originaires* das comunas senegalesas de Saint-Louis, Gorée, Dacar e Rufisque (cf. Johnson Jr, 1972; Conklin, 1997; Diouf, 1999; Sackur, 1999). Todos eles são produtos dos encontros de representantes de três impérios coloniais europeus com as sociedades indígenas locais, já em si muito criouliizadas. Mas houve certamente processos de criouliização que não envolveram agentes europeus, sendo paradigmático o caso da expansão mande.

Todos esses atributos que mencionei fornecem ao pesquisador uma miríade de tópicos para o estudo. Muitos já foram explorados, outros, mal tocados. Mas de um modo ou de outro, creio que o estudo de qualquer tópico tendo a Alta Costa da Guiné como cenário requer um pano de fundo comparativo cujo foco é a própria diversidade no interior da área. Alguns exemplos: o aprendiz de antropólogo brasileiro pode ficar fascinado com o carnaval de Bissau, pois este atrai

uma multidão aos desfiles dos grupos carnavalescos, cujos membros portam elaboradas fantasias e máscaras que o antropólogo inadvertidamente chamaria de alegorias. A tentação imediata, e portadora de sentido, seria referir o complexo evento ao carnaval brasileiro e, quem sabe, de passagem ao de São Vicente que, como sabemos pela música, é um “brasilinho”.

No entanto, se fizermos apenas este movimento comparativo, perderemos um substancial naco de significação do carnaval guineense. Deixaremos de ver que suas formas organizativas, sua estética e suas mensagens têm mais a ver com as *odelays* (também conhecidas como *devil societies*) de Freetown e com as mascaradas *kankurang* da Casamansa e da Gâmbia do que com as formas momescas do lado de cá do oceano.¹¹ Além disto, noto que quase todos os grupos carnavalescos de Bissau estão associados a uma *manjuandadi*, que é uma instituição crioula de autoajuda e de sociabilidade muito mais próxima dos conjuntos etários das sociedades tradicionais do que de uma escola de samba carioca (Trajano Filho, 2010b). O nosso aprendiz de antropólogo estará então muito mais bem apetrechado se conhecer o ecúmeno cultural da Alta Costa da Guiné e a literatura que dele trata do que se estiver somente informado dos (bons) estudos antropológicos sobre os carnavais daqui.

O caso contrário também se dá, e mostra a nossa vantagem comparativa. Alguns anos atrás, no âmbito de um grupo de pesquisa do qual faço parte, convivi com um pesquisador da Serra Leoa interessado nas *devil societies* crioulas de Freetown. Ele era um bom conhecedor da literatura africana sobre este tipo de organização. Então, tratou logo de relacioná-las à maçonaria da elite Krio, aos agrupamentos urbanos inspirados nas sociedades secretas Poro e Sande e às próprias atividades dessas sociedades no mato. Sua capacidade comparativa e seu conhecimento etnográfico das mascaradas senegalesas já não eram tão grandes e, por isto, o material *kankurang* foi-lhe de pouca ajuda. Já as formas associativas crioulas, como as *manjuandadis* guineenses e as *tabancas* cabo-verdianas, lhe seriam praticamente desconhecidas, não fosse o acaso de ele participar comigo de um mesmo grupo de pesquisa e assim conhecer o meu trabalho sobre essas instituições crioulas. Na ocasião, pude ainda brindá-lo com uma pitada do carnaval brasileiro, o que tornou a sua comparação mais criativa.

Outro exemplo breve. Antes de remeter a instabilidade política guineense ao colonialismo português com seu *ethos* assimilacionista e, por consequência, a Cabo Verde, Angola ou Moçambique, é importante referi-la também, e primeiramente, ao que acontece na Serra Leoa, na Libéria ou nas vizinhas repúblicas da Guiné e do Senegal: à natureza da crioulação na Guiné-Bissau e sua diferença em relação ao que ocorreu com os krios de Freetown e com os *créoles* de Dacar, à especificidade do patrimonialismo local associado à ausência ali do Poro e do Sande, entre outras coisas. E assim, nós, antropólogos brasileiros, com

uma potencial maior familiaridade com os PALOPs, lugares menos conhecidos do jardim antropológico, estamos numa grande vantagem comparativa relativa aos colegas franceses e ingleses. Nós mesmos somos herdeiros de processos de criouliização cultural e nossa antropologia tem sido produzida na famosa câmara de decantação da periferia, que tem muito de crioula ou de antropofágica.

Estes fatores podem nos oferecer um ponto de partida criativo e estratégico desde que nos libertemos da prisão representada pela “África portuguesa” que, por sua vez, nos amarra ao Brasil. Este tipo de perspectiva nos possibilitaria realizar comparações criativas entre diferentes fenômenos socioculturais em contextos africanos variados. Trazer para a análise dos casos africanos a perspectiva antropológica aqui desenvolvida para tratar de assuntos brasileiros, sem a obsessão que denunciei, sem o nosso localismo autossuficiente, e com uma sólida formação africanista geral, que vai muito além dos PALOPS, poderia bem representar um atributo a caracterizar e a distinguir a nossa Antropologia da África de outras, de outros lugares.

Se atualmente ainda predominam as pesquisas nos antigos países de colonização portuguesa, observa-se um incipiente alargamento das áreas de estudo. A África do Sul tem sido o destino preferido, mas há gente realizando investigações em Benin, Mali, Uganda, Namíbia e Gana, para não mencionar meu trabalho comparativo na Alta Costa da Guiné. As travessias feitas neste volume atestam este quadro, tanto ao indicar a centralidade dos PALOPs quanto ao mostrar um pouco da expansão geográfica das áreas de pesquisa e o interesse crescente na investigação comparativa.

Plano do livro

Quatro são as partes que compõem este volume. A primeira, “Panorâmica continental: a cooperação e a história da África”, tem uma natureza geral e, de certo modo, uma abrangência continental. O texto de Diego Ferreira Marques e Marta Rosa Jardim tematiza a própria ideia de África no contexto dos estudos africanos em geral e na História da África em particular. Trata-se de uma reflexão relevante no momento de consolidação deste campo de estudos no Brasil, especialmente depois da promulgação da Lei nº 10.639 de 2003, que tornou obrigatório o ensino de conteúdos relativos à história e à cultura afro-brasileiras no currículo escolar. Em seguida, Claudio Furtado focaliza o conceito de cooperação para o desenvolvimento, revelando as suas ambiguidades e ambivalências, e argumentando em favor de um novo paradigma em que o conceito opere efetivamente no quadro da dádiva e suas três obrigações: dar receber e retribuir.

A segunda parte – “Biografias culturais” – é composta por textos que examinam os aspectos antropológicamente interessantes de quatro homens peculiares. Talvez de modo menos radical do que as vidas em entremeio analisadas por Spitzer (1989), todas as biografias analisadas nesta seção foram marcadas por uma travessia transformadora. O belo texto de Livio Sansone examina a passagem de Eduardo Mondlane, o primeiro líder da Frelimo, pelos Estados Unidos, dando especial destaque às suas relações com o grande antropólogo africanista Melville Herkovits. A seguir, Lorenzo Macagno examina a travessia do protonacionalista moçambicano Kamba Simango, com particular realce para a correspondência entre ele e o fundador da antropologia cultural americana – Franz Boas. Antonio Evaldo Almeida Barros também olha para um nacionalista *avant la lettre*, no caso, o sul-africano John Langalibalele Mufukusela Dube. Trata-se de um sujeito histórico marcado pela ambiguidade inerente ao mundo colonial: um dos fundadores do Congresso Nacional Africano, mais tarde visto como um apoiador do *apartheid* e, recentemente, recuperado como o inteligente articulador da ideia de uma África do Sul multiétnica e multicultural. Por fim, o último texto da seção – de Antonio Motta – lida com uma travessia oposta, da França para a África. O sujeito desta travessia é o fabuloso autor de *A África Fantasma*, Michel Leiris, e um dos primeiros africanistas franceses saídos dos seminários de Marcel Mauss.

A terceira seção é unificada por um nexos espacial – o da “África austral”. São quatro textos voltados para a porção meridional do continente. Um texto sobre Moçambique, um segundo sobre os hereros da Namíbia e dois sobre a África do Sul contemporânea. Omar Ribeiro Thomaz nos relata estórias por ele ouvidas de anciãos moçambicanos sobre o passado colonial, no qual os dilemas entre viver o trabalho forçado na colônia portuguesa ou trabalhar nas minas da África do Sul são narrados com uma certa, mas dolorosa, graça. Em meio a essas estórias, flutua com destaque a instituição do *lobolo*. Josué Tomasini Castro aborda o princípio de senioridade em comunidades ovaherero da Namíbia, dando especial atenção aos conflitos sucessórios entre os líderes da patrilinearidade de Kambazembi desde a morte de seu primeiro “pai”, em 1903, até o estabelecimento de Uakutjo Kambazembi, em 2008, como o “chefe” da Casa Real de Kambazembi, uma das sete Autoridades Tradicionais ovaherero atualmente reconhecidas pelo governo namibiano. Laura Moutinho trata das controvérsias morais e das tensões religiosas na África do Sul contemporânea. Sua preciosa análise das ações do Movimento de Regeneração Moral nos revela um quadro complexo em que interagem memórias de dores e sofrimentos e um futuro incerto. Mantendo a África do Sul como cenário, Juliana Braz Dias produz um sensível texto em que esmiuça as transmutações de gêneros da cultura popular. Destacando os desafios que os jovens sul-africanos põem às categorias bem estabelecidas de gêneros de cultura popular por meio de suas performances, Juliana mostra como estas atu-

ações fazem surgir novas categorias que cortam as tradicionais fronteiras entre a música, a dança, a literatura oral e as artes plásticas. Indo além da cultura popular, a autora sugere que tais processos criativos iluminam também o nosso entendimento sobre a dinâmica de outros sistemas classificatórios na África do Sul – incluindo transformações nas formas como as pessoas são classificadas.

“Cabo Verde” é o nexo da última seção do livro. Nela, Andréa Lobo analisa os modos de atuação das *rabidantes* cabo-verdianas pelo mundo. Mais uma vez tendo a travessia como um mote, a autora focaliza os deslocamentos destas mulheres de Santiago por várias partes do mundo, com especial destaque para o Brasil, e dá a conhecer com grande finura como esses seres em fluxo dão sentido e atribuem valores a objetos e relacionamentos que estabelecem nos seus deslocamentos transnacionais. A última travessia examinada é a dos coloridos pedaços de panos – as bandeiras – que chegam de variadas procedências como prendas dos emigrados cabo-verdianos para os parentes, vizinhos e amigos que ficam na terra. Eu tomo as bandeiras no contexto dos cortejos das tabancas para mostrar como estes poderosos símbolos de pertencimento pátrio se transmutam em puras cores a evocar a modernidade e a força da vida dos camponeses de Santiago. Para isto, faço uso extensivo de uma perspectiva comparada que olha para as bandeiras em outros contextos etnográficos africanos.

Para concluir, devo afirmar que sou otimista quanto à consolidação da Antropologia da África como um campo de estudos reconhecido na antropologia brasileira. Temos hoje mais recursos à disposição dos pesquisadores que queiram viajar e viver em África, há uma cultura acadêmica que fomenta uma prática de pesquisa mais ambiciosa, há uma expansão da pesquisa feita fora de nossas fronteiras em geral. Por fim, há uma disposição difusa para ampliar as redes dos parceiros de diálogo, em especial com os nossos colegas africanos e com parceiros oriundos de outras comunidades antropológicas nacionais onde os estudos africanos também são emergentes. Além disso, o lento, mas crescente, interesse de antropólogos brasileiros por uma África onde não se fala o português, como atestam alguns textos deste livro, é sugestivo desta tendência.

Notas:

1. Um quinto volume, organizado por Antonio Motta, está previsto para sair em junho de 2013. Ele reúne as principais contribuições apresentadas no seminário “África fora de casa”, ocorrido em 2011 na cidade do Recife.
2. Ver, entre outros trabalhos, Guran (2000), Macagno (2006) Knorr & Trajano Filho

(2010) e Lobo (2012).

3. Ver as várias expressões crioulas acerca do intelecto e dos sentimentos em Montenegro (2002).

4. Um dos autores, Claudio Furtado, não tem a antropologia como identidade disciplinar, mas sua abordagem aos fenômenos cabo-verdianos tem um claro viés antropológico, no sentido de sempre buscar pelo modo local de enquadrar e perceber os fenômenos.

5. Até hoje me recuso a tomar essas pílulas e isto é objeto de polêmicas discussões com meu grupo de pesquisa sobre a *Upper Guinea Coast* baseado numa instituição estrangeira. E não se trata da polêmica científica em torno das vantagens ou desvantagens dessa profilaxia. As disputas, na realidade, são muito pragmáticas, como, por exemplo, saber se, em caso de doença grave e evacuação médica do país, o seguro de saúde cobriria segurados que não tomam as versões modernas da cloroquina.

6. Fry (2004:233-235) apresenta informações detalhadas sobre a circulação internacional dos antropólogos brasileiros, os estudantes estrangeiros que faziam seus cursos de pós-graduação no Brasil e os pesquisadores visitantes nos programas de pós-graduação do país entre 1996 e 2001.

7. Uma exceção é o Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo, que desde 1978 publica a revista *África*, cuja periodicidade, no entanto, tem sido muito irregular.

8. Não sou o único a pensar assim. Meu colega Omar R. Thomaz (2011) também parece ir na mesma direção.

9. Sobre as trocas intersocietárias a ligar zonas ecológicas diferentes, ver Brooks (1993, 2003). Sobre esses especialistas, que a literatura francesa conhece como *les gens de caste*, ver Tamari (1991, 1995) e MacNaughton (1993).

10. Ver Dorjahn & Fyfe (1962); Brooks (1993); Mark (2002); Mark & Horta (2011) e Trajano Filho (2010a) sobre este padrão de reciprocidade e as resultantes misturas culturais.

11. Sobre as primeiras, ver King (2012); sobre as segundas, de Jong (2007).

Referências bibliográficas

- BATES, R.H., MUDIMBE, V.Y. & O'BARR, J. 1993. "Introduction". In: ____ (eds.). *Africa and the Disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BRAZ DIAS, J. 2011. "Cape Verde and Brazil: musical connections". *Vibrant (Virtual Brazilian Anthropology)*, 8 (1):95-116.
- _____. 2011a. "Popular Music in Cape Verde: Resistance or Conciliation?". In: Toyin Falola & Tyler Fleming (eds.). *Music, Performance and African Identities*. Nova York: Routledge.
- BRAZ DIAS, J. & LOBO, A.S. (orgs.). 2012. *África em Movimento*. Brasília: ABA Publicações.
- BROOKS, G. E. 1993. *Landlords & Strangers: ecology, society and trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press.
- _____. 2003. *Eurafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Athens: Ohio University Press.
- COELHO, R. 1949. "The significance of the couvade among the black Caribs". *Man*, 49:51-53.
- COHEN, A. 1981. *The Politics of Elite Culture: explorations in the dramaturgy of power in a modern African society*. Berkeley: University of California Press.
- CONKLIN, A. 1997. *A Mission to Civilize: the republican idea of empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- D'AZEVEDO, W.L. 1962. "Some historical problems in the delineation of a Central West Atlantic region". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 96 (2):512-538.
- DE JONG, F. 2007. *Masquerades of Modernity: Power and Secrecy in Casamance, Senegal*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DIOUF, M. 1999. "The French colonial policy of assimilation and the civility of the *Originaires* of the four Communes (Senegal): a nineteenth century globalization project". In: B. Meyer & P. Geschiere (eds.). *Globalization and Identity: dialectics of flow and closure*. Oxford: Blackwell Publishers.
- DORJAHN, V.R. & FYFE, C. 1962. "Landlord and Stranger: change in tenancy relations in Sierra Leone". *Journal of African History*, 3 (3):391-397.
- ELLIS, S. 1999. *The Mask of Anarchy: the destruction of Liberia and the religious dimension of an African civil war*. London: Hurst.

- FABIAN, J. 2000. *Out of our Minds: reason and madness in the exploration of Central Africa*. Berkeley: University of California Press.
- FRY, P. 1976. *Spirits of Protest: spirit-mediums and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*. Cambridge: Cambridge University Press
- _____. 2004. “Internacionalização da disciplina”. In: Wilson Trajano Filho & G.L. Ribeiro (orgs.). *O campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ContraCapa Editora.
- GURAN, M. 2000. *Agudás: os brasileiros de Benin*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- HERSKOVITS, Melville J. 1924. “A Preliminary Consideration of the Culture Areas of Africa”. *American Anthropologist*, 26 (1):50-63.
- _____. 1962. *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Vintage Books.
- HORTON, R. 1985. “Stateless societies in the history of West Africa”. In: J.F. Ade Ajayi & M. Crowder (eds.). *History of West Africa*. Vol. 1. London: Longman.
- JOHNSON Jr., G. W. 1972. “The Senegalese urban elite, 1900-1945”. In: P.D. Curtin (ed.). *Africa and the West: intellectual responses to European culture*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- KING, N. 2012. *Contested Spaces in Post-War Society: the “Devil Business” in Freetown, Sierra Leone*. PhD dissertation, Martin-Luther Universität.
- KNORR, J. & TRAJANO FILHO, W. 2010. *The Powerful Presence of the Past: integration and conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill Publishers.
- LITTLE, K. 1951. *The Mende of Sierra Leone*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____. 1965. “The Political Function of the Poro”, part I. *Africa*, 35 (4):349-365;
- _____. 1966. The Political Function of the Poro, part II. *África*, 36 (1):62-72.
- LOBO, A.S. 2011. “‘Making families’: child mobility and familiar organization in Cape Verde”. *Vibrant (Virtual Brazilian Anthropology)*, 8 (2):197-219.
- _____. 2012. *Tão Longe Tão Perto: famílias e “movimentos” na ilha da Boa Vista de Cabo Verde*. Praia: Edições Uni-CV.
- MACAGNO, L. 2006. *Outros Muçulmanos: Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- MACCORMACK, C.P. 1979. “Sande: The Public Face of a Secret Society”. In: Bennetta Jules-Rosette (ed.). *The New Religions of Africa*. Norwood, New Jersey: Ablex.

- MACNAUGHTON, P.R. 1993. *The Mande Blacksmiths: knowledge, power, and art in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MARK, P. 2002. *Portuguese Style and Luso-African Identity: precolonial Senegambia, sixteenth-nineteenth centuries*. Bloomington: Indiana University Press.
- MARK, P. & HORTA, J.S. 2011. *The Forgotten Diaspora: Jewish communities in West Africa and the making of the Atlantic world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MONTENEGRO, T. 2002. *Kriol Tén: termos e expressões*. Bissau: Kusimon Editora.
- MOORE, S.F. 1993. "Changing Perspectives on a Changing Africa: the work of Anthropology". In: R.H. Bates, V.Y. Mudimbe & J. O'Barr (eds.). *Africa and the Disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MUNANGA, K. 1986. *Os Basanga de Shaba: um grupo étnico do Zaire*. São Paulo: FFLCH / USP.
- MURPHY, W.P. 2012. "Patrimonial logic of centrifugal forces in the political history of the Upper Guinea Coast". In: J. Knorr & W. Trajano Filho (eds.). *The Powerful Presence of the Past: integration and conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill Publishers.
- NOGUEIRA, O. 1954. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas*, v.1:409-434.
- PORTER, A. T. 1963. *Creoledom: a study of the development of Freetown society*. Oxford: Oxford University Press.
- RAMOS, A. 2010. "Revisitando a Etnologia Brasileira". In: L.F. Duarte (org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo: Discurso Editorial / Barcarolla.
- RICHARDS, P. 1996. *Fighting for the Rain Forest: war, youth and resources in Sierra Leone*. Oxford: International African Institute.
- SACKUR, K.A. 1999. *The Development of Creole Society and Culture in Saint-Louis and Gorée, 1719-1817*. PhD dissertation, University of London.
- SANSONE, L. (org.). 2012. *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDFBA / ABA Publicações.
- SERRANO, C.M. 1983. *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: antropologia política de um reino africano*. São Paulo: FFLCH / USP.

- SPITZER, L. 1974. *The Creoles of Sierra Leone: responses to colonialism, 1870-1945*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. 1989. *Lives in Between: assimilation and marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAMARI, T. 1991. "The Development of Caste Systems in West Africa". *Journal of African History*, 32:221-250.
- _____. 1995. "Linguistic Evidence for the History of West African Castes". In: D.C. Conrad & B.E. Frank (eds.). *Status and Identity in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- THOMAZ, O.R. 2011. "Sentidos da internacionalização na antropologia brasileira". In: G.L. Ribeiro, A.M. Fernandes, C.B. Martins & W. Trajano Filho (orgs.). *As Ciências Sociais no Mundo Contemporâneo*. Brasília: Letras Livres / Edunb.
- TRAJANO FILHO, W. & MARTINS, C.B. 2004. "Introdução". In: W. Trajano Filho & G.L. Ribeiro (orgs.). *O campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ContraCapa Editora.
- TRAJANO FILHO, W. 2010a. "The Creole idea of Nation and its predicaments: the case of Guinea-Bissau". In: J. Knorr & W. Trajano Filho (eds.). *The Powerful Presence of the Past: integration and conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill Publishers.
- _____. 2010b. "Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas *manjuandadis* da Guiné-Bissau". In: W. Trajano Filho (org.). *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia/ ABA.
- _____. (org.). 2010c. *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia / ABA Publicações.
- _____. 2011. "Goffman en Afrique: les cortèges des *tabancas* et le cadres de l'expérience". *Cahiers d'Études Africaine*, 201:193-236.
- _____. 2012. "A África e o movimento: reflexões sobre os usos e abusos dos fluxos". In: J. B. Dias & A.S. Lobo (orgs.). *África em Movimento*. Brasília: Letras Livres.
- VELHO, G. 1995. "Introdução: o próximo e o distante". In: ____ (org.). *Quatro Viagens: antropólogos brasileiros no exterior. Comunicações do PPGAS*, n. 6.
- WYSE, A. 1991. *The Krio of Sierra Leone: an interpretive history*. Washington: Howard University Press.

I

PANORÂMICA CONTINENTAL: A COOPERAÇÃO E A HISTÓRIA DA ÁFRICA

O que é isto: “a África e sua História”?

*Diego Ferreira Marques
Marta D. da Rosa Jardim*

If there are connections everywhere, why do we persist in turning dynamic, interconnected phenomena into static, disconnected things?
(Eric R. Wolf. *Europe and the people without history*, 1982)

“Cores, nomes...”

Na segunda reunião internacional da História da África no Brasil, em 1996, ao examinar “Os estudos de História da África e sua importância no Brasil”, Alberto Costa e Silva considerou criticamente a posição de um historiador de Oxford, Hugh Trevor-Hoper, que afirmara, em 1963, “não haver uma história da África subsahariana, mas tão somente uma história dos europeus no continente” (Silva, 1996:13). Este tipo de asserção foi outrora tão frequente e a sua história, no terreno de um certo Ocidente constituído nas margens do Atlântico Norte, de tão longa duração, que outros historiadores constantemente lançam mão deste mesmo depoimento e de uns quantos análogos, inserindo-o em uma larga tradição que vai da *Historíai* (c. séc. V a.C.), de Heródoto, à *Introdução à filosofia da História* (1830), de Hegel, pela qual se revelaria a miopia de um pensamento europeu (e, posteriormente, euro-americano), que persistentemente recusava à África uma noção de História. É evidente que convém ter em vista que, ao longo desse percurso, os vários discursos que mobilizaram essa recusa supunham diferentes noções de África e mesmo do que fosse a História. Uma boa forma de demonstrar sucintamente esses diferentes significados é remontar ao signo, pensar a história do próprio nome, *África*, a fim de nos perguntarmos, como V. Y. Mudimbe, “que tipo de histórias deveríamos contar”, em face de um objeto que está em perene (re)invenção (Mudimbe, 1988).

África não é um termo que nomeie, desde sempre, esse lugar geográfico, hipoteticamente a-histórico, que por si só tenha sempre estado entre aqueles limites popularizados pela cartografia, hoje com seus quase 60 países independentes. Ao contrário, poderíamos pensar, com Appiah, em uma África como uma forma particular de experiência histórica, recusando uma essência africana suposta e sustentando que, se há unidade possível na África, ela se configura a partir de quatro elementos, quais sejam: “(i) sua história colonial recente; (ii) uma multiplicidade de variadas tradições locais [...]; (iii) [a presença de] uma língua estrangeira cuja cultura metropolitana tradicionalmente definiu os nativos como inferiores, por sua raça; e (iv) uma cultura literária basicamente em processo de formação” (Cf. Appiah, 1997:116). Tal atitude considera que a compreensão do que se pode chamar de África não tem como supor “um reino dos fins que não conheceria senão as leis de concorrência pura e perfeita das ideias, infalivelmente recortada pela força intrínseca da ideia verdadeira” (Bourdieu, 1983:123). O conjunto do continente e o continente como um conjunto nomeado África é o produto de uma série de interações que acionaram tal processo de identificação-nomeação. Do mesmo modo, aqueles que o habitam contemporaneamente só passaram a se reconhecer como habitantes da África, portanto, africanos, como resultado dessas complexas relações. E ainda hoje o qualificativo africano serve, a alguns, apenas como uma caricatura útil.

Antes da era moderna, muçulmanos e gregos utilizaram os termos *Azania*, *Sudan*, *Ifriquia* e mesmo *África* para as diferentes porções da atual África com as quais estiveram em relação. Em 1687, os mapas que acompanham a edição da *Istorica descrizione de' tre' Regni Congo, Matamba et Angola*, do frade italiano Giovanni Cavazzi da Montecuccolo, registram a expressão *Etiopia inferiore occidentale*, sugerindo o uso do termo *Etiopia* como hiperônimo para toda a África subsahariana. Durante boa parte do século XV, os portugueses chamaram tudo o que se supunha existir na costa ocidental de *Guiné*. E apenas desde que os portugueses conseguiram fazer a travessia do Cabo, no extremo sul do continente, uma noção de toda a sua costa (e somente da costa) foi reconhecida pelos países que se envolveram na circunavegação, expansão marítima e tráfico de escravos.

De forma geral, foi somente em meados do século XIX, com os movimentos da chamada partilha e com a interiorização dos contatos transcontinentais, envolvendo uma miríade de agentes, exploradores comerciais, missionários, geógrafos, homens de Estado e, por fim, antropólogos, que se pôde dizer que esse conjunto continental passou a ser reconhecido, em escala e expressão mais ou menos global, como África; pelo menos, da ótica daqueles que então se concebiam como europeus. Inspirados pela ideologia da emancipação (nos seus vários matizes oitocentistas, do abolicionismo à retórica da pacificação e da missão civilizatória, o tristemente célebre *white man's burden*), os governos europeus apro-

priaram-se de terras e recursos dos considerados não civilizados e, até o final do XIX, três séculos depois do início da relação escravista que modernizou a sociedade europeia, as dinâmicas do contato colonial estariam acopladas às dinâmicas locais, redefinindo os interstícios internos do território do continente e redesenhando, por fim, “a fronteira africana”, para dizer com Kopytoff (1987).

Entretanto, nessa altura, a unidade nomeada África ainda não era reconhecida como tal por uma grande parcela dos sujeitos que viviam “lá dentro”, entre as margens que a comprimem. E esse foi o quadro geral, pelo menos até a emergência dos pan-africanismos nacionalistas, já no século XX. Comentando e destacando as diferenças entre as visões daqueles que viveram a experiência do domínio europeu nas sociedades coloniais e as daqueles que assumiram uma identidade africana hifenizada (afro-) na diáspora – fossem eles estudantes africanos na França ou na Inglaterra ou descendentes de africanos no Novo Mundo – Appiah sugere que a raça foi um princípio organizador central nesse trajeto pelo qual a história da identificação-nomeação de África se encontrou com o processo de formação de uma base solidária, uma “fraternidade horizontal” (Anderson, 1989), no seio do pan-africanismo dominante. A ideia da unidade africana, baseada não em experiências políticas de fato semelhantes, nem em uma noção de ambiente ecológico circunvizinho, foi estruturada em torno de uma identidade racializada, tomada por natural.

Segundo Appiah, o discurso predominante no pan-africanismo do pós-Guerra tomou “por verdadeiro [...] que esse sentimento comum estava ligado à sua africanidade compartilhada e, em sua maioria, aceit[ou] a visão europeia de que isso significava sua raça comum” (Appiah, 1997:28). Assim, a consolidação da transmutação da ideia de raça, precedente à Segunda Guerra Mundial, a partir de então compreendida nos termos de uma solidariedade supranacional entre os “negros africanos”, associou-se a um renovado processo de territorialização; ao lado de uma identidade natural, haveria a terra natural dos africanos; de sorte que, tal como os anglo-saxões podem ser pensados como o povo da Inglaterra, os africanos deveriam ser tomados como o povo da África. Africano e África passaram a ser tratados como categorias dotadas de uma materialidade a-histórica, e essa unidade começou a ser exibida como um traço inquestionável nas representações do planisfério.

Essas considerações do pan-africanismo dominante que estão um pouco por toda a parte – nos discursos acadêmicos, em atitudes ideológicas e movimentações políticas transnacionais, além de um surgimento esporádico nos meios de comunicação ou nos produtos da chamada cultura de massas contemporânea – aparentemente poderiam ser pensadas como justa correção em face dos anos em que, sob o peso do racismo e do racialismo, se processou um apagamento dos sujeitos e dos espaços hoje identificados e autoidentificados como africanos.

No entanto, o problema é que esse desejo de revisão é comumente ultrapassado pela essencialização a-histórica da noção mesma de África e de africanos, negligenciando, sobretudo, a historicidade das bases raciais pelas quais se conceberam essas supostas unidades denominacionais. Este é um fato tanto mais grave porque se está lidando com uma história da África e dos africanos que remete a contextos em que a validação de noções essencializadas de identidade e diferença tem tido uma carreira de todo nefasta, principalmente no último século – de que são exemplos tanto os regimes coloniais de segregação, com o seu anticampeão local, o *Apartheid* sul-africano, até episódios desgraçadamente notórios, como a expulsão de 40 mil pessoas classificadas como indianas de Uganda, em 1972, durante o governo de Idi Amim Dadá, ou o genocídio tutsi de Ruanda, em 1994, em um processo de enfrentamento em que discursos sobre a maior ou a menor legitimidade negra e africana de hutus e tutsis foram parcela importante do envenenamento geral da situação.

No que concerne às tentativas de sistematizar uma História de África, os descompassos não são substancialmente menos complexos do que esses que transcorrem entre a aceitação de identidades essencializadas e a sua projeção sobre a realidade estática, em 2-D, das representações cartográficas. Por um lado, a visão de que a História tratava fundamentalmente de sociedades ditas complexas, segundo a qual ela repeliria sociedades como as de África, foi sendo suplantada, nas últimas décadas, na medida em que as reflexões sobre a integração dos espaços africanos e de outros, desse sul global, em um sistema-mundo contribuiu para a dissolução de uma História Mundial. Todavia, nem sempre essa mudança de conteúdo foi acompanhada em escala por uma transformação de ferramentas e instrumentos conceituais; em boa medida, como sugere Steven Feierman, categorias da análise histórica desenhadas em função da história europeia continuaram sendo perseguidas pelos historiadores, ainda bastante afeitos à mesma “constelação familiar de reis, nobres, igrejas e mercadores” (1993:179). Por conseguinte, uma análise assentada sobre essas categorias, ao definir um quadro de normalidade, persiste em apresentar espaços não europeus como desordenados ou anormais, tal como se vê nos debates que recorrentemente nos falam da fraqueza ou da debilidade das instituições africanas (Cf. Mudimbe, 1988:191-192).

Mesmo ferramentas de análise aparentemente menos circunscritas, tais como o dinheiro, o mercado, as mercadorias (peças-chave da história de conexões entre os vários cenários que deveriam compor a ideia de um sistema mundial), precisam ser pensadas fora de um escopo de referências de viés universalizante. Como demonstraram Appadurai e Kopytoff, por exemplo, os objetos adquirem um *status* de mercadoria por caminhos culturalmente específicos. O mesmo se aplicando ao dinheiro, tal como sugere Hutchinson, ao analisar a monetarização da economia do gado entre os nuer, a fim de defender que o

dinheiro não é universalmente fluido e que, portanto, não se pode prever como será conceituado e incorporado em diferentes culturas (Appadurai, 1986; Kopytoff, 1986; Hutchinson, 1996).

Poder-se-ia levantar aqui uma série de outros desafios à sistematização de problemas de pesquisa tematizando a África e sua história.¹ De fato há hoje uma farta bibliografia que discute tanto o histórico de recusa intelectual da História da África, quanto a constituição da nomeação do continente compreendido como um conjunto a-histórico, com a sua conseqüente dispersão sob fórmulas por vezes homogeneizadoras, ou antes, redutoras, em uma imaginário transnacional em que África equivale positivamente a uma unidade (Cf. Miller, 1986). Entretanto, interessa-nos, neste texto, tendo em conta a recusa de tais noções, pensar em alguns dos desafios enfrentados na pesquisa e na produção de conhecimento sobre esta temática nas universidades brasileiras e propor uma reflexão que tematiza as diferentes posições construídas-disputadas neste campo intelectual.

... & nessa “outra banda da Terra”

Partimos, pois, da consideração de que é preciso recusar uma noção essencializada de África e sua história para então propor reflexões que possam contribuir no debate com pesquisadores que, como nós, têm participado do que poderíamos caracterizar, parodiando os termos de Jack Goody (1995), como o “momento expansivo” da formação de um campo de estudos africanos no Brasil (por vezes, temerariamente definido). Essas reflexões levam em conta a participação da temática africana na constituição do pensamento social brasileiro, mas focam nos recentes desafios trazidos – e que, ao mesmo tempo, constituem a expansão – ao campo de interesse sobre esta temática nas universidades brasileiras.

É bem assente que a formação do pensamento social brasileiro (especialmente, de certas áreas, como a reflexão antropológica) teve nos problemas ou nas temáticas africanas um de seus pilares constitutivos. Ao mesmo tempo em que se afirmavam como partes da questão nacional, essas temáticas foram um dos vieses pelos quais o Brasil esteve presente, em variados graus, desde a incipiência à centralidade, em um “teatro do mundo”, intelectualmente falando; fosse como o fulcro pelo qual certas “ideias fora do lugar” (Schwarz, 1977) penetraram nossos debates (casos do pensamento eugenista ou do racismo científico, a partir do século XIX), fosse, posteriormente, como o espaço em que a reflexão sobre o afro, em um Brasil afro-brasileiro, constituiu o país como cenário idealmente privilegiado para a comparação no que concernia aos dilemas de sociedades ditas multiétnicas ou multirraciais.

Para além dessa presença difusa do pensamento social brasileiro, interesses pela questão racial/temática africana/estudos africanos/história da África² participam em um movimento descontínuo, ora ainda muito tímido, ora bastante

ousado, e que, para além de diferenças regionais e institucionais no seu desdobramento, há tanta multiplicação de iniciativas, dentro e fora do universo acadêmico, quanto há cacofonia e dispersão. Nas duas últimas décadas este campo tem sido fortalecido e institucionalizado por meio de leis gerais e regulamentos de execução, linhas de financiamento para pesquisa e implementação de políticas, vagas para professores, vagas para alunos, entre outras tantas ações.³ Trata-se de uma cena que nos parece informada, no Brasil, por uma maior ressonância de fatores, como mudança na agenda de relações internacionais, revisionismo intelectual, pressão exercida pelos movimentos sociais e as suas consequências, quer do ponto de vista da elaboração de políticas públicas, quer no que tange à sua expressão cultural, que reclama a visibilização da herança africana. Resultado desta dinâmica é a Lei nº 10.639, de 09/01/2003, que instituiu a obrigatoriedade de conteúdos relativos à “História e cultura afro-brasileira” no currículo escolar do país (incluindo, especificamente, segundo o Art. 1º, “a história da África e dos africanos”). De forma que em seguimento à Lei cresce tanto o interesse disciplinar e acadêmico nos debates relativos à temática africana quanto o volume das ações de setores mais organizados que procuraram fazê-la cumprir.

A este respeito interessa-nos considerar um dos desafios das políticas que resultam desta expansão. Focamos no aumento do número de vagas nas universidades públicas brasileiras para o cargo de professor de História da África e na constatação da ausência de candidatos que estariam aptos a ocupá-lo. A situação, aparentemente paradoxal, é ilustrativa de um dos desafios enfrentados na expansão⁴. Ela permite examinar em que medida particularidades da história voltada para a temática africana – seja a mais dispersa que participa da formação do pensamento social brasileiro, seja a mais circunscrita àquele que se reconhece como campo de estudos africanos – participam da formação dos quadros compostos pelos que estão se apresentando como candidatos possíveis – recusados pelo campo em expansão.

Para realizar esta reflexão, lançamos mão de dados de uma pesquisa experimental que interrogou sobre a formação dos intelectuais que vêm efetivamente pesquisando e ensinando a temática africana, com o objetivo de considerar que no Brasil e alhures o que se toma como História da África emerge de preocupações maiores e mais difusas. A compreensão dos estudos sobre a temática africana em um campo mais amplo de que fazem parte as pesquisas de história da África parece-nos fundamental para politizá-lo.

Desse modo, em consonância com as palavras de Bourdieu, acreditamos que “os problemas de pesquisa e suas interpretações são formulados em um campo intelectual atravessado por relações de disputa através das quais são definidos requisitos de sustentação dos enunciados” (1983). Gostaríamos, então, de apresentar uma pequena história de pesquisa, envolvendo os percursos de diferentes

pesquisadores em direção à História da África, a fim de ajudar a responder, ou antes, a lançar ainda mais questões relacionadas com a dupla natureza da pergunta que dá título a esta reflexão; em face de um campo em formação e em confronto com as realidades ideacionais que ele pretende nomear, o que é isto, a África e sua História?

Uma atitude de pesquisa

Os dados que apresentamos a seguir correspondem aos de um experimento didático e de pesquisa levado a cabo por Marta Jardim, uma das autoras deste texto, enquanto docente responsável pela disciplina de História da África, oferecida aos alunos da Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, em dois semestres diferentes, nos anos de 2010 e 2011. O objetivo inicial dessa experiência se ligava à pretensão de envolver os discentes inscritos nos cursos mencionados em uma interrogação sobre a ideia naturalizada de África. Assim, ao lado dos debates e das revisões bibliográficas realizados nas duas edições do curso, a professora Marta Jardim organizou dois conjuntos de atividades: o primeiro consistia em um levantamento dos acervos relacionados à História da África disponíveis, no Brasil, em arquivos e bibliotecas, sobretudo universitárias; o segundo, de que trataremos mais detidamente, consistia em um conjunto de entrevistas com professores do ensino superior, pesquisadores e outros ativistas ligados de alguma forma ao campo dos Estudos Africanos, as quais foram realizadas no âmbito de um projeto intitulado “Conversas sobre os Estudos Africanos no Brasil”, que contou com o apoio dos Departamentos de História e de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, bem como com recursos da Fapesp, Capes e do Faepex-Unicamp.

Dado o caráter didático dessa empreitada, as entrevistas foram realizadas pelos próprios discentes inscritos no curso, agrupados em equipes de três ou quatro alunos; tiveram uma duração de uma hora e meia, foram gravadas em vídeo e, posteriormente, editadas pelas equipes envolvidas. Os temas abordados nesses encontros envolviam tanto as relações entre os problemas de pesquisa ou os objetos de interesse dos entrevistados e aqueles abordados durante o curso, no seu programa regular, quanto a trajetória dos convidados e as formas pelas quais estes percebiam a sua posição ou ligação com o campo dos Estudos Africanos. Como fato motivador, pedia-se aos entrevistados que apresentassem um texto ou outro produto que considerassem representativo da sua produção intelectual naquele momento, de forma que o seu conhecimento prévio pelos alunos servisse de estímulo ao debate em sala de aula. A pesquisa pretendeu, enfim, perguntar sobre as condições sociais de produção e expansão do campo de Estudos Africanos no Brasil, tendo em vista a experiência de formação dos seus atuais intelectuais e a demanda por historiadores da África.

Tal atitude de pesquisa teve uma consequência agregadora na medida em que convidou a pensar sobre um tema que tem motivado individual e coletivamente todos aqueles que atuam com a temática africana. Muitos daqueles inicialmente entrevistados – como é o caso de um dos autores deste texto, Diego Marques – passaram a ocupar lugar na produção de reflexão sobre a pesquisa. Há ainda o caso de aproximação de pesquisadores que, ouvindo a respeito dos resultados parciais desta pesquisa em dois seminários, se apresentaram como nativos e passaram a propor questões a partir de suas próprias experiências e ideias sobre o campo.⁵ A aproximação de cada pesquisador à pesquisa explicita um debate sobre as diferentes posições ocupadas em um campo em construção e disputa.

Assim, gostaríamos de apresentar duas advertências sobre as considerações que se seguem. Em primeiro lugar, o objetivo primordial do que pretendemos esboçar é tornar visíveis algumas das posições, das linhas gerais, que confluem nesse campo com o qual viemos dialogando; nesse sentido, trata-se aqui de continuar lançando uma espécie de isca, que pretende ajudar a ampliar um debate que, entendemos, é coletivo e público. Por consequência, a experiência de pesquisa ora descrita tem envolvido estudantes e profissionais em torno de um debate explícito sobre reflexões conceituais e sobre ações e políticas públicas que efetivamente utilizam categorias de análises da temática africana, participando das disputas em torno da definição de categorias de produção de conhecimento, ocupação de vagas e distribuição de recursos para a pesquisa.

Por fim, cabe destacar que as entrevistas aqui comentadas não são tomadas como representativas desse campo: menos pela exiguidade do *corpus* ou pelas contingências das oportunidades para a realização da pesquisa (efetivada em meio à sala de aula) do que pelo fato de nos inspirarmos nos supostos de um pensamento antropológico segundo o qual podemos construir hipóteses a partir de casos e não de médias de comportamento.

Passamos, então, a apresentar um apanhado geral das entrevistas, considerando o perfil básico dos entrevistados (agrupados inicialmente em professores, pesquisadores pós-graduados, alunos de pós-graduação e outros pesquisadores e/ou ativistas), bem como a distribuição por instituições a que estavam vinculados no momento da entrevista, a sua mobilidade ao longo da trajetória acadêmica ou profissional e, finalmente, os seus temas de interesse, correlacionados à História da África, segmentados em blocos um tanto arbitrários que, não obstante, são aqueles em que se têm geralmente organizado os conteúdos programáticos dessa disciplina nas universidades brasileiras.

	Instituição a que o entrevistado estava vinculado no momento (Qt.)	Instituição de origem mencionada na entrevista (Qt.) - Vinculo com algum centro/início de estudos africanos (Qt.)	Total
Professores do Ensino Superior	Universidade de Lisboa/ICS, Portugal & University of Kent, UK (1) Universidade Eduardo Mondlane/CEA Moçambique (1)	University of Witwatersrand, África do Sul & Oxford University, UK (1) Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique & Universidade de Lisboa, Portugal (1)	7
	USP (2) Unicamp (1) Unifesp (2)	USP (3) Stanford University, EUA (1) UFF (1) - CEEA/UCAM, RJ (1)	
Pesquisadores pós-graduação	Unicamp (2)	Unicamp (1) USP (1) - CEA (1)	2
Alunos de pós-graduação	Unicamp (5) USP (1) Museu Nacional (1) UFBA (2)	USP (3) UFRJ (1) UFBA (4) - CEAQ (4) UFF (1) - NEAF (1)	9
Outros pesquisadores e/ou ativistas	Grupo de Estudos de Swahili, USP (1) Grupo Social «Jongo do Dito Ribeiros» (1)	USP (1) PUCCAMP (1)	2

Tabela 1: Perfil dos entrevistados

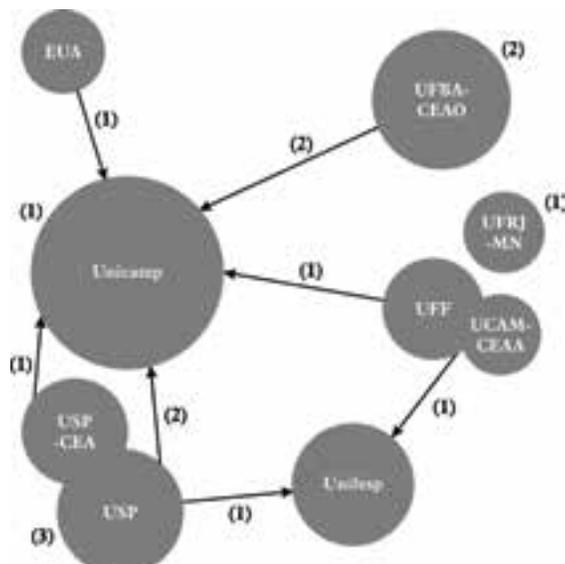


Gráfico 1: Fluxos de mobilidade dos entrevistados

Tema	Total
África pré-colonial	2
Escravidão e “tráfico Atlântico”	3
Colonialismo e descolonizações	6
(Sécs. XIX e XX) África pós-colonial	5

Tabela 2: Temas de interesse dos entrevistados

Do conjunto dos entrevistados, gostaríamos de destacar inicialmente dois subgrupos, por assim dizer. O primeiro, que aparece na Tabela 1 na classe “Outros pesquisadores e/ou ativistas”, revela a interessante interface do interesse acadêmico suscitado pelo campo e as agendas da intervenção cultural ou da mobilização política, que constituirá certamente uma dimensão a ser tomada em conta, seja no histórico da sua formação, seja nos mapeamentos da sua possível expansão, tanto no Brasil quanto em outros quadrantes do globo. Contudo, na medida em que a maior parte dos nossos comentários seguintes terá mais em vista o depoimento dos demais 18 entrevistados, deixemos essas duas importantes contribuições à parte por enquanto.

A seguir, dentre os sete professores do ensino superior que participaram da pesquisa, dois eram professores estrangeiros – a historiadora Amélia Souto, do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique, e o antropólogo João de Pina Cabral, do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa, Portugal. A fim de oferecer uma pequena perspectiva comparativa na parte final deste texto, voltaremos à trajetória de João de Pina Cabral; no entanto, é interessante aproximá-la da de Amélia Souto, uma vez que ambas revelam um fluxo que parece muito esclarecedor de algumas vertentes transnacionais do campo dos Estudos Africanos. Ambos concluíram a graduação em universidades africanas: ele, na África do Sul, em 1977; ela, em Moçambique, em 1980. Ambos obtiveram o doutoramento na Europa: ele, no Reino Unido, em 1982; ela, em Portugal, em 2003. Seguindo o vetor de africanização das pesquisas sobre História da África nas universidades africanas, tal como por notado J. D. Fage (2010:21), Amélia Souto passou a compor o quadro docente da Universidade Eduardo Mondlane depois da sua formação inicial e para esta instituição retornou após o doutorado. Na corrente das descolonizações, João de Pina Cabral, por sua vez, em seguida à sua passagem pelo Reino Unido, permaneceu na Europa.

Quanto aos demais entrevistados, um dado a ressaltar é que, embora, essa amostra não seja tomada aqui como representativa do campo no Brasil, como ficou dito, nesse pequeno espectro de depoimentos registramos vários dos movimentos apontados em esforços anteriores de balanço dessa área de estudos (Cf., por exemplo, Pereira, 2008; Zamparoni, 2007). Observando o Gráfico 1 (em que

as dimensões dos círculos que representam cada uma das instituições citadas correspondem à frequência com que apareceram nas entrevistas), é evidente o enviesamento da amostra, uma vez que, na ocasião dos seus depoimentos, oito dos entrevistados estavam vinculados à Unicamp (metade da seleção, portanto). Ainda assim, ela insinua algumas hipóteses relevantes. Em relação aos fluxos menos frequentes nesse Gráfico, por exemplo, a presença de um professor estrangeiro com formação no exterior (nos EUA, neste caso), e o fato de verificarmos que há um círculo de conexão não explícita (equivalendo a um aluno de pós-graduação do Museu Nacional, UFRJ) evocam, na esteira de reflexões levantadas por aqueles trabalhos anteriores que mencionamos, tanto a importância ainda notável de professores e pesquisadores cuja inserção no campo se fez em percursos de mobilidade transnacional, quanto a existência de diversas iniciativas que se aproximam da temática africana a partir de temas e não de lugares, como neste caso, a manipulação do sobrenatural.

Do mesmo modo, a presença da Universidade Federal de São Paulo, Unifesp (que deixou de se dedicar exclusivamente à área das Ciências da Saúde apenas a partir de 2005), indicada como instituição de vínculo de dois dos entrevistados – ainda que, obviamente, nenhum deles tenha lá realizado a sua formação inicial – exprime um pouco da possível expansão do campo, sobretudo a partir dos Departamentos de História e da vigência da Lei nº 10.639, de 09/01/2003, desdobrando-se não só em novos polos de atuação profissional para aqueles que já se reconhecem como parte do mesmo, mas também em outros flancos de formação de professores e pesquisadores e em novos cenários para a estruturação de centros de pesquisa (recentemente, em novembro de 2012, a Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, deu início às atividades do seu Centro de Estudos Africanos, CEA, e movimentos análogos têm sido verificados em outras instituições).

No que diz respeito aos círculos de maior frequência no Gráfico 1 (desconsiderado o peso desproporcional da Unicamp na amostra), o que de imediato parece mais notável é que eles remetem justamente àqueles centros ou núcleos de pesquisa que têm sido considerados os mais antigos ou, de certo modo, àqueles em que haveria produção mais regular ou institucionalizada na temática africana. São eles, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes (UCAM-CEAA), fundado em 1973 (que aqui aparece relacionado à Universidade Federal Fluminense, evocando um trânsito que parece ter sido importante na ampliação dos diálogos do campo no Rio de Janeiro), o Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP-CEA/FFLCH), criado em 1968, e o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (UFBA-CEAO), surgido em 1959, responsáveis, respectivamente, pela publicação das revistas *Estudos Afro-Asiáticos*, *África* e *Afro-Ásia*, três dos principais periódicos relacionados ao campo no Brasil.

A rigor, parece-nos que a existência dessas redes interconectando Rio de Janeiro-São Paulo-Bahia (<=> UCAM-CEAA/UFF-NEAF <=> USP-CEA/Unicamp <=> UFBA-CEAO <=>), é claro que de modo mais intenso e multi-direcional do que o Gráfico baseado nessa amostra representa, com a presença de instituições ou grupos de pesquisa que se beneficiam localmente do diálogo com os centros mencionados, sugere não apenas o importante papel que estes cumpriram e ainda cumprem na formação/expansão do campo dos Estudos Africanos, mas também uma continuada mobilidade e colaboração entre eles. Se nos ativermos aos depoimentos dos nossos entrevistados, seria interessante ainda incluir nessas redes a Universidade de Brasília (UnB) e a URGS que, embora não tenham sido citadas como instituições de vínculo de nenhum dos que participaram da pesquisa, foi mencionada em várias referências a outros pesquisadores/grupos com os quais estariam ligados, principalmente por força de se registrarem, naquelas instituições, esforços de pesquisa recorrentes nos últimos 20 anos, pelo menos, concentrados com maior frequência na área de Antropologia.

Por fim, gostaríamos de fazer algumas observações em relação à Tabela 2 e a dados que nos parecem relacionados com as informações que dela constam. Apesar da arbitrariedade com que dispomos interesses/temas de pesquisa tão diversos quanto os manifestados pelos entrevistados nas classes que aparecem nesta Tabela, o fato de que, dentre os 16 pesquisadores citados (excetuados, portanto, os dois professores estrangeiros e as duas entrevistas agrupadas como de “outros pesquisadores e/ou ativistas”), 13 declarassem um interesse primordial por temas da “História da África” pré-colonial ou, ainda mais frequentemente, dos séculos XIX e XX, enquanto apenas três realizavam pesquisas sobre o “Escravidismo e o ‘tráfico Atlântico’” – um tema clássico da historiografia brasileira (e mesmo das ciências sociais) no seu flerte com África – indica uma possível diferenciação dos Estudos Africanos em relação ao campo geralmente chamado dos Estudos Afro-brasileiros, corroborando a percepção de outras reflexões sobre o tema. Por outro lado, um dado que não apresentamos nessa sequência de Tabelas deveria ser igualmente citado: é que dos mesmos 16 entrevistados, uma proporção idêntica, 13, declarou realizar suas pesquisas tendo em conta contextos dos países da chamada “África lusófona”, contra apenas três cujas atividades tinham em foco outros contextos africanos.⁶

Talvez, para compreender a relação entre essas duas informações, devêssemos observar uma outra, igualmente não mencionada nas Tabelas anteriores. Tanto os próprios entrevistados quanto os centros ou núcleos de pesquisa a que estiveram relacionados ou com os quais cooperaram de alguma forma ao longo de sua trajetória, neste caso, sem exceção, em face do seu percurso de formação ou das estruturas de trabalho que encontraram, no que toca aos centros, manifestaram o caráter multidisciplinar desse campo chamado dos Estudos Africanos (o

que, aliás, segundo J. D. Fage, Philip Curtin e outros, seria uma característica do campo, verificada internacionalmente e desde a sua constituição; Cf. Fage, 2010; Curtin, 2010). No caso brasileiro, seria interessante pensar o quanto uma relativa prevalência de estudos dedicados aos séculos XIX e XX e aos ditos PALOP poderia estar associada não apenas à forte conexão entre a constituição dos centros de pesquisa que mencionamos anteriormente e os contextos das descolonizações africanas (entre os anos de 1960 e 1970), mas também ao potencial de “relacionabilidade”, ou antes, de intercomunicação, do contemporâneo e desses cenários, cuja “familiaridade” se expressaria, na face atual, por meio da língua, o que ganharia especial relevância nesse quadro de convivência entre distintas (e nem sempre tão afins) tradições disciplinares.⁷

Mas, para discutir estas e outras sutilezas dessa “História” e desse campo, gostaríamos de concluir este texto enfrentando mais detidamente algumas das trajetórias narradas por nossos entrevistados, o que faremos, a seguir, tendo em conta especialmente a da historiadora Patrícia Teixeira, da Universidade Federal de São Paulo, e para evitar as vicissitudes de uma abordagem exclusivamente nacional, a do antropólogo João de Pina Cabral, da Universidade de Lisboa, às quais acrescentaremos fragmentos de outros depoimentos, além de algumas das nossas próprias considerações e experiências enquanto atores implicados nesse debate.

“De palavra em palavra...”

Dentre os cinco pesquisadores-docentes de universidades brasileiras entrevistados, havia três professoras que, ocupando um cargo de professor efetivo em universidades públicas há menos de dez anos (duas delas, à altura da entrevista, há menos de cinco anos), haviam sido contratadas especificamente para atuar como pesquisadoras e docentes da disciplina de História da África. Não por acaso, a confluência de suas trajetórias não se limitava à recente incorporação profissional ao sistema universitário: todas elas declararam que, no percurso da sua formação (entre o início dos anos de 1990 e meados da década de 2000), perceberam não haver a previsão de uma posição futura como professoras especializadas em História da África. Todas, quando do seu doutoramento, haviam sido orientadas por professores – cuja titulação fora obtida na USP entre o início dos anos de 1970 e fins da década de 1980 (embora um desses professores fosse, à época, vinculado a uma universidade do Rio de Janeiro) – que não apresentavam-se como pesquisador ou professor de “História da África”. Tendo pontuado essas convergências iniciais, que serão ilustrativas de algumas das considerações a seguir, gostaríamos de destacar a trajetória de uma dessas professoras, Patrícia Santos Teixeira, a fim de persistir nas nossas interrogações sobre “que História é essa?”.

Em 1991, Patrícia cursava a Graduação em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Por meio do professor de História Contemporânea,

Adilson Monteiro, à altura direcionando seu interesse para a temática africana, ela foi apresentada a José Maria Nunes Pereira, então professor também de História Contemporânea na Universidade Cândido Mendes – UCAM, e diretor do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA (é interessante notar que, seguindo os vetores tanto da mobilidade quanto da interdisciplinaridade, o professor Nunes Pereira obteria o seu doutorado na área de Sociologia na USP, onde desenvolveu pesquisas em conexão com o grupo do CEA). Nos primeiros anos da década de 1990, o CEAA contava com alguns aportes de fomento à pesquisa, em especial com financiamentos concedidos pela Fundação Ford, através do seu programa de bolsas internacionais (International Fellowships Program) e, por conta desses recursos, Patrícia deu início a uma pesquisa, desenvolvida junto ao CEAA, em torno da descolonização da Guiné-Bissau e da trajetória de Amílcar Cabral. Entretanto, essas atividades foram transcorrendo em paralelo à sua formação na Graduação em História da UFRJ; nesta instituição não havia, àquele momento, professores que orientassem pesquisas similares àquela que realizava a partir dos dados coligidos junto ao CEAA-UCAM, de sorte que a sua monografia de final de curso versou sobre uma outra temática – o que a levaria a embrenhar-se pelo tema da missionação – e, mantendo o seu interesse no repertório da História da África, iniciar estudos sobre as missões católicas no Sudão, os quais ela aprofundaria no mestrado.

Em 1997, Patrícia Santos Scherman iniciou a sua pós-graduação na Universidade Federal Fluminense, onde permaneceria até obter o doutoramento, em 2005, sempre sob a orientação de Daniel Aarão Reis Filho, professor também de História Contemporânea. Na UFF, ela aprofundaria a inserção no terreno dos Estudos Africanos, defendendo uma tese intitulada *Fé, guerra e escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão (1881-1898)*, que se desdobrou em outras pesquisas com foco em contextos sudaneses, como as que desenvolveu em dois períodos de pós-doutoramento, primeiro na Unicamp, até 2009, e em seguida no Centre d'Études d'Afrique Noire, em Bordeaux. No que toca às relações em que esteve inserida durante esse período na UFF, é interessante notar que Patrícia Santos Teixeira não é a única ex-orientanda do professor Aarão Reis que atualmente ocupa a posição de professora de História da África. As circunstâncias em que esse professor – que foi um dos vários professores de História Contemporânea ligados à trajetória de Patrícia Santos Teixeira – é mencionado nas histórias de formação de alguns dos atuais professores de História da África no Brasil (uma vez que seus interesses de pesquisa são, sobretudo, a história dos intelectuais, das esquerdas no Brasil e das revoluções socialistas do século XX) estão diretamente relacionadas ao fato de que trazia em sua bagagem pessoal o forte impacto da ter passado pela então República Popular de Moçambique como cooperante internacional, entre 1976 e 1979. Em Moçambique, aliás, ele foi professor de alguns dos futuros pesquisadores do CEA da Universidade Eduardo Mondlane, dentre eles, Amélia Souto.

As conexões de Aarão Filho com os contextos das descolonizações e da formação dos Estados nacionais africanos pós-coloniais, em meio às experiências socialistas que neles tiveram lugar (as quais, por sua vez, mobilizaram o internacionalismo das redes das esquerdas no cosmo bipolar da chamada Guerra Fria), também poderiam ser observadas, ainda que nem sempre passando pelos mesmos caminhos, nas trajetórias de diversos outros professores e pesquisadores com relevante papel na formação de um campo de Estudos Africanos no Brasil – dentre os quais o mencionado José Maria Nunes Pereira e outros profissionais ligados ao CEEA-UCAM, assim como alguns dos mais antigos membros do CEA-USP com quem ele manteve relações de cooperação acadêmica e profissional, direta ou indiretamente. A um só tempo em que explicita alguns dos fluxos dessas redes que agregaram pesquisadores de diferentes instituições (no caso, dentro do eixo Rio-São Paulo, envolvendo o CEEA-UCAM, a UFF e o CEA-USP; uma, dentre as várias redes em torno desses centros de pesquisa que remontam aos anos de 1960 e 1970, inclusive fora desse eixo), a forma um tanto tangencial e, no entanto, centralmente ligada ao seu percurso com que esse emaranhado de relações aparece no depoimento de Patrícia reitera a importância desses polos atrativos, em geral anteriores ao atual “momento expansivo” que tentamos ajudar a mapear, na formação de uma geração que hoje passa a ocupar posições de professores de História da África em distintas universidades brasileiras.

De toda forma, algo que gostaríamos de reter da trajetória narrada por Patrícia é a sua percepção de que, talvez, no princípio da década de 1990, à época da sua Graduação, ainda não houvesse uma expectativa tão explícita quanto hoje parece haver de formar historiadores da África nos cursos de Graduação em História da maioria das universidades brasileiras.⁸ E, desse modo, parecia também faltar materialidade a um objeto que pudesse ser definido como próprio a História da África, de sorte que (na esteira de outros tantos movimentos que se registraram no mesmo vetor no Brasil, principalmente após as “celebrações” do centenário da Abolição, em 1988) ela também atribui, antes de tudo, à participação política um papel central na cooptação, por assim dizer, que fez com que procurasse refletir sobre esse objeto, em busca de um campo de estudo em que se reconhecesse.

Com efeito, a História da África, pensada como uma especialidade, regrada e limitada por (sempre problemáticas) fronteiras disciplinares no que diz respeito às universidades brasileiras, parece mesmo uma novidade. O Departamento de História da Unicamp, por exemplo, onde teve lugar a experiência de pesquisa que aqui descrevemos, só em 2003 – e posteriormente à Lei nº 10.639, de 09/01 – instituiu História da África como disciplina obrigatória do currículo básico da Graduação em História, efetivando-a a partir de 2004 com a contratação de um

primeiro docente especialista. Apenas como exemplo, se tomássemos os dados disponibilizados entre 2010 e 2011 por diferentes Departamentos de História de seis universidades públicas brasileiras (USP, Unifesp, Unicamp, UFBA, UFRJ e UFSC) e os cruzássemos com os dados publicados pelos professores no seu currículo disponibilizado na Plataforma Lattes/CNPq, perceberíamos que, dentre os responsáveis pela disciplina de História da África nesse período, nenhum havia sido orientado, por ocasião do seu doutorado, por professores que se reconhecessem de História da África, sendo os temas mais comuns de pesquisa entre essa geração formadora a História do Brasil Império, do escravismo, dos intelectuais e a chamada História cultural ou das mentalidades.

Nessa pequena amostra aleatória, composta por dez professores, três haviam obtido o seu doutoramento na área de Ciências Sociais (e não propriamente em História) – tudo isso supostamente implicando um corte entre a sua própria trajetória e o possível movimento de especialização atual. Mas se houve esse corte, seria interessante pensar sobre como as transformações que o possibilitaram ganharam corpo e quais os caminhos possíveis que se abriram a partir dele. Uma das formas de empreender essa reflexão é investir nas comparações. Assim, gostaríamos de fazer uma breve discussão do histórico dos Estudos Africanos nos EUA nas últimas quatro ou cinco décadas, onde, de um modo em parte bem semelhante ao Brasil, a especialização foi ganhando terreno.

Resumindo em termos quantitativos esse histórico, Roquinaldo Ferreira aponta que, das 49 teses de doutorado defendidas entre 1951 e 1960, a produção sobre África nos Estados Unidos avançou para 529 teses entre 2000 e 2001, sendo que, em 2002, o número de centros de Estudos Africanos naquele país chegava a 70 (Ferreira, 2010:75) – números bastante similares àqueles que foram levantados por Steven Feierman e Carol Dressel, ao demonstrarem que, se em 1959 apenas um em cada 1.735 estudantes de pós-graduação nas áreas de Ciências Humanas e Sociais das quatro mais tradicionais universidades americanas (Yale, Harvard, Princeton e Columbia) tinha a África como área de especialização, em 1996 havia pelo menos 1.000 doutorandos em Estudos Africanos nos EUA, englobando áreas correlatas como História, Antropologia, Sociologia e Ciência Política (Cf. Feierman, 1987:168; Dressel, 1966:69).

Como sugere Curtin, no pano de fundo dessa expansão está o fato de que, entre as décadas de 1950 e 1960, “em cada continente [especialmente, neste caso, na África, na América do Norte e na Europa], por razões diferentes, a conjuntura política, intelectual e universitária revelou-se particularmente favorável ao aparecimento de uma plêiade de profissionais cujo trabalho se orientava para África” (2010:50). Essas forças que atuavam interna e externamente na comunidade universitária deram azo, portanto, a um acúmulo de produção que, por sua vez, desdobrou-se em uma maior visibilidade do campo, bem como em um

crescimento da sua autonomia na definição de pauta de ensino e pesquisa, e em um – não menos importante – forte acréscimo de recursos para a capacitação e a contratação de quadros e para a formação de centros, com financiamento direto para as pesquisas na área dos Estudos Africanos.

Voltando à análise de Ferreira, ele sugere que um dos fatores dessa história de sucesso dos Estudos Africanos nos EUA foi a conexão dos aportes que convergiam para a área nas décadas de 1960 e 1970 com um ambiente em que predominavam pesquisas realizadas sob a baliza do modelo então chamado de *area studies* (estudos de área, num sentido bastante próximo ao de área cultural, *Kulturkreis*). Valorizando, mesmo no caso das pesquisas históricas, uma estadia prolongada em campo, no caso, em África, e o estudo das línguas (e beneficiando-se de recursos que viabilizavam essas atividades), esse modelo implicou o estabelecimento de diversas relações institucionais entre os EUA e as universidades africanas, contribuindo para que as instituições norte-americanas se tornassem extremamente atrativas para quadros provenientes de outros lugares, e também permitindo uma globalização dos currículos universitários e a internacionalização dos departamentos ligados aos centros de Estudos Africanos nos EUA.

O caso de Jan Vansina, um antropólogo belga que colaborou durante alguns anos com a Université Lovanium, em Kinshasa, Congo RDC, antes de se estabelecer nos EUA na University of Wisconsin-Madison, e de se tornar uma referência na historiografia relativa à África e na pesquisa histórica sobre a África central, especialmente, é exemplar da contundente interdisciplinaridade e da transnacionalidade do campo dos Estudos Africanos nos EUA (o próprio Ferreira, aliás, hoje professor de História da África na University of Virginia, vindo do Rio de Janeiro, é exemplo de que muitos desses fluxos dos anos 1960 e 1970 ainda são importantes naquele cenário). Por fim, ainda segundo Ferreira, um significativo aspecto desse histórico, que só nos últimos dez anos teria começado a ser revertido, é que, ao longo desse seu processo de institucionalização, o campo dos Estudos Africanos nos EUA teria procurado se diferenciar em relação aos dos Estudos ditos afro-americanos, focalizando a África em detrimento da diáspora, com todas as tensões que tal escolha implicava (Cf. Ferreira, 2010:86).

Ora, nesse breve resumo do quadro norte-americano, poderíamos reconhecer vários dos movimentos que se insinuaram nas reflexões que até aqui apresentamos em relação ao contexto atual no Brasil. Gostaríamos de reter dois. No Brasil, seria inoportuno falar do presente momento dos Estudos Africanos em termos de formação a rigor; parece-nos que se trata, antes, de uma institucionalização (e, por conseguinte, uma expansão) que ocorre de modo tardio. É preciso ter em conta, como lembramos anteriormente, todas aquelas pesquisas que constituíram a base do pensamento social brasileiro e ainda as ações de institu-

cionalização importantes que já apontavam para a especialização, como é o caso dos primeiros centros de pesquisa, como o CEAO-UFBA, o CEA-USP e o CEAA-UCAM, que remontam aos anos 1960 e 1970 e à conjuntura extremamente favorável de que fala Curtin (2010).

O contexto das descolonizações em África e a agenda das relações internacionais desse período foram fundamentais para a emergência dessas estruturas de pesquisa que persistem até hoje e também para a aglutinação de pessoas, dado que vários pesquisadores da geração que o atravessou (como Alberto da Costa e Silva e José Maria Nunes Pereira, no Rio de Janeiro; Fernando Mourão e Kabengele Munanga, em São Paulo; e Agostinho Silva e Waldir Freitas, na Bahia) foram marcados por seus deslocamentos transnacionais (isso sem considerar os pesquisadores estrangeiros ou brasileiros com formação no exterior que ingressaram na carreira docente em nível superior no Brasil nessa época). Não há dúvidas, entretanto, que só nos últimos anos a maior parte das características apontadas por Ferreira, Curtin, Feirman e Dressel em relação aos EUA começam a se fazer sentir, de algum modo, quando olhamos para o Brasil. Ainda cabe destacar que no contexto norte-americano, assim como no contexto inglês, foram desenvolvidas pesquisas fundantes em antropologia e linguística sobre a temática africana muito antes de se considerar seja uma noção de estudos africanos, seja de História da África.

Sem retomar alguns dos possíveis fatores que contribuíram para que assim fosse, já aqui enunciados, gostaríamos de refletir um pouco sobre as relações complexas (e nem sempre bem equacionadas) entre esses dois momentos de maior vitalidade dos Estudos Africanos no Brasil – o período (heterogêneo e atravessado por distintas políticas de pós-graduação e de relação Brasil-África⁹) de formação daqueles centros mais antigos e o atual movimento de institucionalização – e dois instantes análogos, precedendo-os em geral em uma década, da intensificação dos debates no campo dos Estudos Afro-brasileiros. Se considerarmos tanto a extensa produção que emerge a partir dos anos de 1950, notadamente no terreno do estudo das relações raciais, quanto uma renovação e uma diversificação dos estudos atinentes às “culturas” ou “identidades” afro-brasileiras a partir, sobretudo, da década de 1980, perceberemos que não apenas essa intensificação foi sendo gestada em concomitância com o desenrolar das circunstâncias e das disposições políticas que supomos estarem na base de um maior interesse pelos Estudos Africanos, como também, ao contrário do que se passaria nos EUA desde os anos 1960, teve certa preeminência em relação aos esforços desenvolvidos neste último campo de pesquisa. Mas para discutir essa relação sem as obsessões das “questões nacionais”, passaremos à segunda trajetória na qual prometemos nos deter: a do antropólogo português João de Pina Cabral.

...até “outras palavras”

Na entrevista que concedeu no âmbito do “Conversas sobre Estudos Africanos”, João de Pina Cabral, que não se reconhece como um africanista (termo mais comum no universo acadêmico europeu), que não é historiador e que, como já dito, muito menos é brasileiro, contou a seguinte história para tentar explicar as razões pelas quais, para além de lá ter vivido, continuou a trabalhar em contextos africanos ao longo dos últimos 30 anos. A história de envolvimento deste pesquisador português com a temática africana interessa-nos especialmente, pois por meio dela jogamos luz na rica e complexa teia de formação de quadros que participam efetivamente do processo de expansão dos Estudos Africanos no Brasil.

João de Pina Cabral tinha 17 anos e morava em Moçambique desde os 13. Para lá fora acompanhando o pai, quando este abandonou a carreira de advogado de classe média no Porto, em Portugal, a fim de se tornar missionário protestante. Seu pai era fundamentalmente um liberal e acreditava que a missão teria um papel transicional, preparando a sociedade local para a descolonização. No entanto, o que ele experimentava eram, sobretudo, as ambiguidades desse lugar social ocupado pelo pai. Em certa ocasião, acompanhou-o em visita a um amigo, homem de classe média que se interessava pela conversão ao protestantismo. Pina Cabral constatou, então, que o homem, até aquela altura um polígamo, com suas três mulheres, cabendo à mais velha a melhor casa e o maior *status*, no seu processo de adesão ao protestantismo, havia decidido desalojar as duas esposas mais velhas, passando a coabitar apenas com a mais jovem, sua parceira sexual mais regular, tornada assim sua esposa oficial e única.

O que mais chamou a atenção de João de Pina Cabral no caso não foi o fato da poligamia em si, mas a desestruturação do modo de vida daquela família (que, talvez, ele não definisse assim à época), desencadeada pelas transformações de que a sua própria estadia e a de sua família eram parte – inseparável que era a sua passagem por África das relações entre um moralismo vindo da metrópole e o reordenamento de desenhos sociais no universo colonial. Assim, ele se habituou a interpretar o seu interesse pelos contextos africanos como resultado dessas várias experiências em meio à situação colonial que atravessaram sua vida e a de sua família. Desta forma, no esforço de melhor compreender e articular essa experiência existencial e as situações sociais que lhe eram circunvizinhas, após ter estudado alguns anos de psicologia em Johannesburg no início dos anos de 1970, ele passou a frequentar os cursos do antropólogo David Hammond-Tooke, um dos intelectuais liberais que, em plena vigência do *apartheid*, organizavam discussões públicas para, no espírito dos dias do pós-Guerra, descredibilizar uma noção científica de raça, então declarada insustentável.

Nos lances seguintes de sua trajetória, João passaria à Oxford University e, em seguida, permaneceria definitivamente radicado na Europa, sem que, no en-

tanto, deixasse de voltar a Moçambique e de ter em conta aquele terreno em suas pesquisas. Contudo, para esta nossa reflexão, seria tão interessante quanto essa narrativa observar algumas das circunstâncias da sua carreira como investigador, notadamente a partir do seu doutoramento na Inglaterra.

Ele vinha da Universidade de Witwatersrand, Johannesburg, assim como outrora vieram Audrey Richards e Max Gluckmann, apenas para citar dois nomes fundamentais da antropologia social britânica, ainda que de gerações anteriores à de Pina Cabral. Ao ingressar no sistema universitário britânico, num fluxo África Austral-Reino Unido, de algum modo, repetia o percurso de alguns dos principais formuladores de teoria em antropologia ao longo do século XX, especialmente daquele grupo de renovadores do método etnográfico, a partir da década de 1940, que ficaria conhecido como Escola de Manchester, dada a sua vinculação com a University of Manchester, embora quase todos devessem a sua experiência de pesquisa à passagem pelo sul da África e, ainda mais, pelo Rhodes-Livingstone Institute (RLI), em Lusaka, na então Rodésia do Norte, Zâmbia (Cf. Schumaker, 2001).

Na mesma Manchester em que Max Gluckman e outros nomes dessa que poderia ter sido a “Escola de Lusaka” trabalhavam, um antropólogo realizava um conjunto de pesquisas históricas sobre o Zimbábue, que estariam na base de algumas das mais influentes formulações sobre a historiografia africana recente: articulando a pesquisa de campo intensiva com uma extensiva análise de fontes documentais, como no interessante trabalho em que correlacionou a trajetória da família do professor Thompson Samkage aos principais conflitos políticos da história recente do Zimbábue, Terence Ranger construiu alguns dos supostos que lhe permitiriam coorganizar, com Eric Hobsbawm, o famoso volume *The invention of tradition* (1983) – um livro tão influente que fez com que Ranger fosse conhecido, sobretudo, como historiador (posição que, de fato, ele passou a ocupar na sua vida profissional) e como coformulador da noção de “neotradicionalismo”, transcendendo seus relevantes estudos sobre a África Austral (Cf. Ranger, 1995).

Apenas para concluir esses exemplos relativos às terras de Albion, o percurso de Ranger parece uma espécie de espelho do de Jack Goody, um historiador da literatura inglesa que, após longa pesquisa de campo, notadamente em Gana, vinculou-se ao Departamento de Antropologia da Cambridge University, notabilizando-se não como africanista, mas sim como um antropólogo dos sistemas simbólicos, com relevantes pesquisas sobre a relação entre letramento e oralidade e contribuições significativas aos estudos antropológicos sobre parentesco.

Marcado pelo mesmo tipo de fluidez entre campos disciplinares que notamos em relação aos Estudos Africanos nos EUA, esse mapa de pessoas, pesquisas e instituições britânicas que nos é suscitado pela trajetória de Pina Cabral permite

avancar pelo menos duas considerações. Em primeiro lugar, seguindo a sugestão de George Stocking Jr., e considerando que os estudos de uma *empire building* foram quase sempre simultaneamente reflexões sobre uma *nation building* (Cf. 1982), poderíamos dizer que, em geral, a pesquisa em contextos africanos, sobretudo em países com uma forte presença colonial em África, foi incorporada e percebida como constituinte do cânone das tradições disciplinares nacionais em ciências humanas e sociais, muitas vezes, diluindo-se em reflexões apresentadas como de escopo teórico. De sorte que, para além de um campo de Estudos Africanos (que se torna mais visível a partir das descolonizações), houve um acúmulo de pesquisas sobre África em que, não obstante, parecia haver um apagamento da sua origem em África (e isto não escapa à forma com que João não se reconhece africanista, apesar do seu continuado interesse em contextos africanos, o que demonstra que os diálogos possíveis sobre África nem sempre são africanistas, isto é, especializados, naquele sentido norte-americano).

Por fim, para apresentar algumas últimas palavras sobre as relações entre a tradição de deslocamentos transnacionais e cooperação multidisciplinar, como se supõe que seja a dos Estudos Africanos, e tradições de pesquisa nacionais e disciplinares, historicamente marcadas, encaminhando-nos para a conclusão deste texto, gostaríamos de voltar ao quadro brasileiro e apresentar alguns últimos personagens nessa nossa história.

Quando da entrevista que concedeu na Unicamp, o professor Pina Cabral estava no Brasil a convite de Omar Ribeiro Thomaz, professor do Departamento de Antropologia da Unicamp que, ainda assim, lecionou História da África nesta mesma instituição e foi orientador de alguns pesquisadores (não só historiadores) que atualmente ocupam também posições de professores de História da África no Brasil. O seu interesse pela antropologia, não obstante, esteve sempre ligado à África de alguma forma, já que, segundo Thomaz, ele se manifestou mais intensamente pela primeira vez durante uma viagem à Guiné-Bissau, em 1989. Desde então e após ter obtido o doutorado em Ciências Sociais na USP, em 1997, ele empreendeu atividades de pesquisa no Caribe e no Leste europeu, mas também na Guiné-Bissau, em Uganda, na África do Sul e, especialmente, em Moçambique – onde não só os seus interesses de pesquisa se concentraram, mas também o de muitos de seus alunos e ex-alunos.

Apesar de o fato de ter vivido em Portugal ser uma circunstância importante na formação das redes e das inquietações que o levaram à Guiné e a Moçambique, a este último país Omar chegou por intermédio de Peter Fry, outro antropólogo que, tal como Pina Cabral, havia realizado o trânsito Reino Unido -África Austral durante sua formação. Ex-aluno do citado Jack Goody, orientado e coorientado por Mary Douglas e Clyde Mitchell, pela ordem, durante sua pós-graduação, Peter Fry chegou ao Brasil nos anos de 1970 e, a partir de então,

redimensionou alguns dos seus problemas de pesquisa surgidos a partir do seu campo na África do Sul, em Moçambique e, especialmente, no Zimbábue, tornando-se particularmente notórios os seus estudos sobre relações raciais (alguns deles em uma perspectiva transnacional comparada, envolvendo a África Austral) e as suas considerações críticas sobre uma experiência africana no Brasil, tal como expressas, por exemplo, num dos seus mais conhecidos trabalhos, *Cafundó* (1996), em colaboração com Carlos Vogt.

Sem nos estendermos na trajetória de ambos, para compreender a cooperação intelectual entre Omar Ribeiro Thomaz e Peter Fry, seria preciso ter em vista, dentre os outros fatores que para ela concorreram, o trabalho daquele junto ao Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) e sua relação com grupos de pesquisa em São Paulo, como o de sua orientadora de doutorado, Paula Monteiro, que havia desenvolvido diversas pesquisas no campo das religiões chamadas de matriz afro-brasileira, fazendo com que seus interesses em África convergissem com experiências (de que resultaram alguns trabalhos nessa área; por exemplo, Thomaz, 1992) correlacionadas à tradição nacional dos Estudos Afro-brasileiros (que talvez nunca tenha sido apenas nacional), a que Peter Fry, tendo passado pelo caminho de Londres a Harare, acabou associado. Não se trata de considerar o seu caso exemplar sob qualquer aspecto (como não pretendemos que fossem quaisquer dos antes mencionados), mas esse percurso nos dá a oportunidade de sugerir que, no que diz respeito a um campo de pesquisa transnacional – cujas questões estariam “lá fora”, *abroad* – não é raro que as indispensáveis redes transnacionais que lhe dão suporte sejam perpassadas por aquelas outras, constituídas nos diálogos pelos quais estas mesmas questões ingressam no espaço ampliado seja das distintas tradições disciplinares (e dos seus modelos de conhecimento), seja dos problemas engendrados “em casa”, *at home* (Cf. Peirano, 2006:37-52).

Considerações finais

Pode parecer desconexo que, ao longo deste texto, tenhamos passado de uma discussão da noção de África (e de História da África), enquanto categoria descritiva de certas realidades e organizadora de saberes sobre as mesmas, para uma espécie de esboço de microsociologia do campo dos Estudos Africanos no Brasil. No entanto, acreditamos que, num campo científico qualquer, os debates sobre modelos, referenciais, conceitos ou instrumentos de análise são sempre indissociáveis das negociações pelas quais, ao se reorganizarem as posições e os critérios de acreditação entre os atores do campo, reestruturam-se os supostos constituintes do estado da pretensa “ciência normal” (no sentido de Kuhn, 2006). Não debatemos essa estrutura do saber só porque isto participa do processo de acúmulo e revisão crítica do conhecimento em si mesmo, mas também

porque nos permite reavaliar a legitimidade de quem o produz e as condições em que é produzido. Assim, tentando juntar as duas pontas deste texto, poderíamos perguntar: no caso dos Estudos Africanos, passados 50 anos desde uma viragem que, começando pelo próprio continente africano, influiu decisivamente no conhecimento produzido sobre ele nos EUA e na Europa, tanto quanto noutros quadrantes – movimento notado por Costa e Silva na citação com que abrimos essas reflexões – ou, na cena brasileira, passados 20 anos desde o início da formação de Patrícia Santos Teixeira – uma das protagonistas das trajetórias que buscamos discutir – o que terá mudado?

Longe de querer responder a esta questão, preferimos apontar alguns dos dilemas que nos parecem colocados nesse momento em que, atravessada por tantas “lacunas” quanto por múltiplas “oportunidades” (Cf. Trajano Filho, 2012), há uma crescente institucionalização dos Estudos Africanos no Brasil. A pergunta pela mudança serve, entretanto, para considerar-nos (autores e leitores deste texto) como partes interessadas na disputa pela definição das lacunas e da posição política e epistemológica que ocupamos diante das oportunidades surgidas na construção do campo de definição do que quer que a África e sua história sejam.

Em primeiro lugar, se parece verdadeiro que outrora, a partir das discussões de Herkovits e Frazier, as várias buscas em direção às “Áfricas no Brasil” de certo modo inibiram tentativas de aproximação com as “Áfricas em África” (numa introjeção que, aliás, tem sido sempre apontada como característica da historiografia ou do pensamento social brasileiro), o movimento atual parece marcado por “fluxos e refluxos” nessa investida em um olhar, digamos, transatlântico.

É importante considerar a este respeito, entretanto, que o crescimento de pesquisas não focadas no tema afro-brasileiro que acompanha a institucionalização do campo ainda encontra obstáculos, sobretudo porque, para além das dificuldades que diversos pesquisadores brasileiros ainda têm para empreender pesquisas intensivas em África ou consultas extensivas a arquivos africanos, a demanda pela especialização não parece ser acompanhada por um mesmo ritmo de diversificação de perspectivas, repertórios ou contextos de pesquisa – com o especial efeito de replicar uma lógica estranha, nesse caso, de seguir fluxos imperiais – coloniais.

A isto soma-se o fato de que a multidisciplinaridade que seria característica dos Estudos Africanos, presente num passado do campo no Brasil, não parece ser devidamente aprofundada no curso da expansão de que se trata (a exemplo do que ocorreu na primeira fase da expansão norte-americana?). Ela certamente existe, vimos que faz parte fundamental inclusive do que se pode chamar hoje de História e Historiador da África. Mas prevalece – em especial nas políticas da expansão – uma demanda pela especialidade focada em disciplinas (caso das vagas para professor de História da África exclusivas para portadores, de pelo

menos um título, em história) e noções essencializadas de África. Além disso, os estudos enveredam por um viés de predominância da pesquisa sobre a História da África, leia-se, da África lusófona.

Por outro lado, apesar das veredas abertas por nomes como Verger e Bastide, ou por obras como *Negros, estrangeiros* (1985), de Manuela Carneiro da Cunha, dentre muitos e muitas outras, e apesar de toda a contribuição que os estudos sobre o Escravismo e o tráfico Atlântico tem dado à renovação da historiografia brasileira, notadamente nos últimos 20 ou 30 anos, são tímidos os estudos que investem na incorporação dos dados sobre a desterritorialização das populações africanas no passado, na construção de perspectivas de longo prazo sobre o presente dessas mesmas sociedades. Parece não haver ainda muitos canais que busquem ter em conta as contribuições de pesquisas recentemente levadas a cabo em contextos africanos nas atualizações de um olhar transnacional comparado sobre as experiências africanas no Brasil.¹⁰

É certo que, em relação a ambos os dilemas – a necessidade de diversificação e maior comunicação entre tradições disciplinares e/ou de pesquisa – há algumas iniciativas notáveis (sem sugerir que constitua um modelo, sob qualquer aspecto, poderíamos citar como exemplo o CEAO-UFBA e o seu Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, criado em 2005, que se apresenta como caso ainda a ser analisado mais detidamente).

Consideramos importante persistir na reflexão sobre o estreitamento de laços e, ao mesmo tempo, sobre a ampliação dos diálogos que se processam no interior do campo, principalmente em face dos enormes desafios colocados pela necessidade de difusão de conteúdos relacionados aos objetos que estudamos não só no ensino em nível superior, mas também, o que é muito mais complexo, na educação básica. Implicando numa demanda a que nenhum dos segmentos do campo tem condições de atender isoladamente, eles nos lembram que tanto nossa capacidade de intervenção (que se justapõe àquela dos movimentos sociais ou dos veículos ditos de comunicação de massas, às vezes em disputa com eles), quanto os nossos discursos sobre esses objetos (que obviamente não interessam somente a nós mesmos, mas também à miríade de atores sociais que perante eles se sentem implicados) serão mais fortes, na medida em que formos capazes de somar esforços e, por conseguinte, de ir recolocando sempre a questão: o que é isto, a África e sua História?

Desse modo, para nós é significativo valorizar a potencialidade deste campo em tratar os seus regimes de verdade como um *corpus* de pautas impermanentes, que resultam de disputas dialogadas pelos atores que nele se reconhecem, tanto quanto por outros, sobretudo para além dos nossos muros. E, se há uma agenda proveniente em grande parte de setores organizados da sociedade, sem a qual certamente não haveria as disposições políticas e os recursos que vão se fazendo

parte indispensável da provável expansão do campo, é fundamental ter em conta a diversidade das suas demandas, sem deixar de valorizar os acúmulos já alcançados, mas buscando pluralizá-los, inclusive pela via de distintas concepções de pesquisa e produção de conhecimento, de modo a que tenhamos um campo mais crítico e, como diria Caetano Veloso (de quem, antropofagicamente, mastigamos alguns subtítulos deste texto), aberto a “diversas harmonias bonitas, possíveis, sem juízo final”.

Notas:

1. Igualmente, a questão da periodização é, por si só, um problema: como bem discutiu Catherine Coquery-Vidrovitch, se tentássemos ter em conta o conjunto dos processos histórico-culturais, dos fluxos demográficos, da mobilidade das populações e das transformações do espaço desse universo que atualmente definimos como africano, teríamos de problematizar tanto a inadequação de uma História quadripartida, à moda francesa (Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea), quanto as limitações de uma periodização baseada em Histórias regionais, à maneira britânica (com Áfricas do Norte, Ocidental, Central, Oriental e Austral), pois, em níveis diferentes, em ambos os casos, aplicando tais critérios de calendarização ou de regionalização, a despeito do seu elo com uma forma de colocar a “História” em perspectiva, gestada em face de contextos europeus, sobretudo, ou deixando de considerar movimentos inter-regionais anteriores, que suspendem essa percepção do espaço africano tornada preeminente a partir das experiências coloniais dos séculos XIX e XX, haveria muito mais uma migração um tanto desconexa de instrumentos analíticos do que propriamente esforços de desenvolvimento de ferramentas mais aptas a flagrarem os contextos que se evoca ao falar em uma História da África (Coquery-Vidrovitch, 2004:31-65). A escolha por uma sucessão cronológica (século a século) na elaboração da História Geral da África feita pela Unesco e os vários e intensos debates apresentados tanto nesta coletânea quanto em diversas tentativas de sistematização de uma História da África que lhe sucederam, testemunham o quanto esta é uma questão ainda em aberto.

2. Os artigos de Schwarcz (1999), Mamigonian (2004), Zamparoni (2007) e Costa e Silva (1996), que revisam, respectivamente, “A questão racial no Brasil”; “A África no Brasil”; “Os estudos africanos no Brasil”, “A história da África”, indicam debates semelhantes – com desdobramentos particulares – como centrais na formação de cada um dos campos analisados: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freire, Projeto Unesco, Africanos no Brasil e Brasileiros em países africanos, Escola Florestan Fernandes. A história social...

3. Essa percepção de uma suposta mudança substancial não equivale, obviamente, a desconsiderar que, a despeito das suas dimensões ou da sua repercussão, trata-se de um campo de estudos implantado já há várias décadas no Brasil; com uma distância de aproximadamente uma década entre cada uma, poderíamos citar aqui quatro tentativas de análise da sua formação: os artigos de Luis Beltrán (1986), Valdemir Zamparoni (1995), Luena Nunes Pereira (2008), e o de Alberto Costa e Silva (1996).

4. O professor de Teoria Antropológica do Departamento de Antropologia da UnB, Wil-

son Trajano Filho, participou de mais de uma banca de concurso para vaga de professor de História da África em que não houve aprovação de nenhum candidato. Patrícia Teixeira Santos, que participou de sete bancas de concurso, dos quais cinco para História da África e um para uma área relacionada aos estudos africanos, percebeu no perfil da maioria dos candidatos o esforço de se aproximar da temática, mas muitos não conseguiram alcançar a aprovação, na medida em que não tiveram na graduação ou na pós cursos e formação específica que os habilitassem para as vagas.

5. No I Encontro Internacional de Estudos Africanos do Núcleo de Estudos Africanos da Universidade Federal Fluminense (NEAF/UFF), realizado em Niterói-RJ, em 2011, o foco das reflexões iniciais então expostas recaiu mais imediatamente sobre as trajetórias dos entrevistados e sobre as inquietações manifestadas no conjunto de depoimentos. No Seminário Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos, vinculado ao Projeto Procad/Capes “Relações de alteridade e a produção das desigualdades: uma perspectiva Sul-Sul”, realizado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), em 2012, esses mesmos dados serviram à discussão de alguns apontamentos gerais sobre a constituição do campo dos Estudos Africanos no Brasil, tendo em conta ainda algumas das redes que o têm conformado, ensaiando hipóteses sobre a sua rica heterogeneidade.

6. Numa outra iniciativa em que os autores deste texto tomaram parte, a organização do Grupo de Trabalho “Estudos Africanos no Brasil: perspectivas, diálogos, desafios”, em conjunto com Omar Ribeiro Thomaz, durante a 28ª Reunião Brasileira de Antropologia (realizada em 2012, na cidade de São Paulo-SP), a distribuição dos trabalhos apresentados por campos/contextos de referência se mostrou um pouco mais matizada. Reunindo principalmente historiadores e antropólogos e desconsiderada a primeira sessão de debates, mais voltada para questões metodológicas e/ou transversais, das 15 apresentações restantes, 10 se referiam aos chamados PALOP (quatro sobre Angola, quatro sobre Moçambique e outras duas sobre Cabo Verde/“cabo-verdianos na diáspora”), e cinco tinham como foco outros contextos (três sobre a África do Sul, uma sobre o Sudão e uma sobre a África central/Congo RDC). No entanto, nesse mesmo evento, havia uma única Mesa Coordenada de debates cujo tema mencionava explicitamente “África”; nela, todos os quatro trabalhos apresentados diziam respeito aos PALOP (dois sobre Angola e dois sobre Moçambique). Uma vez que este texto enfrenta, sobretudo, a ideia de “História da África”, apresentamos no Anexo I uma breve comparação entre esses dados, agregados aos das entrevistas de que vimos tratando, e aqueles relativos às apresentações que tiveram lugar nos dois Simpósios Temáticos “De que África estamos falando?": perspectivas de pesquisa histórica e de ensino de História da África”, que aconteceram no XXVI Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História, ANPUH (realizado em 2011, na cidade de São Paulo-SP). Na ocasião, a ANPUH deu início às atividades do seu atual Grupo de Trabalho (GT) permanente em “História da África”, num movimento que é também um índice dessa expansão do campo que temos tentado esboçar até aqui. No total, essa comparação envolverá um universo de 93 professores, pesquisadores e/ou estudantes vinculados de algum modo aos Estudos Africanos.

7. Sobre as pesquisas antropológicas em países africanos de língua portuguesa, ler as reflexões críticas de Wilson Trajano Filho, Omar Ribeiro Thomaz e Juliana Braz Dias (2012).

8. A esse respeito, Patrícia contou um significativo episódio que teria se passado em meados dos anos de 1990, nos corredores do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, IFCS, da UFRJ. Ao sair de uma sala de aula no horário habitual em que se dirigia para as atividades da Bolsa da Ford Foundation que mantinha no CEEA-UCAM, ela teria sido interpelada por uma de suas professoras do Departamento de História da UFRJ, que a teria advertido em termos que, segundo o seu depoimento, foram os seguintes: “Patrícia não se esqueça que você é filha de trabalhadores... você tem de ser professora... isto é o que vai lhe dar emprego...”. Patrícia parece acreditar que a professora não apenas a chamava à “responsabilidade de classe”, sendo ela uma estudante oriunda do ensino básico público para o qual deveria retornar, como também manifestava alguma “desconfiança” com a viabilidade da opção por uma vereda de pesquisa que, àquela altura, não parecia fazer parte do cânone da formação dos historiadores.

9. Tal como nos lembrou o professor Trajano Filho, há diferenças importantes nas organizações político-institucionais brasileiras a serem consideradas na criação dos três Centros de Estudos Africanos no Brasil. Pode-se afirmar que a descolonização africana foi tematizada e acarretou impactos nas elites governamentais brasileiras, mas esse impacto não foi o mesmo. Nas palavras de Trajano Filho: “O CEAO foi criado em 1959, precedendo muitas independências africanas – ainda que no bojo da descolonização – num momento acadêmico brasileiro em que a pós-graduação estava longe de ser institucionalizada e quando o país vivia num regime democrático pleno e havia forte sentimento de não alinhamento por parte das elites intelectuais. Já o CEA da USP e o CEAAA da UCAM foram institucionalizados em 1969 e 1973. As independências africanas já tinham ocorrido em sua maioria, a pós-graduação já estava em processo de instalação no Brasil e vivíamos em pleno regime militar. Estas diferenças são dignas de serem levadas em conta na história em análises focadas na constituição do aparato institucional (Comentários de Trajano Filho ao texto apresentado no PROCAD, Brasília, novembro de 2012)”.

10. Um importante trabalho que ilustra este esforço tímido é o do historiador Robert Slenes, fundamental introdutor de pesquisas em história social da vida escrava no Brasil, que vem estudando as práticas culturais e linguísticas que conectam o colonial e o pós-colonial.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, B. 1989. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Ática.
- APPADURAI, A. 1986. “Introduction: Commodities and the politics of value”. In: _____. *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- APPIAH, K.A. 1997. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BELTRÁN, L. 1986. “O africanismo brasileiro. Incluindo uma bibliografia africanista brasileira (1940/1984)”. *África* (Revista do Centro de Estudos Africanos), 8 (2):.
- BOURDIEU, Pierre. 1983. “O campo científico”. In: R. Ortiz (org.). *Pierre Bourdieu*. Col. Grande Cientistas Sociais, n. 39. São Paulo: Ática.
- CLARKE, K.M. 2007. “Transnational Yoruba revivalism and the diasporic politics of heritage”. *American Ethnologist*, 34 (4):721-734.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. 2004. “De la périodisation en Histoire Africaine. Peut-on l’envisager? À quoi sert-elle?”. *Afrique & histoire*, 2 (1):31-65.
- COSTA E SILVA, A. 1996. “Os estudos de história da África e sua importância para o Brasil”. *Anais – II RHIA* (Reunião Internacional de História da África). São Paulo: CEA/USP-Capes [Disponível em: www.casadasafricanas.org.br/. Acesso em: 03/03/2012].
- CURTIN, P.D. 2010. “Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história geral”. In: *História Geral da África*. Vol. 1: *Metodologia e pré-história da África*. Brasília: Unesco.
- DaMATTA, R. 1986. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
- DRESSEL, C. “The development of African Studies in the United States”. *African Studies Bulletin*, 9 (3):66-73.
- FAGE, J. D. 2010. “A evolução da historiografia africana”. In: *História Geral da África*. Vol. 1: *Metodologia e pré-história da África*. Brasília: Unesco.
- FEIRMAN, S. 1993. “African Histories and the dissolution of World History”. In: R. Bates et alli (eds.). *Africa and the disciplines. The contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago: The Chicago University Press.

- FERREIRA, R. 2010. “A institucionalização dos Estudos Africanos nos Estados Unidos: advento, consolidação e transformações”. *Revista Brasileira de História*, 30 (59):73-90.
- GILROY, P. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and double consciouness*. Cambridge: Harvard University Press.
- HUTCHINSON, S.E. 1996. *Nuer dilemmas. Coping with money, war and the State*. Berkeley: University of California Press.
- KOPYTOFF, I. 1987. *The African frontier. The reproduction of traditional african societies*. Bloomington: Indiana University Press.
- KOPYTOFF, I. 1986. “The cultural biography of things: commoditization as process”. In: A. Appadurai (ed.). *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUHN, T. 2006. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- MAMIGONIAN, B. 2004. “África no Brasil: mapa de uma área em expansão”, *Topoi*, 5 (9):33-53.
- MILLER, C. 1986. *Blank darkness. Africanist discourse in French*. Chicago: The Chicago University Press.
- MUDIMBE, V.Y. 1988. *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- PEIRANO, M. 2006. “Antropologia at home”. In: _____. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PEREIRA, L.N. 2008. “O ensino e a pesquisa sobre África no Brasil e a Lei nº 10.639”. In: G. Lechini (org.). *Los estudios afroamericanos y africanos em América Latina: herencia, presencia y visiones del outro*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 253-276.
- RANGER, T. 1995. *Are we not also men? The Samkange Family and African politics in Zimbabwe – 1920-64*. Oxford: James Currey.
- SANSONE, L. 2002. “Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX”. *Afro-Ásia*, 27: 249-269.
- SCHUMAKER, L. 2001. *Africanizing Anthropology. Fieldwork, networks and the making of cultural knowledge in Central Africa*. Durham: Duke University Press.
- SCHWARCZ, L. 1999. “Questão racial e etnicidade”. In: S. Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Vol. 1. São Paulo: Sumaré.

SCHWARZ, R. 1977. “As ideias fora do lugar”. In: _____. *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas cidades.

STOCKING Jr., G. 1982. “Afterword: a view from the center”. *Ethnos*, 47 (1-2):172-186.

THOMAZ, O.R. 1992. “Xeto, Maromba, Xeto!” A representação do índio nas religiões afro- brasileiras”. In: L.D.B. Grupioni. *Índios no Brasil*. São Paulo: SMC.

TRAJANO FILHO, W. 2012. “Estudos Africanos no Brasil: lacunas e oportunidades”. *Anais – 28ª Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo: ABA / PUC-SP.

TRAJANO FILHO, W.; THOMAZ, O.R. & BRAZ DIAS, J. 2012. “Brazilian Anthropologists in Africa, Remarks on Theory, Politics and Fieldwork Overseas”. *Revista Vibrant*, 5 (2):277-303.

ZAMPARONI, V. 2007. “Os Estudos Africanos no Brasil: passado e futuro”. *Ciência & Cultura*, 59 (2):46-49.

_____. 1995. “Os Estudos Africanos no Brasil: Veredas”. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, 4 (5):105-124.

ANEXO I

Nota introdutória

Os dados apresentados nessas duas tabelas (3 e 4) foram coligidos a partir das entrevistas realizadas no âmbito dos cursos de História da África, sob a responsabilidade de Marta Jardim, ministrados na Unicamp, entre 2010 e 2011, bem como a partir dos Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH e da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia da ABA, ambos eventos realizados em São Paulo-SP, em 2011 e 2012, respectivamente. O primeiro grupo (disposto na Tabela como “GT ANPUH”) era constituído predominantemente por historiadores, com alguma presença de pesquisadores de outras áreas, notadamente das Ciências Sociais; o segundo (apresentado como “GT RBA/Entrevistas”) reunia tanto o heterogêneo grupo dos entrevistados pelas turmas de Marta (com a presença de historiadores, antropólogos e de um geógrafo e uma linguista), quanto os participantes do GT de “Estudos Africanos” da 28ª RBA, com predominância de antropólogos. No total, como consta da Tabela 3, os dados envolvem um universo de 93 pesquisadores, entre professores, pesquisadores pós-graduados e estudantes. Para tornar os dados agregáveis, foram considerados, quanto ao grupo dos entrevistados na Unicamp, os textos motivadores encaminhados por ocasião da preparação das suas entrevistas, na medida em que constituem material mais comparável às informações de que dispúnhamos com relação aos demais grupos – quais sejam: aquelas relativas às apresentações realizadas nos Grupos de Trabalho dos dois eventos citados. Com relação à Tabela 3, é importante esclarecer que, com o objetivo de facilitar a comparação com os dados da Tabela 4 (em que, privilegiando os campos/contextos de pesquisa “em África”, consideramos, em primeiro plano, os trabalhos mais autonomamente ligados ao campo dos Estudos Africanos, tal como definido de hábito em outros contextos internacionais) oferecemos uma primeira totalização, em que as apresentações estão dispostas em classes relativas aos recortes históricos de interesse no campo dos Estudos Africanos no Brasil, e, a seguir, incluímos os trabalhos que poderiam ser agrupados na classe “Historiografia da África/Metodologia/Ensino”, destacando o seu peso proporcional em relação ao total das apresentações consideradas em cada um dos grupos (no caso do segundo grupo, foram excluídos os trabalhos apresentados no GT da 28ª RBA que poderiam compor essa classe, porque, para nela incluímos as apresentações de ambos os grupos que nos pareceram versar sobre o tema, consideramos exclusivamente aquelas realizadas por pesquisadores cujas atividades mais recentes se prendem diretamente à temática; o que não era o caso do GT da 28ª RBA, posto que as apresentações em questão foram realizadas por pesquisadores mais imediatamente interessados em outras questões, convidados para falar, de modo específico naquela ocasião, sobre o tema). Tanto as classes da Tabela 3, quanto as da Tabela 4 são, obviamente, absolutamente questionáveis, no espírito manifesto nesse texto, inclusive. Porém, dada a necessidade de organizar os dados para disposição, no caso da Tabela 3, optamos por uma organização que tem sido frequente nos programas da disciplina de História de África praticados nas Universidades brasileiras (como, aliás, já mencionado no texto). No caso da Tabela 4, apresentamos os contextos em que se desenvolvem pesquisas em África organizados por Estado- nacional, quando a frequência nos pareceu suficiente para justificar a apresentação como classe, e por quadro “regional”, quando, para tornar os números mais comparáveis (ainda que com alguma perda de refinação dos dados), pareceu mais adequado agrupá-los. A exceção será a classe “África do Sul & outros contextos da África Austral”, que reúne as duas lógicas. Isto se deve ao fato de que, embora a classe constitua menos de 7% do total das apresentações levadas em conta (fato instigante, já que os seus “vizinhos” Angola e Moçambique ocupam o topo da Tabela, numa proporção de 59,72% das apresentações), a África do Sul é o Estado-nacional africano contemporâneo e não-lusófono individualmente mais estudado no Brasil, dado que achamos relevante destacar. Haveria muito a comentar sobre as Tabelas, mas, como isso ultrapassaria nossos objetivos, preferimos apenas oferecê-las como contribuição ao debate.

TEMA DE INTERESSE	GT ANPUH	(%)	GT RBA / ENTREVISTAS	(%)	AGREGADO	(%)
África pré-colonial	14	30,43 %	2	5,71 %	16	19,75 %
Escravidão e “tráfico Atlântico”	9	19,56 %	5	14,28 %	14	17,28 %
Colonialismo e descolonizações (Séculos XIX e XX)	16	34,78 %	12	34,28 %	28	34,56 %
África pós-colonial	7	15,21 %	16	45,71 %	23	28,39 %
	46	100,00 %	35	100,00 %	81	100,00%
História da África / Metodologia/ Ensino	(12)	20,68 %	(0)		(12)	
Total	(58)	100,00 %	35		(93)	

Tabela 3: Recortes históricos de interesse no campo dos Estudos Africanos no Brasil (GT “História da África”, ANPUH / GT “Estudos Africanos”, RBA / Entrevistas)

ESTADO NACIONAL / CONTEXTO REGIONAL	GT ANPUH	(%)	GT RBA / ENTREVISTAS	(%)	AGREGADO	(%)
Angola	17	42,50 %	10	31,25 %	27	37,50 %
Mozambique	6	15,00 %	10	31,25 %	16	22,22 %
África Central (especialmente bacia do Congo)	5	12,50 %	3	9,37 %	8	11,11 %
África Ocidental (especialmente Costa da Guiné e Golfo do Benin)	6	15,00 %	1	3,12 %	7	9,72 %
Cabo Verde	2	5,00 %	3	9,37 %	5	6,94 %
África do Sul & outros contextos da África Austral	2	5,00 %	3	9,37 %	5	6,94 %
África Oriental & África do Norte (incluindo estudos sobre o Iêde)	2	5,00 %	2	6,25 %	4	5,55 %
	40	100,00 %	32	100,00 %	72	100,00%
Trabalhos em interface com os “Estudos Afro-brasileiros”	(6)		(3)		(9)	
Total	(46)		(35)		(81)	

Tabela 4: Campos/contextos de pesquisa dos Estudos Africanos no Brasil (GT “História da África”, ANPUH / GT “Estudos Africanos”, RBA / Entrevistas)

Cooperação para o desenvolvimento: ambiguidades semânticas e ambivalências político-discursivas

Cláudio Furtado

Introdução: situando a problemática

Existe um relativo consenso na literatura especializada de que a cooperação para o desenvolvimento, enquanto ação política e diplomática de Estados e, atualmente, de organismos de cooperação multilateral, ganha organicidade a partir do final da Segunda Guerra Mundial. Com efeito, os Estados vencedores estavam cômicos de que uma Paz Mundial duradoura e efetiva demandava ações de natureza político-diplomática que não fossem apenas dissuasórias de veleidades hegemônicas, mas que também promovessem um resgate socioeconômico, particularmente dos países dizimados pelos efeitos da guerra. O Plano Marshall, fundamental por reerguer a Europa após a Segunda Guerra Mundial, inscreve-se neste âmbito.

É neste quadro que a criação da Organização das Nações Unidas constitui, de um lado, um instrumento de promoção do diálogo nas relações internacionais e, de outro, de dinamização de ações tendentes ao desenvolvimento econômico dos Estados-membros. De referir, aliás, que o desenvolvimento econômico é visto como condição para o estabelecimento e a salvaguarda da paz entre as nações. De ressaltar que, na sequência, novos instrumentos organizacionais de promoção do desenvolvimento são concebidos, sendo eles essencialmente de natureza financeira, comercial e de assistência técnica. Os primeiros desses instrumentos emergem do âmbito da Conferência das instituições de Bretton Woods e os segundos, pela Carta de Havana.¹ De forma sucessiva, novos instrumentos e instituições são criados na esfera de ação da ONU, nomeadamente a ONUDI (Organização das Nações Unidas para o Desenvolvimento Industrial), o PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), a UNCTAD (Conferência das Nações Unidas sobre o Comércio e Desenvolvimento), entre outros. Neste

mesmo âmbito, programas de assistência técnica são concebidos, bem como fundos para financiamento ou para mobilização de financiamentos são constituídos.

A partir da década de 1950, o processo de independências vai dar um impulso maior à cooperação para o desenvolvimento. Com efeito, as Nações Unidas reforçam as políticas de cooperação e propõem que um montante correspondente a 1% do Produto Nacional Bruto (PNB) dos países desenvolvidos deva ser destinado à ajuda ao desenvolvimento. De igual modo, nessa esteira, aprova-se, mediante a Resolução 1710, o lançamento da primeira década das Nações Unidas para o Desenvolvimento, iniciativa que viria a ter reedições e que tinha como desiderato a mobilização de meios financeiros para o financiamento de programas e projetos de desenvolvimento.

No entanto, a partir da segunda metade da década de 1950, mudanças ocorreriam de forma rápida no cenário internacional, com fortes implicações na configuração da comunidade internacional e nas relações internacionais, tanto políticas quanto econômicas, técnicas e financeiras. Inscrevem-se aí a convocação e a realização da Conferência de Bandung, entre 18 e 23 de abril de 1955, reagrupando 24 países e constituindo um momento significativo nas relações internacionais, que vê entrar no cenário internacional um novo ator, o Movimento dos Não Alinhados, desafiando os alinhamentos automáticos a uma das duas grandes potências que emergiram da Segunda Guerra Mundial. O Movimento dos Não Alinhados, ao mesmo tempo em que pugna pelas independências das ainda colônias na África e na Ásia, luta também por uma nova ordem política e econômica internacional.

De uma forma mais significativa e com fortes implicações históricas e políticas, a Conferência de Bandung significou, por um lado, a condenação do colonialismo e, em consequência, a exigência da autodeterminação dos povos; por outro, a criação do Movimento dos Não Alinhados, procurando quebrar o alinhamento político, ideológico e diplomático automático a uma das então superpotências emergentes no pós-Segunda Guerra, em plena vigência do bipolarismo nas relações internacionais.

De igual modo, os países presentes sublinharam a necessidade de promoção do desenvolvimento econômico da África e da Ásia, o que passaria pelo reforço da cooperação entre os seus integrantes, sem colocar de lado a parceria com outros países e organizações. Desta forma, sublinha a Declaração Final a importância do aumento do fluxo de capital estrangeiro entre os países dessas duas regiões e a implementação de acordos de cooperação e assistência técnica. Da mesma maneira, insta o Sistema das Nações Unidas no sentido da necessidade do estabelecimento de um Fundo especial, bem como do aumento de dotação do Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento, visando ao financiamento do crescimento equitativo dos países da Ásia e da África e da promoção de programas de *joint-ventures* entre empresas da região.

Na sequência dessa Conferência e, de forma particular, na década seguinte, as independências das então colônias se sucederiam de forma rápida e, em alguns casos, de forma traumática. Apenas as então colônias portuguesas de África viriam a aceder às independências na década de 70, após anos de guerra de libertação, o que se dá também no Sudoeste africano (Namíbia) sob a jurisprudência da África do Sul – inicialmente sob o mandato das Nações Unidas – e do Saara Ocidental – anexado pelo reino de Marrocos – ou ainda a situação da então Rodésia do Sul que, apenas em 1980, se tornaria independente, adotando o nome de Zimbabwe.

O *leitmotiv* das independências das colônias era, num primeiro momento, a ruptura com a situação colonial, permitindo a emancipação jurídica dos Estados, a autonomia política e a assunção da cidadania e, num segundo momento, a independência econômica, possibilitando o desenvolvimento dos novos Estados. Como dizia Amílcar Cabral, a independência política constitui o programa menor do PAICG, sendo o programa maior o desenvolvimento da Guiné e de Cabo Verde.

O processo de construção dos novos Estados, que significava criar e reforçar as capacidades institucionais, e das infraestruturas de sustentação do desenvolvimento demandava uma capacidade financeira e técnica que os novos Estados nacionais não dispunham, pois, via de regra, uma parte substancial dos recursos endógenos tinham sido dilapidados pelas potências coloniais.

Assim, a cooperação para o desenvolvimento, nas suas diversas modalidades, foi se transformando, no decorrer dos anos, num vetor importante e, quiçá, decisivo da atividade diplomática e, por conseguinte, das relações internacionais, tanto dos países “doadores” quanto dos recipiendários.

Se na primeira década das independências o desiderato do desenvolvimento econômico e social foi progressivamente sendo concretizado nos novos Estados, com importantes fluxos de ajuda ao desenvolvimento e de inversões de investimentos públicos e privados estrangeiros, já a partir dos anos 80 começam a ser conhecidos significativos refluxos em termos de ajuda ao desenvolvimento, a par da degradação da situação financeira dos Estados e de um endividamento externo e interno progressivos. Este fato teve como resultado a retração dos indicadores econômicos e sociais impulsionados, notadamente, por uma má gestão dos recursos públicos, pelo processo de progressiva patrimonialização do Estado (Pestana, 2005; Fatton, 1986), pelos conflitos de base étnica, por golpes militares e guerras civis nacionais e transfronteiriças.

Em qualquer dos casos, os novos Estados tinham uma grande necessidade de aporte de fluxo financeiro externo, fosse através da ajuda pública ao desenvolvimento, fosse de empréstimos, concessivos ou não, do investimento privado externo para custear o funcionamento da máquina pública e os investimentos em infraestruturas e serviços, ou ainda de projetos de assistência técnica. Assim, a

cooperação com os países desenvolvidos e, de forma particular, com as antigas potências coloniais se revelou fundamental para os países independentes, mas comportando importantes condicionalidades que resultaram da permanência de laços de dependência. De igual modo, pensar o desenvolvimento e a cooperação numa perspectiva relacional, envolvendo atores situados num campo heterogêneo e de conflitos que interpõe e contrapõe atores, instituições, discursos e poderes diferenciados, é-se obrigado, para uma compreensão mais holística do fenômeno, situar a análise menos a partir de um/a ator/instituição (no caso, países africanos) ou de outro (antigas potências coloniais, agências bilaterais e multilaterais de cooperação), mas antes das relações e do jogo de interesses, manifestos ou latentes, que permeiam tanto seus discursos quanto suas práticas.

Em termos analíticos, impõe-se – tanto numa perspectiva diacrônica quanto sincrônica, para uma adequada compreensão dos *enjeux* da cooperação e do desenvolvimento – um exercício reflexivo de desconstrução desses dois conceitos e suas inter-relações e de toda a carga política e ideológica que, em regra, é constitutiva das noções da cooperação e do desenvolvimento. Com efeito, como sugere Ribeiro (2008), não há mais lugar para a inocência quando se analisa o desenvolvimento enquanto prática e discurso. Para este autor, o desenvolvimento deve ser apreendido como a “expansão econômica adorando a si mesma” (2008:109).

Da mesma forma, deve-se ter presente que as políticas de cooperação resultam de interesses dos atores internacionais envolvidos, tanto num quadro bilateral quanto multilateral, e por isso são mutantes no tempo em função das dinâmicas políticas internas aos Estados e da conformação dos interesses no cenário internacional. Um exemplo paradigmático pode ser buscado na forte apetência por investimentos públicos e diretos estrangeiros na Guiné-Equatorial, não obstante as condicionalidades emergentes da cartilha da boa governança definida e imposta pelo Banco Mundial. Com efeito, os interesses resultantes da descoberta de combustíveis fósseis e outras riquezas minerais tornaram este Estado extremamente apetecível, ainda que em termos de “democracia”, respeito aos direitos humanos, boa governação etc. a situação esteja nas antípodas do que hoje é hegemônico na determinação dos critérios de cooperação.

No contexto atual, a crise financeira internacional dos finais da primeira década do século XXI fez diminuir a ajuda pública para o desenvolvimento, e mesmo os investimentos privados externos nos países ditos em desenvolvimento, particularmente os países africanos, têm ocorrido com alguma oscilação.

Da mesma forma, ainda que a União Europeia e os países europeus continuam a ser os principais parceiros de cooperação dos países africanos, tem-se assistido a uma progressiva busca de diversificação e alargamento de parcerias, em especial com os países emergentes, como a China e o Brasil. Como bem assinalou Louk Box:

Atualmente, a Europa é o principal ator global em termos de relações comerciais e de ajuda com os países do Sul, mas é apenas um gigante virtual. Ele tem a opção de se tornar um real gigante confiável, ou transformar-se numa insignificância. Com o surgimento de novos atores como a China, e novas alianças como as existentes entre a Índia, o Brasil e a África do Sul (a aliança IBSA), as relações Norte-Sul estão mudando radicalmente (2004:7).

Mais ainda, impõe-se uma reflexão interrogativa sobre “a pertinência e coerência das atuais políticas de desenvolvimento e cooperação” num contexto global, no qual novos atores entram em cena ao mesmo tempo em que a crise econômica e financeira mundial e a recente contestação política e social que se alastra por todo o continente africano e o Médio Oriente interpelam uma nova governança.

De igual modo, constitui um desafio refletir sobre o que parece ser um consenso internacional sobre os modelos de desenvolvimento, expressos nos Objetivos do Desenvolvimento do Milênio, bem ainda nas recomendações emanadas da Conferência sobre os financiamentos inovadores do desenvolvimento, indagando se eles correspondem a uma correta percepção da realidade mundial atual.

Este é, de certa forma, o pano de fundo a partir do qual nos propomos a pensar a cooperação e/para o desenvolvimento num quadro movediço, uma vez que coloca em relação atores diferentes, com interesses diversos, e que tenta, portanto, dar significados distintos aos mesmos significantes. Denota, pois, que, inseridos num quadro político-discursivo mais vasto, cooperação e desenvolvimento (que se propõe ser e significar, na verdade, cooperação para o desenvolvimento) são termos polissêmicos.

Antes de prosseguirmos na nossa reflexão, parece-nos pertinente formular e/ou sugerir duas questões preliminares. *Primo*: Cooperação e Desenvolvimento constituiriam dois termos que se relacionam no sentido de complementaridade, de justaposição ou de determinação? *Secundo*: Existiria algum tipo de precedência analítica de um termo em relação ao outro? Se afirmativo, qual precede qual? Se negativo, que relação poderá ser concebida/imaginada entre eles?

Decorrente destas questões, surge uma dimensão reflexiva que nos remete à dimensão conceptual, ou seja, pensar em “cooperação” e “desenvolvimento” enquanto portadores de alguma capacidade heurística e explicativa de, num quadro de abordagem teórica precisa, concorrerem para explicar um determinado fato ou uma dada realidade. No caso, como entender o processo de construção e implementação principalmente de relações de parceria econômicas, comerciais e financeiras entre Estados e entre estes e organismos internacionais, em contextos de poder assimétricos.

É aqui que, no presente texto, se procura situar o lugar a partir do qual o

nosso processo reflexivo acontece, impondo-se explicitar o *locus* do sujeito epistêmico. O texto pretende, desde o sul geográfico e epistêmico (Hountondji, 2008; Santos & Meneses, 2009; Quijano, 2000), analisar, no contexto de um mundo globalizado e multipolar, o andamento da definição e do agenciamento de parcerias entre os atores e as instituições envolvidos nos processos de cooperação para o desenvolvimento, numa perspectiva relacional e não dual, de um lado, e os fluxos e os refluxos tanto semânticos quanto efetivos que essas relações de cooperação têm vindo a conhecer, de outro. A análise procura captar como esses processos se traduzem seja na diminuição do fluxo da ajuda pública ao desenvolvimento e no aumento do recurso ao endividamento e aos investimentos estrangeiros diretos, seja na emergência de novos atores na conformação do processo de governação global. Atente-se aqui que os novos atores antes referenciados são essencialmente os que se situam nos países do Sul, portanto, subdesenvolvidos ou em vias de desenvolvimento.²

Com efeito, não obstante a multiplicidade de centros de decisão e de atores envolvidos nos processos de tomada de decisão do financiamento do desenvolvimento, persistem situações que tendem, ainda que sob alguma capa de democraticidade e multipolaridade, a (re)centrar e (re)centralizar as decisões mais cruciais e estruturais entre os atores que tradicionalmente têm dominado o cenário internacional.

Pretende-se mostrar como os novos atores, em particular os não estatais, inclinam-se, no essencial, a revelar-se como pontos de ancoragem de uma rede da qual são parte integrante, (re)produzindo em grande medida os interesses constitutivos da própria rede, ao mesmo tempo em que respondem a um processo de conceitualização e realinhamento das políticas e das ações de cooperação dos países industriais e de algumas organizações de cooperação bilateral, um marco mais global das políticas emergentes a partir do Consenso de Washington.³

Neste quadro, os atores estatais e não estatais do Sul tendem, pelas injunções múltiplas das realidades nacionais e das relações de força no cenário internacional, a continuar como atores secundários e recipiendários de recursos financeiros para o desenvolvimento – recursos estes provenientes de empréstimos (concessionais ou não), da ajuda pública ao desenvolvimento (seja no quadro bilateral ou no multilateral, dos governos ou da cooperação descentralizada, das ONGs ou das fundações), ou alternativamente das parcerias público-privadas, num momento em que a capacidade interna de investimento por parte dos atores estatais se mostra significativamente reduzida e o papel dos Estados é cada vez menor.

Cooperar para quê? Desenvolver o quê?

A história do desenvolvimento inserida no âmbito das relações de cooperação internacional pode ser situada, com todas as limitações que os marcadores

históricos comportam, no pós-Segunda Guerra Mundial, num contexto em que o projeto de modernidade ocidental se amplifica.

Para os países do Sul, a maior parte constituída e/ou emancipada a partir década de 1950, a cooperação para o desenvolvimento aparece no contexto da emergência dos estados pós-coloniais com uma narrativa, em regra consensualmente assumida, de que os aportes provenientes dos países do Norte são positivamente valorados como importantes para a construção dos novos Estados. Mais ainda, as condições de vida e de existência (econômicas, sociais, culturais, educacionais e políticas) dos países ocidentais e seus habitantes são positivamente avaliadas pelos dirigentes desses novos Estados, sendo, por conseguinte, desejáveis para os seus cidadãos.

Inserir os países africanos, de forma efetiva, no projeto de modernidade constituía um elemento transversal no discurso político dos líderes africanos, bem como nas reflexões dos cientistas africanos e na escrita de muitos escritores, legitimando todo o discurso nacionalista. De fato, o engajamento e a assunção do processo de construção dos Estados-nação africanos constituíam um consenso entre os nacionalistas africanos, independentemente de suas filiações políticas e ideológicas (Mkandawire, 2005:10 e ss.). Aliás, esse desiderato pode ser percebido na expressão cunhada por Julius Nyerere, primeiro presidente da Tanzânia, ao se referir à necessidade, à obrigatoriedade e à urgência. Dizia ele, “devemos correr enquanto os outros andam”, assumindo que *o rattrapage* do desenvolvimento demandava um esforço hercúleo dos novos Estados, visando à modernização e à melhoria considerável das condições de vida dos africanos.

Na verdade, impunha-se subverter, mais do que reverter, a ordem deixada pelos séculos de dominação colonial e que teriam conduzido ao que Rodney (1972) denominou *How Europe Underdeveloped Africa*.

Issa Shivji (2006) resume em seis pontos a herança (legados) deixada pela colonização, que constitui um forte óbice ao desenvolvimento dos países do continente, subdesenvolvendo a África. Ao mesmo tempo, essa herança exige das novas lideranças, a um só tempo, o conhecimento da situação e o empenhamento para que estes pontos sejam ultrapassados.⁴ Eles são os seguintes:

- i) A divisão artificial das fronteiras nacionais cortando a organização geográfica, cultural, étnica e econômica “natural” do continente.
- ii) As economias coloniais respondiam às necessidades e às exigências das metrópoles e dos poderes coloniais e que, na altura, se encontravam desintegradas e desarticuladas. A lógica da economia colonial era a da exploração dos recursos naturais e humanos do continente.
- iii) As populações foram divididas segundo etnias, religiões e linhas raciais.

Algumas populações eram categorizadas e recrutadas para o exército e outras, para o trabalho forçado como reserva de mão de obra.

- iv) A população colonial era condenada como preguiçosa e indolente, incapaz de aprender e de ser empreendedora. Desta forma, a divisão social interna e a estruturação das sociedades africanas eram suprimidas.
- v) A religião e a educação eram os veículos de reprodução dos complexos raciais e culturais, transformando e internalizando o branco como superior e o negro como inferior.
- vi) O Estado colonial foi implantado como um aparato alienígena imposto às sociedades africanas.

Desta forma, os países africanos chegaram às independências atolados num conjunto de problemas internos que, entretanto, conformaram suas estruturas econômicas, políticas e sociais, e para os quais se impunha uma ação de remoção, condição essencial para que os projetos acalentados pelos movimentos nacionalistas pudessem ganhar concretude.

Não se deve esquecer, como atesta Tandika Mkandawire (2003:13), que “[o] segundo elemento-chave no projeto nacionalista e, em certo sentido, um corolário na agenda da ‘construção da nação’ foi o ‘desenvolvimento econômico’”. E acrescenta que “[é] bastante claro na historiografia nacionalista que o desenvolvimento – a erradicação da ‘Trindade profana de ignorância, pobreza e doença’ – foi um componente central da agenda nacionalista”.

Neste sentido, para os nacionalistas africanos, forjadores das independências, a modernização e o direito à industrialização eram essenciais para a África “escapar à dominação e à humilhação sofridas nas mãos do Ocidente e obter autoconfiança e independência” (Mkandawire, 2005:13). Assim, a par da construção dos Estados nacionais, impunha-se um forte investimento nas infraestruturas que pudessem alavancar o processo de desenvolvimento econômico, melhorando o nível de rendimento dos residentes, ao mesmo tempo em que se lhes disponibilizavam os serviços sociais de base, nomeadamente a educação, a saúde, os bens culturais etc.

Todavia, a incapacidade endógena de mobilização de recursos financeiros e humanos que pudessem suportar os custos e os desafios do “desenvolvimento”, a lógica instalada no sistema econômico mundial, favorecedora do desenvolvimento desigual, como sustentou Samir Amin (1973), ou de uma economia de dependência na formulação de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto (1970), entre outros, conduzem à necessidade/obrigatoriedade de busca de fontes de financiamento nos países ocidentais industrializados e, na maior parte dos casos, nas antigas potências colonizadoras.

Com efeito, de um modo geral, no contexto da situação colonial, como observa Fontoura (2007), os novos Estados estavam, grosso modo, desprovidos de um capital inicial imprescindível para assegurar o financiamento dos projetos de desenvolvimento; sem recursos humanos capacitados para a condução das instituições em construção; sem uma interlocução interpares com os “cooperantes”, fossem eles, num primeiro momento, os intelectuais “pés vermelhos” (Trajano Filho, 2007), fossem eles, num segundo momento, técnicos assépticos que se alargam com a implantação das políticas de ajustamento estrutural e das estratégias de crescimento e redução da pobreza.

A narrativa discursiva do “Norte”, para fundamentar a implementação de políticas e projetos de cooperação, assenta-se, não poucas vezes, em argumentos de natureza moral. Neste quadro, e de forma particular, a Ajuda Pública ao Desenvolvimento (APD) é assumida como uma necessidade de, na tradição humanista da civilização ocidental, apoiar os processos conducentes ao respeito pelos direitos humanos, à concretização do ideário de justiça social e ao combate das clivagens e das desigualdades entre o Norte e o Sul.

Outros, ainda que de forma minoritária, realçam o princípio das vantagens mútuas decorrentes dos projetos de cooperação (cf. Relatórios das Comissões Brandt, em 1980, e Brundtland, em 1987), proporcionando fluxos e refluxos de capital, bens e serviços essenciais, a um só tempo, para alavancar os processos de desenvolvimento dos países recém-independentes e sustentar o desenvolvimento dos países industrializados.

Neste contexto, não se pode, forma ingênua, considerar a ajuda ao desenvolvimento, nas suas mais diversas formas, como uma mera prestação social, assente em valores morais e humanitários. Antes, devemos considerá-la como um dom, na acepção dada pelo antropólogo francês Marcel Mauss (1974), sublinhando a reciprocidade que caracteriza qualquer dádiva. O dar pressupõe e exige um receber e um retribuir. O que acontece, amiúde, no domínio das relações internacionais é o escamoteamento deste carácter de dádiva que a APD comporta. Aliás, a adjetivação “ajuda”, que antecede “desenvolvimento”, tem implícita a ideia de oferta, sem custos e sem expectativa de retorno. Tratar-se-ia de uma atitude filantrópica, ainda que essencialmente um dom.

Os atores do Sul, sejam eles estatais ou não, acabam por acriticamente legitimar os discursos hegemônicos sobre a cooperação para o desenvolvimento, reproduzindo o *status quo*, isto é, não apenas corroboram, de forma explícita ou não, a ideia de oferta, de doação que caracterizaria a cooperação para o desenvolvimento, como se colocam, amiúde, na postura daquele que, não tendo, espera ou então pede. Não raras vezes, o ato de pedir se transforma num jogo de chantagem nas relações internacionais, determinando os alinhamentos ou os desalinhamentos. Como sublinha o prof. Luis Fontoura, ao analisar os posicionamentos

plásticos dos países não alinhados em relação à bipolaridade que caracterizou o período da Guerra Fria, constata-se que esses países:

Exploram, habilmente, a rivalidade bipolar, inclinando-se para uma ou outra das potências conforme as vantagens que lhes forem proporcionadas por Washington ou Moscovo, em benefício das suas conveniências de momento. É, por vezes, a descarada “política de báscula” que teve em Nasser um exímio intérprete; mas, sempre, o “bargaining power” de que todos dão mostras de saber usar em cada momento (*“Aide-moi, Occident, ou Je m’adresserai à l’Union Soviétique...”*) (2007:5).

Pode-se, pois, aperceber que uma manipulação político-diplomática do passado colonial – seja para “ajudar”, seja para “solicitar e exigir” ajuda – faz parte das narrativas dos atores em presença. No primeiro caso e de forma particular, as antigas potências colonizadoras, com um discurso humanista e assistencialista, visualizam a cooperação como reparadora da situação colonial e das práticas a ela associadas. Neste âmbito, a cristianização, os bons costumes e os valores civilizatórios judaico-cristãos subjacentes ao discurso legitimador do empreendimento colonial não lograram ter êxito, pelo que, no contexto pós-colonial, impõe-se corrigir o erro, apoiando os países e seus cidadãos a trilharem o caminho do desenvolvimento almejado, mas não conseguido.

Para os novos Estados independentes, a ajuda para o desenvolvimento (uma das formas de que se reveste a cooperação internacional) seria, de certa forma, o refluxo legítimo de apenas parte das riquezas subtraídas durante a longa jornada colonial, bem como uma maneira de “indenizar” as atrocidades cometidas, não apenas pela usurpação das riquezas desses países, mas pela submissão de seres humanos a condições degradantes e humilhantes de que a sujeição à condição escrava, primeiro, e ao Estatuto de Indigenato, mais tarde, constituem exemplos eloquentes.

É bom ter ciência de que esses dois discursos, presentes nas relações entre as antigas potências coloniais e as colônias ou, de forma mais sintética, entre os países desenvolvidos e os subdesenvolvidos, apresentam um conjunto enorme de não ditos e de subentendidos que um adequado entendimento demanda a sua elucidação. Assim, a desconstrução destes tipos de discursos se nos afigura essencial para a (re)construção de um novo paradigma de análise das relações econômicas, políticas, culturais e diplomáticas, e também das políticas e das práticas de cooperação entre atores estatais e não estatais assentes numa real e efetiva perspectiva de troca mutuamente vantajosa, com base no respeito ético pelos posicionamentos e as prioridades de todos.

Na verdade, embora visando a fins diversos, a cooperação – no seu sentido etimológico de operar em conjunto – impunha-se e, de certa forma, impõe-se

como uma necessidade. Com efeito, os Estados africanos, exauridos financeiramente nos momentos das independências e sem possibilidades efetivas de recursos massivos ao endividamento externo, viam nas antigas potências coloniais, incluindo aquelas com as quais se alinhavam política e ideologicamente, e nas agências especializadas das Nações Unidas uma possibilidade real de financiamento dos programas de desenvolvimento.

Por seu turno, os países desenvolvidos, fossem eles as antigas potências coloniais ou os países que no contexto da Guerra Fria se lhes opunham, tinham interesses políticos e econômicos em manter relações privilegiadas com os novos países – os novos atores no cenário internacional.

Os ganhos políticos e econômicos para os envolvidos eram evidentes, fazendo com que, no mais das vezes, fossem mantidas relações privilegiadas entre os novos países africanos e suas antigas potências colonizadoras. Contudo, tal relação privilegiada se consubstanciou, via de regra, numa relação econômica e financeira de dependência, com as economias africanas muito mais alinhadas com as economias dos países ocidentais e muito menos com os países do próprio continente africano. Aliás, é esta situação que conduz, ou melhor, que perpetua as relações de dependência e de construção de desenvolvimentos desiguais, e o relativo fracasso dos mecanismos e das organizações de integração regional e continental.

Malgrado esta situação, o primeiro decênio das independências significou, para a maior parte dos novos países, importantes índices econômicos de crescimento, melhoria dos indicadores sociais, nomeadamente nos domínios da saúde e da educação (Mkandawire, 2005; Shivji, 2006).

Na verdade, o fluxo da ajuda pública ao desenvolvimento foi significativo para a melhoria desses indicadores econômicos e sociais, ainda que uma análise retrospectiva mostre as suas limitações, como aponta o último relatório econômico da Comissão Econômica para África das Nações Unidas (CEA, 2012). Com efeito, questionam-se, neste relatório, os fundamentos que presidiam os posicionamentos da comunidade dos doadores, em especial quanto à forma como a APD deveria ser utilizada (constituindo o princípio da condicionalidade da ajuda ao desenvolvimento), sublinhando que as experiências dos anos 60 e 70 do século passado mostraram ter tido resultados pouco efetivos. A própria concepção desses projetos padecia de problemas, uma vez que não tiveram em devida conta os contextos políticos e econômicos, bem como a capacidade de absorção institucional. Trata-se, na verdade, de uma constatação já evidenciada por outros trabalhos e relatórios, nomeadamente o de Trajano Filho (2007) referente à cooperação para o desenvolvimento na Guiné-Bissau, ou de Silva e Simão (2007) para o caso do Timor-Leste.

A partir dos finais dos anos 80, a situação se inverte em decorrência da crise do petróleo, com forte impacto nas economias africanas, conduzindo a proble-

mas orçamentários graves, a que se acrescem sérias questões de governança política e econômica (Mkandawire, T. & Soludo, 1999; Shivji, 2006; Bazika & Naciri, 2010). É por isso que a década de 80 foi definida por Mkandawire como a era da desilusão, ou a década perdida, conhecendo-se uma retração dos indicadores econômicos e sociais, o aumento da pobreza, de doenças e mortes.

A *débâcle* das economias e dos Estados africanos levou à intervenção das instituições financeiras internacionais, impondo os programas de ajustamento estrutural, com consequências nefastas, designadamente o aumento da pobreza, a redução drástica da capacidade de investimentos públicos e seu reflexo na construção de infraestruturas econômicas e sociais. A retração da produção agrícola fez aumentarem as migrações internas, particularmente para as cidades, inflando os centros urbanos, entretanto, sem capacidade de recebimento de um importante fluxo de pessoas.

Com resultados nocivos, que levaram a um reposicionamento em termos de políticas macroeconômicas, os chamados Poverty Reduction Strategy Paper entram em ação, dando lugar no presente século aos Documentos de Estratégia de Crescimento e Redução da Pobreza. A produção e a aprovação pelos Estados desses documentos eram condição essencial para a manutenção dos financiamentos das instituições financeiras e do fluxo da ajuda pública internacionais, bilateral ou multilateral.

Se é verdade que a partir dos anos 2000 os países africanos começaram a conhecer uma inflexão em termos de crescimento econômico, persistem ainda sérios problemas em termos sociais e de governança que podem comprometer, a prazo, o desenvolvimento e sua sustentabilidade.

É também verdade que o fluxo da ajuda ao desenvolvimento, vale dizer, a cooperação, manteve-se, em média, num nível relativamente importante, permitindo que muitos Estados pudessem continuar a assegurar, ainda que de forma precária, um conjunto de serviços essenciais. Contudo, em termos relativos, tem-se vindo a conhecer um certo recuo, nomeadamente quanto ao investimento direto estrangeiro, com tendência de aumento dessa diferença (ECA, 2012).

Não obstante o crescimento econômico que o continente africano tem vindo a conhecer nos últimos anos e a previsão de sua continuidade, sublinham Olukoshi, Ouédraogo e E. Sall que, no concernente às crises e às convulsões sociais persistentes, constitui um verdadeiro desafio aos intelectuais e decisores terem presente que

As respostas que cada um de nós puder trazer para esta importante questão devem passar por um confronto com verdades desagradáveis sobre o nosso continente: os fundamentos econômicos de nossos estados, a justificação da nossa dignidade, como seres humanos, quase não são garantidos em uma glo-

balização feroz, em que as regras são baseadas na supremacia econômica e militar que os africanos não puderam assegurar ao longo do tempo (2010:8).

Sem ser afro-pessimista, é forçoso reconhecer que num mundo globalizado a situação do continente africano, com poucas exceções, conheceu um agravamento progressivo desde a década de 1970. Da euforia das independências seguiram-se, como afirma Tandika Mkandawire (2005), a desilusão e o desencantamento dos anos 1970 e 80 para, a partir dos anos 2000, entrar em uma nova era que oscila entre o renascimento da esperança e a resignação; entre o renascimento da esperança, que teria seus elementos indicadores no fim do *apartheid*, e a emergência da nação arco-íris, na África do Sul pós-*apartheid*; e a resignação, que poderia ser visualizada nos massacres na região dos Grandes Lagos, paradigmaticamente assinalados pelo genocídio ruandês, tão bem analisado por Mamdani (2001).

A participação do continente africano no comércio mundial conheceu uma degradação significativa desde as independências até os dias de hoje. Constatam Bazika e Naciri (2010) que entre os anos 60, década das independências, e os anos 90 e 2000, a participação do continente africano no comércio mundial passou por um importante refluxo, de 30% para cerca de 2%, tornando-se completamente marginal. De igual modo, persistem, quando não se agravam, os problemas sociais. Os 30 países mais pobres do mundo estão localizados em África. Outros problemas sociais, nos domínios da saúde e da educação se mantêm, indicando a falência das políticas públicas na grande maioria dos Estados africanos.

Não obstante a manutenção em termos de volume do fluxo de ajuda ao desenvolvimento e do aumento do investimento direto estrangeiro (CEA, 2012), a situação econômica e social globalmente deteriorou. O que explicaria tal fato? A resposta a esta questão, dada a sua complexidade, exige um nível de profundidade analítica que não constitui objeto da presente reflexão. Igualmente, ela demanda uma abordagem holística, considerando a multiplicidade de fatores e as variáveis envolvidas, e uma postura ética no sentido de evitar, por um lado, juízos de valor e, por outro, a imputação de responsabilidades a “outros”, ilibando o “nós”.

Rapidamente, contudo, gostaria de inventariar, de uma forma esquemática e telegráfica, alguns elementos importantes para o entendimento da crise do desenvolvimento do continente africano e da cooperação para o desenvolvimento.

Em primeiro lugar, deve-se apontar o fato de que, na maior parte dos países, o quadro institucional tem se revelado inadequado, com uma estrutura governamental decalcada de modelos ocidentais, sofrendo, via de regra, de macroencefalia. Não obstante as reformas institucionais operadas no âmbito das políticas de ajustamento estrutural, as estruturas públicas permanecem importantes. Em muitos Estados, as instituições militares e policiais têm se revelado as grandes

consumidoras dos recursos públicos, em detrimento de instituições sociais, como a educação e a saúde. Em segundo lugar, o modelo de democracia liberal assumido, de forma extensiva, a partir do Consenso de Washington e da realização por todo o continente africano das Conferências Nacionais, às quais se seguiu a realização de eleições multipartidárias, não tem sido implementado de forma eficaz visando à constituição de realidades sociais democráticas.

O que tem acontecido amiúde são transposições de modelos que continuam a favorecer a emergência e/ou a consolidação de elites políticas, econômicas e militares. Tem-se, no mínimo, uma democracia *sui generis*, com uma débil diferenciação entre o Estado e a sociedade civil. O surgimento e a efetiva concretização de um novo ator social, o cidadão, encontram limitações várias que resultam do forte protagonismo do Estado ou dos partidos políticos, inibindo os espaços de eclosão e/ou estabilização da sociedade civil, o que impede que a cidadania política e social possa efetivamente se consolidar. Em terceiro lugar, e decorrente dos dois fatores antes referidos, constata-se em muitos casos o não respeito aos direitos humanos e os fortes problemas de governação, com o aumento/institucionalização da corrupção, da instabilidade política e, por vezes, da emergência de uma economia de renda ou de uma burguesia de compradores (Pestana, 2005).

É verdade que a partir dos anos 1990, no âmbito do processo de aprofundamento das reformas econômicas que se iniciaram com os programas de ajustamento estrutural dos anos 1980, com a mudança de sistemas e regimes políticos um pouco por todo o continente, e do crescimento das condicionalidades ligadas às ajudas financeiras internacionais (primeiro, o *good governance* do Banco Mundial e, mais recentemente, a *accountability*), aconteceram reformas institucionais e políticas. Os resultados, contudo, foram pobres.

Embora nos pareça que o desenvolvimento econômico tenha uma forte correlação com a qualidade do quadro institucional de um país, muitas reformas assumidas pelos Estados africanos tiveram como objetivo essencial “[...] dar uma certa imagem ao exterior em termos de estabilidade econômica e política mais do que realizar verdadeiras mudanças”. Quando, de fato, “O surto do desenvolvimento econômico e social em África deve ao contrário ser um processo endógeno pois o desenvolvimento não poder vir que do interior” (Bazika & Naciri, 2010:2). É precisamente esta dimensão e esta necessidade de as reformas e de a definição das prioridades de desenvolvimento serem sentidas, assumidas, definidas e implementadas endogenamente que não têm sido apreendidas de forma adequada por todos os atores intervenientes.

Na primeira década do século XXI, vivenciou-se um ambiente econômico caracterizado pela diminuição do fluxo da ajuda pública ao desenvolvimento em função da eliminação dos mecanismos comerciais preferenciais de que dispunham os países ACP (África, Caribe e Pacífico), e também a progressiva impo-

sição das normas e dos dispositivos da Organização Mundial do Comércio e dos Acordos de Parceria Econômica (APE) com a União Europeia no âmbito dos Acordos de Cotonou.⁵

Neste contexto, a necessidade de profundas reformas política e econômicas na África subsaariana é tão mais necessária quando se vive um contexto mundial de crise financeira e de crises políticas e societárias profundas nos países do Magreb árabe e do Médio Oriente, cujos contornos e dimensões não são ainda claros e cujo impacto na economia política começa a visualizar-se, mas a sua extensão é também desconhecida.

Parece evidente que as reformas empreendidas e patrocinadas pelas instituições de Bretton Woods falharam, entre outras razões, pelo seu caráter exógeno. O desconhecimento – de um lado, da “comunidade de doadores” e seus operadores e, do outro, dos dirigentes dos Estados e das organizações recipiendárias – das dinâmicas de funcionamento dos Estados e das sociedades e sua relação com o desenvolvimento explicam, em parte, tal fato.

Ao analisar uma situação em concreto em que o comportamento das pessoas, aparentemente, conflitava com o sistema legal formal, Appiah sublinhou, para o caso ganês, mas extensível aos demais Estados africanos, que “o sistema legal era o de Gana, o sistema de um Estado nacional pós-colonial independente. Mas era, em essência, o sistema colonial, com suas normas impostas pelos britânicos” (2010:26). Quer o filósofo ganês mostrar que todo o ordenamento jurídico-político dos Estados pós-coloniais é um decalque dos modelos das antigas potências colonizadoras, estando, não raras vezes, em profunda dissonância com a formação social da qual deveriam emergir. Antes, estas formações sociais são erigidas como meros epifenômenos.

Neste contexto, pensar o desenvolvimento do continente africano, *par le bas*, como sublinha Achile Mbembe, e o lugar da cooperação para a sua concretização impõe, a meu ver, a busca astuciosa de respostas para três questões/problemáticas que, de forma integrada, poderão conduzir a políticas adequadas para os Estados africanos. Estas questões são as seguintes:

1. Que Estado devemos ter e qual o seu papel como impulsionador do desenvolvimento? É preciso, pois, refletir sobre a ideia do Estado minimalista sugerido pelo neoliberalismo. Nos últimos anos, nos países que conseguiram um desenvolvimento econômico robusto e sustentado com ganhos sociais evidentes, tal como o Brasil, o Estado, nas suas dimensões federal, estadual e municipal, continua a desempenhar um papel fundamental.
2. Que industrialização promover e que estratégias de industrialização?

Esta questão é por demais importante. Como diriam os nacionalistas e pan-africanistas dos primórdios dos Estados nacionais, a industrialização é um direito e uma condição para o desenvolvimento. Contudo, já não se pode mais conceber estratégias de industrialização que signifiquem a destruição ambiental e o comprometimento das gerações futuras. Neste sentido, deve-se pensar e equacionar toda a problemática da integração econômica africana, retomando as propostas constantes da Nova Parceria Econômica para África (Nepad).

3. Considerando o endividamento dos Estados africanos, como assegurar, a um só tempo, a independência e a autonomia para a formulação das políticas e das estratégias de desenvolvimento, e a mobilização de recursos para a sua implementação?

Certamente, outras questões, não menos legítimas nem menos importantes, poderão ser formuladas. Contudo, nos parece que as que foram arroladas permitem recobrir grande parte das indagações que tal problemática poderá colocar, ainda que não se pretenda neste texto buscar respostas que elas eventualmente possam suscitar.

Os sujeitos da cooperação para o desenvolvimento

Tradicionalmente, a cooperação para o desenvolvimento, tanto bilateral quanto multilateral, era essencialmente feita pelos Estados e inter Estados, ainda que a presença de organismos de cooperação multilateral tenha sido sempre importante. Desde a sua criação, a Organização das Nações Unidas criou agências específicas de promoção da cooperação para o desenvolvimento. De igual modo, em nível regional, foram progressivamente emergindo organizações de promoção e financiamento do desenvolvimento, podendo, no contexto africano, referir-se aos organismos de integração regional ou ao Banco Africano do Desenvolvimento.

Mais recentemente, e no quadro da integração regional dos países desenvolvidos, novas instituições e novos instrumentos de promoção da cooperação têm emergido. No continente europeu, a União Europeia tem sido um fundamental parceiro de financiamento de programas e projetos de colaboração. Para os países da África, Caraíbas e Pacífico (ACP), os atuais Acordos de Cotonou são instrumentos privilegiados de apoio. Na península arábica, a Organização da Conferência Islâmica (OCI) e o Banco Árabe de Desenvolvimento Econômico em África (Badea) são importantes instituições na ajuda ao desenvolvimento em África.

Embora tendo havido uma reconfiguração no sistema de cooperação descentralizada dos países industrializados e nos organismos de cooperação multilateral, grande parte dos recursos (financeiros, técnicos e outros) tem sido ainda

agenciada pelos Estados. Tem-se assistido nos últimos anos a um reforço da colaboração entre municípios e instituições municipais, agregando novos atores e instituições ao campo de apoio para o desenvolvimento. De igual modo, muitos países e organizações de cooperação bilateral, nomeadamente a União Europeia, por um lado, têm incentivado a modalidade de ajuda orçamentária, canalizando diretamente os recursos aos orçamentos dos Estados e, por outro, reforçado as relações com organizações da sociedade civil com instituições autárquicas.

Na verdade, a modalidade de ajuda orçamentária, como sugere Cheick Sidi Diarra, “[...] dá maior flexibilidade ao país beneficiário e tem a vantagem de ser determinada em função das prioridades de desenvolvimento definidas pelo próprio país” (<http://www.acp-eucourier.info/Improving-the-focus.1404.0.html?&L=3>).

No que diz respeito, por exemplo, à União Europeia, deve-se sublinhar que a ajuda orçamentária tem sido uma das modalidades de cooperação cada vez mais utilizadas com os países em desenvolvimento. Com efeito,

A Comissão relembra que os seus compromissos para este tipo de ajuda excederam, no período 2003-2009, 13 mil milhões de euros (cerca de um quarto do montante total dos seus compromissos), dos quais cerca de 60% são destinados aos países ACP, 24% aos países abrangidos pela política europeia de vizinhança, 8% à Ásia, 6% à América Latina e 5% à África do Sul (<http://www.acp-eucourier.info/Improving-the-focus.1404.0.html?&L=3>).

Neste momento, e no caso específico de Cabo Verde, cinco países europeus (Portugal, Espanha, Luxemburgo, Áustria e Holanda) e três organismos bilaterais (União Europeia, Banco Mundial e Banco Africano para o Desenvolvimento) integram o grupo que tem privilegiado a ajuda orçamentária em detrimento de financiamento de programas e projetos em concreto, possibilitando uma focalização dos recursos financeiros nas prioridades de desenvolvimento do país.⁶

Neste contexto, a estratégia diplomática de Cabo Verde tem sido a de alargar o grupo de países e organismos de cooperação multilateral no sentido da ajuda orçamentária, considerando o fato de que ela assegura a previsibilidade dos recursos e sua gestão pelo Tesouro. Recentemente, o governo de Cabo Verde tentou atrair o governo japonês para esta modalidade de cooperação, como tem feito junto a outros governos que ainda não aderiram a ela.

Se é verdade que para os Estados beneficiários da ajuda para o desenvolvimento esta modalidade de cooperação lhes é mais conveniente no sentido de permitir alocar os recursos às prioridades definidas pelos planos de desenvolvimento ou pelas directrizes orçamentárias, para os “doadores” ela comporta riscos, por vezes significativos, nomeadamente de um controlo mais difuso e, *a posteriori*, da utilização dos recursos disponibilizados. Na verdade, sugere-se que

Os problemas relacionam-se essencialmente com a falta de clareza ou de consenso sobre a via a seguir relativa à governação política – a ajuda orçamental é frequentemente considerada muito vulnerável aos riscos de má governação – ao papel do diálogo político, à condicionalidade, à relação com os resultados, à noção de responsabilidade, ao reforço da avaliação dos riscos, à ajuda em situações de fragilidade etc. ([http://www.acp-eucourier.info/Improving-the-focus.1404.0.html? &L=3](http://www.acp-eucourier.info/Improving-the-focus.1404.0.html?&L=3)).

Em todo caso, uma das formas que os países e as organizações que doam têm usado é o recurso ao Terceiro Sector, às organizações da sociedade civil para canalizar apoios a programas e projetos de desenvolvimento. Assim, novos atores entram em cena: são, na sua maioria, as ONGs. Se nos países desenvolvidos as ONGs voltadas para a cooperação ao desenvolvimento existem desde os anos 70 e 80, nos países africanos a dinâmica de aparecimento de ONGs locais aconteceu essencialmente a partir dos anos 90. Num primeiro momento, a degradação progressiva da situação macroeconómica dos países, a dependência crescente do financiamento externo para o funcionamento da máquina pública, as crises políticas, sociais e militares, a progressiva patrimonialização dos Estados e os elevados níveis de corrupção que impedem a prestação adequada de serviços públicos aos cidadãos e, num segundo momento, a fragilização dos Estados em função da implantação das políticas de ajustamento estrutural e o advento do neoliberalismo criaram condições favoráveis à emergência das ONGs. Assim, muitos países e organizações veem nas ONGs a possibilidade de evitar a sangria dos recursos disponibilizados pela cooperação e uma forma eficaz de, politicamente, contornar a má governança e permitir que os recursos cheguem efetivamente aos seus destinatários.

Na verdade, a ajuda governamental centrada no Estado e por ele gerida tende a dificultar o acesso dos atores não estatais a ela, como é o caso do Terceiro Sector, que busca os recursos necessários ao desenvolvimento de suas atividades, ainda que, por exemplo, a União Europeia disponha de linhas orçamentárias específicas para o financiamento das atividades dessas/es organizações/atores (linhas orçamentárias de atores não estatais e autoridades locais no desenvolvimento da Iniciativa Europeia para a Democracia e Direitos do Homem (IEDDH).

No entanto, o que se tem verificado nos países periféricos, desde os anos 1970, é um crescente protagonismo das organizações do Terceiro Sector, particularmente as Organizações Não Governamentais em prover as populações de bens e serviços que nem o Estado nem o mercado estariam conseguindo disponibilizar. A comunidade, o Estado e o mercado constituem os três pilares reguladores da modernidade, mas que no contexto pós-colonial não estariam, segundo muitos, a funcionar. O fracasso dos Estados independentes e o pouco desenvolvimento do empresariado privado, num contexto internacional de crise económica e financeira, conduziram à degrada-

ção econômica e social. O acesso a bens e serviços básicos foi se deteriorando. Neste quadro e em geral, sob a dinamização e o beneplácito da comunidade de “doadores”, as organizações da sociedade civil começam a ganhar uma grande presença no mercado de prestação de serviços às comunidades locais, erigindo-se em importantes interlocutores, a um só tempo, dos cidadãos e dos atores internacionais, sejam eles estatais ou nacionais. É neste quadro aparentemente paradoxal que o pilar regulatório “comunidade”, através do Terceiro Sector, ganha relevância e uma certa preeminência, diminuindo ou relativizando o protagonismo do Estado e do mercado.

Não se pode concluir, no entanto, que a emergência do pilar regulatório “comunidade” tenha significado a resolução dos problemas estruturais e conjunturais que os Estados e as sociedades africanas já enfrentaram e continuam a enfrentar. Ela significou, num contexto relacional de tensão e de interesses diversos, a possibilidade de a “comunidade de doadores” controlar a utilização dos recursos que disponibilizam aos seus “parceiros” e, de certa forma, minimizar a sua apropriação privada; de igual modo, para as populações representa, em muitos casos, o acesso a bens e serviços que não foram ofertados pelas estruturas públicas; para as organizações da sociedade civil, nomeadamente as ONGs, permitiu acesso a recursos necessários ao financiamento de seus projetos de desenvolvimento local e comunitário, mas também de emprego e de *empowerment* de seus membros e dirigentes. Não se pode, retomando Ribeiro, ser inocente quando à cooperação e ao desenvolvimento, na justa medida em que existem. Atores e instituições envolvidos no sistema vivem um permanente jogo de maximização dos ganhos que ele permite, significando para uns e outros a busca de minimização das perdas. É isto, aliás, que demonstra o carácter econômico do sistema, ainda que travestido de uma narrativa filantrópica.

Paradoxalmente, como sugere Boaventura Sousa Santos, as organizações do Terceiro Sector, ONGs e Associações Comunitárias de Desenvolvimento, têm uma forte dinâmica de crescimento graças ao impulso e à iniciativa dos parceiros dos países centrais (governos, organismos multilaterais e ONGs) que, durante muito tempo, passaram a canalizar parte da ajuda para os países em desenvolvimento através dessas organizações. Significa que nem sempre emergem de uma dinâmica endógena, mesmo quando não são impulsionadas e influenciadas de fora.

Este redirecionamento, ainda que parcial, dos fundos da ajuda ao desenvolvimento para organizações do Terceiro Sector se deve, por um lado, à necessidade sentida pelos doadores de uma ação mais efetiva no sentido de prover os cidadãos de serviços básicos, o que o Estado e o mercado não estariam a fazer de forma satisfatória e transparente; por outro, criar uma sociedade civil mais forte e atuante que mediasse as relações entre o Estado e a sociedade. Tal direcionamento, embora pareça paradoxal, no quadro do privilegiamento de mecanismos

de financiamento orçamentário e, por conseguinte, dos Estados, inscreve-se no sentido da diversificação dos interlocutores e do aumento da capacidade de influência. Na verdade, os acordos orçamentários – sejam eles bilaterais, sejam os mecanismos constantes dos Acordos de Cotonou, por exemplo – determinam, ainda que indicativamente, que montantes sejam canalizados para o sector privado e para as ONGs. Aliás, a União Europeia e seus Estados Membros têm também definido linhas orçamentárias destinadas a financiar as ONGs do “norte”, as quais vêm se transformando em importantes atores na cooperação internacional.

Em Cabo Verde, dados da Plataforma das ONGs mostram que, entre 1993 e 2002, o número de associações comunitárias multiplicou por 40 e por 150 entre 2002 e 2010. Relativamente às ONGs, de 11 em 1990 passam a ser 40 em 1996. No que diz respeito às associações filiadas à Plataforma das ONGs, de um total de 32 em meados dos anos 90, no momento de sua constituição, tem-se agora cerca de 230. De uma forma global, estima-se entre 600 e 700 o número de associações comunitárias, ou seja, uma associação para, em média, 700 pessoas.

No entanto, a grande questão que se coloca é o real impacto desses atores na reconfiguração da cooperação internacional. Ou, como sustenta Boaventura Sousa Santos, é importante questionar se esses atores concorrem para uma mudança paradigmática, possibilitando uma globalização contra-hegemônica que defenda de forma efetiva os interesses de grupos subalternizados ou marginalizados. Se é verdade que muitos desses atores, tanto ao norte como ao sul do campo do sistema de cooperação para o desenvolvimento, possuem uma dimensão humanitária evidente e propugnam um desenvolvimento partilhado, de trocas, e que busca a construção da autonomia, não se pode descurar o fato de que eles mesmos estão imersos numa lógica e num processo que procura a expansão do sistema mantendo a sua estrutura, e que, neste sentido, buscam-se ganhos de todos os envolvidos sem comprometer a estrutura das relações no sistema. Uma cooperação para o desenvolvimento vista, analisada e praticada de forma diversa será possível “Se populações e instituições locais não se perceberem como ‘sujeitos ativos’ do desenvolvimento, a apropriação dos projetos por parte das populações locais continuará sendo um problema e a cooperação técnica continuará a reforçar desigualdades estruturais entre Estados-nação” (Ribeiro, 2008:125).

O acordo entre os países da África, Caribe e Pacífico (ACP) e a União Europeia (EU) e a cooperação para o desenvolvimento: possibilidade e limites

Referimos anteriormente que os países centrais e muitos organismos de cooperação multilateral têm incentivado a participação de atores não estatais no sistema de cooperação internacional. Ressalte-se que esta abertura à atuação desses atores não se restringe aos provenientes dos países periféricos, envolvendo-os no sentido de terem uma participação mais efetiva no processo de cooperação inter-

nacional, nomeadamente as ONGs, as universidades, as instituições e os Centros de Investigação. De igual modo, a cooperação descentralizada, que abarca municípios de vários países, vem ganhando relevo nos últimos anos. É o princípio da diplomacia econômica a impor-se, ainda que, muitas vezes, transmutada em ajuda humanitária ou ajuda ao desenvolvimento.

Gostaríamos de centrar, agora, a nossa reflexão na cooperação dos países ACP com a União Europeia no âmbito dos Acordos de Cotonou, como um mecanismo de propiciar o envolvimento nela de atores estatais e não estatais.

Até meados dos anos 1990, a cooperação ACP-UE era protagonizada pelos governos. A participação dos atores não estatais era marginal e resultava, essencialmente, da vontade política dos governos em avançar com o financiamento de projetos através das ONGs, uma vez que não existia um quadro institucional e normativo definidor. É verdade que no âmbito dos Acordos de Lomé II e Lomé III, de forma progressiva, foram sendo abertos canais de participação do sector privado e iniciativas locais de desenvolvimento.

No entanto, foi apenas o novo Acordo ACP-EU, atualmente em vigor, que explicitamente estabeleceu no seu artigo 4º que os atores não estatais e os atores locais descentralizados devem, sempre que for apropriado,

- ser informados e envolvidos em consultas sobre as políticas e as estratégias de cooperação, sobre as prioridades da cooperação, especialmente em áreas que lhes dizem respeito ou que os afetam diretamente, e sobre o diálogo político;
- ser-lhes proporcionados recursos financeiros, nas condições expostas no acordo, de forma a apoiar o processo de desenvolvimento local;
- ser envolvidos na execução de projetos e programas de cooperação nas áreas que lhes dizem respeito ou nas quais têm uma vantagem comparativa;
- e ser-lhes facultado apoio de capacitação em áreas cruciais, de forma a reforçar as suas capacidades, a estabelecer mecanismos de consulta eficazes e a promover alianças estratégicas (Acordo de Cotonou, Parte I, Título I, Capítulo 2, Artigo 4).

Se é certo que o Acordo de Cotonou reconhece de maneira explícita a importância da cooperação descentralizada e dos atores não estatais na cooperação para o desenvolvimento, não se deve, contudo, descuidar o fato de que cada vez mais, com a modalidade de ajuda orçamentária, o poder de afetação dos recursos disponibilizados estão nas mãos dos atores estatais, nomeadamente o Governo e o Parlamento, não obstante as condicionalidades que os acordos específicos que a União Europeia e cada um dos países ACP possam comportar.

Ademais, na ausência de um quadro de regulação interna sobre os mecanismos de participação das ONG na formulação de políticas públicas, de definição de prioridades e de determinação dos atores não estatais que devem ser envolvidos na implementação das atividades e, por conseguinte, no acesso aos recursos, o governo continua a ter, nestas questões, um poder demasiado discricionário.

Deve-se ainda ter em conta que a pluralidade e a heterogeneidade de atores não estatais, sua diferenciada capacidade organizativa e de capital social complexificam os processos e os mecanismos de diálogo e de mediação, exigindo, seja dos governos, caso estejam efetivamente interessados na participação desses atores, seja da União Europeia, através das Delegações, uma capacidade de assistência técnica que passa pelo reforço dessas instituições.

Não se deve esquecer que a União Europeia considera como atores não estatais o sector privado, os parceiros económicos e sociais, incluindo organizações de comércio e a sociedade civil em todas as suas formas, de acordo com as características nacionais. São, pois, organizações com diferentes capacidades de influência, vale dizer, de poder junto às instâncias de decisão.

É importante que se considere que as organizações da sociedade civil, ONGs e associações, com reduzida capacidade de mobilização de recursos próprios para financiar ou cofinanciar projetos de desenvolvimento, tendem, por um lado, a entrar, marginal e fragilmente, no sistema de cooperação internacional e, por outro, são mais facilmente cooptadas e assimiladas pelo próprio sistema. Neste quadro, a capacidade emancipatória dessas organizações fica limitada ou comprometida.

Os países menos desenvolvidos – neste caso particular, os países africanos – devem assumir o seu processo de desenvolvimento, deixando de ser recipiendários passivos para terem um papel ativo no sistema de cooperação para o desenvolvimento. Este reposicionamento passa por uma maior capacidade de definir as suas necessidades e as suas prioridades, bem como pela forma de alocação dos recursos disponibilizados, assumindo que eles não são, na verdade, doações, mas antes “empréstimos” que demandam contrapartidas políticas, económicas, financeiras ou diplomáticas. Contudo, este reposicionamento implica a produção de uma nova narrativa sobre a cooperação para o desenvolvimento, ela mesma resultante de uma recomposição neste mesmo campo, o que exige que se pensem todos os intervenientes enquanto sujeitos do processo, ainda que com desigual volume de poder.

A necessidade de um novo paradigma na cooperação para o desenvolvimento foi recentemente reiterada pela Comissão Económica das Nações Unidas para a África que, embora reconhecendo a evolução média positiva do continente na última década, com taxas favoráveis ao crescimento económico, tendo enfrentado relativamente bem a crise financeira global dos anos 2008-2009, afirma que a África é que deve decidir o seu destino e que a retomada económica deverá exigir

dos dirigentes africanos a capacidade de saberem distribuir de forma equitativa os frutos do crescimento, procurando reduzir o desemprego e controlar a inflação crescente dos preços dos produtos alimentares.

Num contexto mundial de crise, que envolve todos, em que os recursos destinados à cooperação para o desenvolvimento escasseiam, mas que os mercados dos países periféricos se têm tornado progressivamente atrativos para as empresas e as economias dos países centrais como forma de enfrentar as crises internas, a entrada em cena dos atores não estatais revela-se fundamental para justificar o discurso neoliberal que tende a tornar-se hegemônico, segundo o qual os atores privilegiados do desenvolvimento econômico são os empresários e não o Estado. Por conseguinte, o sector privado tende, progressivamente, a tornar-se um ator privilegiado na cooperação, seja na execução dos projetos financiados pelos países centrais ou pelos organismos de cooperação bilateral (é o que podemos chamar de cooperação condicionada), seja no âmbito das denominadas parcerias público-privadas (PPP).

Como se pode ver, de forma progressiva, assiste-se a uma expansão do campo semântico da cooperação para o desenvolvimento. A colaboração entre Estados tem envolvido organismos estatais ou supranacionais de cooperação multilateral para congregar atores provenientes do Terceiro Sector. Da mera ajuda pública ao desenvolvimento, agrega-se agora a cooperação técnica e a financeira.

De igual modo, de forma sucessiva, tem sido desmistificado o carácter de “ajuda” à cooperação para o desenvolvimento, visibilizando-se a sua veia essencialmente de troca, de partilha, muitas vezes desigual. Na verdade, uma parte substancial daquilo que é contabilizado como ajuda pública ao desenvolvimento – portanto, o donativo – fica no país pretensamente doador. Exemplificando com o caso da Guiné-Bissau, Trajano Filho (2007:374) mostra que

No período em exame (1986), a despesa com a assistência técnica representava 26% de todo o financiamento externo aos projetos de desenvolvimento, sendo 40,8% dos donativos e 76,1% dos empréstimos. Gastou-se mais com o pagamento dos técnicos estrangeiros do que com a compra de bens duradouros e de máquinas e equipamentos.

As condições impostas para a aquisição de bens e serviços no país “doador” e nas suas indústrias e serviços, e a contratação de assistência técnica nesses países fazem com que, na maior parte dos casos, os recursos outorgados nem sequer saiam desses mesmos países. Como aponta Shivji (2006:10):

Condicionalidades políticas – democracia multipartidária, boa governação, direitos humanos, etc. – foram adicionadas às condicionalidades económicas. A tomada de decisões e a formulação de políticas saíram das mãos dos

Estados africanos para centrarem nos consultores financiados pelo Ocidente e que levaram milhares para produzir arremedos de políticas, estratégias de redução da pobreza e manuais de boa governação, o que absorveu, anualmente, bilhões de dólares americanos. Em 1985, para dar apenas um exemplo, especialistas estrangeiros residentes na Guiné Equatorial receberam três vezes o total despendido pelo governo com o salário do sector público (Mkandawire & Soludo 1999).

Enfim, a cooperação para o desenvolvimento comporta dos atores presença, interesses políticos, diplomáticos e, cada vez mais, econômicos. No entanto, a sua narrativa assenta-se, de forma mistificada e mistificadora, na ajuda ao desenvolvimento, quando, na verdade, para uns e outros significa a busca da maximização de vantagens, ainda que, num campo de luta, nem todos ganhem de igual forma. Cooperar para desenvolver torna-se, assim, no mais das vezes, uma forma eufemística de se referir ao financiamento de programas e projetos (nem sempre de desenvolvimento) nos países em crescimento, bem como às suas respectivas contrapartidas. Afinal, a *noblesse exige!*

Reflexões conclusivas

As relações de cooperação são cada vez mais uma inevitabilidade num contexto mundial globalizado e em que a interdependência entre os diversos atores se tem tornado cada vez mais necessária.

Para os países africanos, não obstante a melhoria observada na última década, a questão do financiamento se encontra no cerne da problemática do desenvolvimento de suas economias. Com efeito, até o presente momento, o financiamento tem constituído um dos grandes empecilhos para que os Estados africanos possam dispor de recursos necessários e previsíveis para dar corpo às estratégias de desenvolvimento.

Os recursos endógenos têm se relevado insuficientes e as economias não têm podido nem sabido diversificar suas estruturas tributárias. Ademais, e por causa disso, as perspectivas de crescimento econômico, tendo por base a capacidade de mobilização de recursos, continuam fortemente vulneráveis em relação aos choques externos. O endividamento externo para o financiamento do desenvolvimento mostrou ser, em grande parte dos casos, uma fonte de estrangulamento das economias, sobretudo em contextos de governação política e econômica débil. No entanto, mantendo-se o desenvolvimento como um desiderato das sociedades africanas, a questão que se coloca é a seguinte: como financiar o esforço de desenvolvimento e como mobilizar parcerias no quadro da cooperação internacional para o efeito?

No contexto atual, parece ser imprescindível que as sociedades busquem endogenamente inovações institucionais que facilitem o desenvolvimento e que procurem a troca, se possível equitativa, de conhecimentos em benefício de todos os envolvidos. As nações africanas devem, neste contexto, assumir o processo de desenvolvimento de suas capacidades; de recebedores passivos de recursos e de saberes passarem a ter papel ativo na construção de capacidades relacionadas à economia e ao comércio, e o estabelecimento de negociações comerciais devendo estar sob a égide da ética e da justiça.

No entanto, impõe-se para o feito a existência de uma clara e efetiva priorização política do financiamento para o desenvolvimento, tanto em nível interno quanto em nível internacional. Para os países africanos, a promoção de iniciativas internas de mobilização de financiamentos, com vista a poderem tornar-se progressivamente autônomos, revela-se fundamental. Neste quadro, sugere-se que se implementem, entre outras, medidas que permitam:

1. Desenvolver os mercados financeiros e de capitais internos.
2. Encorajar o investimento direto estrangeiro, particularmente proveniente dos países emergentes.
3. Promover as PPPs mediante a criação de um quadro de participação transparente.
4. Estabelecer novas parcerias estratégicas não estatais.

Finalmente, as mutações rápidas por que passa a sociedade global, dificilmente previsíveis e gerenciáveis, confirmam a necessidade de um novo paradigma de cooperação para o desenvolvimento, num quadro de efetiva troca que implica necessariamente um dar, um receber e um retribuir.

Notas:

1. A Carta de Havana constitui as decisões tomadas durante uma Conferência Internacional de Comércio e Emprego, convocada pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas, e que teve lugar na Cidade de Havana em 1947, as quais visavam ao crescimento equilibrado da economia mundial mediante a liberalização do comércio e à evitação de discriminações entre países.

2. Fica claro que a taxonomia utilizada reproduz uma visão e um modelo “eurocêntrico” de classificação das formações sociais, tomando os países ocidentais, desenvolvidos, como paradigmas. Uma vasta literatura foi produzida por teóricos do Norte e do Sul contestando este esquema classificatório, bem como suas dimensões políticas e ideológicas. Para efeitos do presente texto, interessa-nos, fundamentalmente, contrapor e relacionar os países ocidentais, industrializados, e os países que se tornaram independentes a partir dos anos 1950.

3. O hoje mundialmente conhecido como Consenso de Washington são as conclusões dimanadas de um encontro organizado em 1989 na capital federal norte-americana pelo Institute for International Economics, e que envolveu muitos economistas latino-americanos, majoritariamente de perfil liberal – afinal, era o auge do reaganismo e do thatcherismo – significativamente funcionários do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Interamericano do Desenvolvimento (BID), e também do governo norte-americano.

4. Não pretendemos alargar, neste contexto, uma vasta produção bibliográfica que tem vindo a questionar uma perspectiva polar e, de certa forma, reducionista da dinâmica dos Estados africanos pós-coloniais. Queremos tão-somente pontuar, a partir de Shivji, uma reflexão ainda relevante entre os estudiosos africanos.

5. Dados da Comissão Econômica das Nações Unidas para a África (CEA, 2012:166) mostram que “os fluxos de ajuda à África Subsaariana registraram uma forte alta, passando de 12,5 bilhões de dólares para 42,3 bilhões de dólares em 2009 [...] ainda que situados bem abaixo da promessa de ‘duplicar a ajuda à África’ feita pela Conferência do G-8 realizada em Gleneagles, Reino Unido, em 2005”.

6. Seria de extrema utilidade analítica e, quiçá, heurística, debruçar sobre as narrativas que produzem e legitimam essas modalidades diferenciadas de cooperação para o desenvolvimento. Com efeito, as mudanças discursivas poderão estar a semantizar processos eventualmente mais profundos na conformação e na reformatação do campo da cooperação para o desenvolvimento (Ribeiro, 2008), sem significar, obrigatoriamente, uma mudança estrutural do campo. Contudo, o escopo do presente trabalho não permite esta deriva reflexiva.

Referências bibliográficas

- AMIN, S. 1973. *Le Développement inégal. Essais sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: Éditions de Minuit.
- APPYAH, K.A. 2010 [1997]. *Na Casa do Meu Pai. A África na filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BAZIKA, J-C. B. & NACIRI, A.B. (dirs.). 2010. *Repenser les économies africaines pour le développement*. Dakar: Codesria.
- BOX, L. 2005. “Development in Cooperation? Tendencies and Consequences for Research and Teaching in European Development Studies”. (Notes et travaux n. 75). Genève: IUED.
- BRODIN, C. 2012. “Les financements innovants pour le développement. Une taxe sur les transactions financières pour atteindre les objectifs de solidarité internationale”. Paris : AFC/ESF, Septembre. Disponível em: www.Epargnesans-frontiere.org/mediatheque/pdf/ESF_Capitalisation_2012_Financements_innovants.pdf. Acessado em 14/11/2012.
- CABRAL, A. 2008. *Unity & Struggle. Speeches and Writings*. Pretoria: Unisa Press.
- CARDOSO, F.H. & FALETTO, E. 1970. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina: Ensaio de Interpretação Sociológica*. Rio de Janeiro: Editora LTC.
- FATTON Jr., R. 1986. “Clientelism and Patronage in Senegal”. *African Studies Review*, 29 (4):61-78.
- FONTOURA, L. 2007. Cooperação para o Desenvolvimento. Conferência proferida na Sociedade de Geografia de Lisboa, em 11/01/2007, integrada no ciclo de conferências “Portugal e as Relações Internacionais”.
- HOUNTONDJI, P.J. 2008. “Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80:149-160.
- LOPES, C. 2005. *Cooperação e desenvolvimento humano: a agenda emergente para o novo milénio*. São Paulo: Ed. da Unesp.
- MAMA, A. 2005. “Gender Studies for Africa’s Transformation”. In: T. Mkwandawire (ed.). *African Intellectuals. Rethink Politics, Language, Gender and Development*. Dakar: Codesria.
- MAUSS, M. 1974. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: Edusp.

MKANDAWIRE, T. (ed). 2005. *African Intellectuals: Rethinking Politics, Language, Gender and Development*. Dakar: Codesria.

MKANDAWIRE, T. & SOLUDO, C.C. (eds.). 1999. *Our Continent, Our Future: African perspectives on structural adjustment*. Dakar: Codesria.

MAMADANI, M. 2001. *When Victims become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.

OLUKOSHI, A. et al. 2010. *Afrique: Réaffirmation de notre engagement Africa: Reaffirming Our Commitment*. Dakar: Codesria.

PESTANA, N. 2005. “O Poder e a Diferenciação Social em Angola”. In: T. Cruz e Silva et al. (orgs.). “Lusofonia” em África. *História, Democracia e Integração Africana*. Dakar: Codesria.

QUIJANO, A. 2000. “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”. *Neplanta: Views from South*, 1 (3):533-580.

RIBEIRO, G.L. 2008. “Poder, Redes e Ideologia no Campo do Desenvolvimento”. *Novos Estudos CEPRAP*, 80:109-125.

RODNEY, W. 1972. *How Europe Underdeveloped Africa*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House

SANTOS, B.S. & MENESES, P. (orgs.). 2009. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

SHIVJI, I. 2006. The silences in the NGO discourse: The role and future Of NGOs in Africa. Special Report n. 4. Oxford: Fahamu/ Pambazuka News.

SILVA, K.C. & SIMIÃO, D.S. (orgs.). 2007. *Timor Leste por trás do palco: Cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

TRAJANO FILHO, W. 2007. “A Cooperação Internacional e a Consciência Infeliz. O caso da Guiné Bissau”. In: K. C. Silva & D. S. Simião (orgs.). *Timor Leste por trás do palco: Cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. pp. 365-382.

Online

<http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/2.pdf>. Acessado em 14/11/2012.

<http://www.acp-eucourier.info/Improving-the-focus.1404.0.html?&L=3>.

Acessado em 14/11/2012.

II

BIOGRAFIAS CULTURAIS

Eduardo Mondlane e as ciências sociais¹

Livio Sansone

Eduardo Mondlane... um professor com o aspecto de um combatente guerrilheiro e um guerrilheiro que mais parecia um professor universitário. (Shore, 1999:22).

Sabemos que a relação entre pensamento anticolonial e ciências sociais tem sido complexa em várias frentes. Por um lado, as ciências sociais, sobretudo a antropologia, cresceram e ganharam poder no meio acadêmico graças aos novos campos de investigação que a empreitada colonial proporcionou. Por outro lado, tem havido um processo de, digamos assim, crioulização das ciências sociais por parte de nativos de vários posicionamentos e classes sociais, desde os assistentes de campo – que logo depois da independência se tornaram os antropólogos da terra ganhando um espaço que a eles tinha sido tradicionalmente negado nos centros de pesquisa, como o Rhodes-Livingstone Institute (Pels, 1987; Schumaker, 2001) – até o aproveitamento da própria formação em ciências sociais por parte de jovens, que logo em seguida ou mesmo durante a formação universitária no Ocidente estavam se organizando para a independência de seus países e se tornariam seus líderes (entre outros, Keniatta, Nkrumah e Mondlane).

As narrativas anticoloniais desses futuros líderes aproveitaram, assim, os discursos hegemônicos nas ciências sociais ou algumas de suas mais populares teorias. Foi assim, por exemplo, em relação ao relativismo cultural (captado dos escritos e dos discursos de Keniatta e Nkrumah) e, duas décadas mais tarde, da teoria do grupo de referência, própria da psicologia social, na formação e na efetivação do preconceito racial (a qual Eduardo Mondlane adotou no seu discurso anticolonialista que sempre se manteve fortemente humanista).²

Se já foram feitos vários estudos das biografias e das genealogias teóricas de Keniatta e Nkrumah, desde as hagiografias até as biografias de síntese, passando pelas biografias nacionais, o caso de Eduardo Mondlane continua relativamente pouco pesquisado, embora sua vida apresente uma complexidade que deveria ter atraído mais atenção por parte dos cientistas sociais. As tentativas de reconstrução da biografia de Mondlane³ têm enfatizado, sobretudo, aqueles que foram, sem dúvida, três importantes momentos ou dimensões da sua vida: 1) a relação com a Missão Suíça, seu trânsito com os missionários e pelas redes que eles disponibilizaram para a sua formação como líder (Cruz e Silva, 1999); 2) o casamento com Janet Rae Mondlane;⁴ 3) o último período de sua vida, de 1963 a 1969, quando sua base era Dar Es Salaam e a liderança da Frelimo tomava-lhe todo o seu tempo.

Com poucas exceções (Shore, 1999; sobretudo Borges Graça, 2000; Cossa, 2011; Duarte de Jesus, 2010), muito menos atenção tem se dado à sua formação como cientista social e aos 11 anos que ele passou nos Estados Unidos estudando, pesquisando, dando conferências e, logo em seguida, ensinando, publicando e tecendo redes.⁵ O próprio Mondlane, ainda com 25 anos de idade, escreveu, em parceria com o missionário suíço Clerc, uma autobiografia de sua juventude (Chitlango & Clerc, 1946) que, provavelmente para não se expor diante das autoridades coloniais, ele assina com o pseudônimo Khambane. Segundo Cruz e Silva e Alexandrino (1991), ele redigiu uma nota autobiográfica sobre a sua volta a Moçambique em 1961 (Frelimo, 1972:7-9)⁶. No entanto, Mondlane escreveu pouco sobre sua estadia nos Estados Unidos, a não ser em cartas à sua esposa e a alguns colegas (Rae Mondlane, 2010) e, em dezembro de 1966, uma interessante mas curta nota biográfica de duas páginas.⁷

Meu argumento é que a formação em ciências sociais foi determinante na “autoconstrução” desses líderes da independência e que esta formação, inclusive pelo próprio funcionamento da vida acadêmica na qual eles estiveram inseridos, proporcionou redes sociais, linguagem e algum tipo de capital cultural que mais tarde deixariam marcas na política e em sua prática.⁸ Curiosamente, essa formação acadêmica e o embasamento teórico que a acompanha não têm tido muito espaço na reconstrução das “biografias nacionais” desses líderes políticos. Nas biografias, eles são apresentados como mais telúricos do que cosmopolitas – seus carisma, poder, inteligência e retórica derivariam mais de sua quase orgânica ligação com a terra e sua cultura do que de sua competência intelectual. Vale a pena salientar que em época mais recente tem sido publicada uma série de novas biografias de líderes africanos que, longe de serem hagiográficas ou parte de um projeto nacionalista, esforçam-se para delinear uma imagem equilibrada desses líderes, inclusive iluminando algumas de suas singulares contradições.¹⁰

Quero aqui me concentrar no caso de Eduardo Mondlane, em si bastante rico em complexidade, a partir de uma análise de sua vida e produção acadêmica, especialmente os longos 11 anos que ele passou nos Estados Unidos, embora – talvez com menos intensidade – ele tenha continuado a publicar e a manter contatos com pesquisadores a partir de Dar Es Salaam.¹¹ Neste texto tenciono apresentar algumas reflexões sobre a relação entre Mondlane e as ciências sociais – o meio acadêmico, a sociologia e a antropologia. Farei isto a partir da análise da correspondência entre Mondlane e Melville Herskovits, mentor tanto no mestrado quanto no doutorado em sociologia, e entre Mondlane e Marvin Harris que, após sua famosa pesquisa sobre relações raciais no Brasil, realizou pesquisa em Lourenço Marques, em 1958, sobre o sistema de relações sociais e raciais criado pelo colonialismo português. Tal pesquisa, contudo, foi interrompida prematuramente, tendo Harris que abandonar o campo antes do previsto devido a pressões da PIDE e do Consulado dos Estados Unidos (Macagno, 1999).¹²

Em um daqueles imprevistos que se dão quando se revira um arquivo, deparei-me com a passagem de Eduardo Mondlane por universidades norte-americanas enquanto eu fazia pesquisa sobre três grandes iniciadores dos estudos afro-brasileiros nos Estados Unidos: E. Franklin Frazier, Lorenzo Dow Turner e Melville Herskovits (Sansone, 2012). Assim, pesquisando sobre a Bahia, encontrei uma série de documentos interessantes e centrais sobre a passagem de Mondlane pela academia: a dissertação de mestrado e a tese de doutorado que ele defendeu em sociologia, sempre com o apoio do ilustre antropólogo Melville Herskovits, na Northwestern University;¹³ a correspondência por ele mantida com o próprio Herskovits (fundador do mais importante departamento de estudos africanos em 1948, e provavelmente o antropólogo africanista mais famoso e poderoso daquela época) e com o igualmente conhecido antropólogo Marvin Harris;¹⁴ a correspondência com outros pesquisadores norte-americanos; e documentos sobre várias atividades em universidades norte-americanas.

A primeira correspondência encontra-se nos Melville Herskovits Papers, African Collection da Melville Herskovits Library, na Northwestern University, em Evanston; a segunda está nos recentemente disponibilizados para o público Marvin Harris Papers, no National Anthropological Archive, Smithsonian Institute, em Suitland, Virginia.¹⁵ Outros documentos foram disponibilizados, com grande espírito de colaboração, por Oberlin College Archives e Roosevelt University Archive.

No meio desta correspondência encontrei interessantes recortes de jornais, folhetins e uma série de cartas escritas por Mondlane para outros cientistas sociais. A dissertação de mestrado e a tese de doutorado de Mondlane indicam que ele foi provavelmente o primeiro pesquisador africano a investigar as relações raciais e o preconceito racial nos Estados Unidos, já no começo dos anos 50.¹⁶

Tenho a forte impressão de que esta experiência de pesquisa, estudo e vivência em Chicago e nesta região foi determinante para a formação dos ideais de Mondlane em torno da luta de libertação.¹⁷

O período em que ele morou nos Estados Unidos, de 1950 a 1962, foi decisivo, porque corresponde à época da Guerra Fria, quando o governo dos EUA resolveu investir nos *Area Studies* (Peterson, 2003) e, neste âmbito, desenvolver os estudos africanos e promover a vinda de jovens africanos para estudar neste país. Isto se deu, sobretudo, no período em que Robert Kennedy era secretário de Estado (Presidência de John Kennedy e depois de L. Johnson) e promotor de uma nova postura da parte do governo norte-americano em face da África e da América Latina. Trata-se dos anos mais densos dos processos de independência da maioria dos países africanos. Esses foram, ademais, os anos que assistiram à preparação da luta pelos direitos civis na comunidade negra americana.¹⁸ Foram, pois, anos férteis, que fizeram de Chicago e sua região, de alguma forma, a segunda *agorá* pan-africana nos Estados Unidos, depois de Nova York.

Depois de ter de abandonar precocemente os estudos em serviço social na Universidade de Witwatersrand, na África do Sul, porque seu visto não fora renovado devido ao endurecimento do *apartheid*, logo depois de o Partido Nacional ter ganho as eleições, Mondlane viaja para Lisboa para continuar os estudos. O ambiente e o clima político, porém, o deixam insatisfeito. Por intermédio da Igreja Metodista, ele obtém uma bolsa do Phelps-Stokes Fund para estudar nos EUA (Duarte, 2010:82). A escolha é pelo Oberlin College, em Ohio,¹⁹ onde Mondlane obteve o BA em sociologia em 1952. Esta instituição, afirma Kevin Yelvington em uma comunicação pessoal, tinha a reputação de ser uma universidade muito liberal. Desde 1840 encorajava os negros a se matricularem em seus cursos (Minter, no prelo). Johannetta Cole lá esteve como aluna de graduação.²⁰

O amigo de Herskovits, George Eaton Simpson, professor de Cole, ensinou ali e encorajou Cole a estudar com Herskovits na Northwestern. Oberlin tem uma longa associação com a África. Simpson era amigo com Ralph Bunche, com o qual tinha dividido quarto no YMCA, na Northwestern University, em 1936. Bunche foi representante dos Estados Unidos nas Nações Unidas. Mais tarde, Simpson apresenta Bunche a Mondlane, e os dois, como indicam Cruz e Silva e Alexandrino (1991:102), tiveram longas conversas. Bunche, o primeiro negro americano com função de destaque nas Nações Unidas, em meados dos anos 1950 se tornaria chefe do Trusteeship Council (Conselhos dos Protetorados) das Nações Unidas, onde Mondlane iria trabalhar em 1957.²¹

Foi em Northwestern que Melville Herskovits criou em 1948, se não o primeiro, pelo menos o mais poderoso e melhor programa financiado de estudos africanos nos Estados Unidos, tornando-se assim o decano dos Estudos Africanos e da African Studies Association, da qual foi o primeiro presidente. E foi nesta

universidade que Mondlane começou seu mestrado em 1952, defendido em 1955, para dar início em no ano seguinte ao seu doutorado, que defendeu em 1960.²²

Durante sua pesquisa de mestrado, Mondlane, que estava com pouco dinheiro e até teve que trabalhar no verão de 1953 em uma fábrica de cimento, conseguiu um emprego como *teaching instructor* durante um ano na Roosevelt University. Esta era uma das primeiras universidades (filantrópicas) racialmente integradas já no final dos anos 1940. Não é por um acaso que foi para Roosevelt que se mudou L. Dow Turner no final de 1948. Turner fez pesquisa na Bahia e depois na África, e fundou o primeiro departamento de estudos africanos nos EUA, na universidade negra de Fisk, logo depois de ter voltado da pesquisa na Bahia em 1943 (ver Sansone, 2012). Turner foi para Roosevelt e Chicago, como ele reconheceu, por estar cansado da segregação no Tennessee. Na Roosevelt University, ele tentou desenvolver os estudos africanos e, com poucos recursos para pesquisa na própria África, aproveitou a estadia em Chicago de vários estudantes africanos para que eles ministrassem seminários e palestras aos alunos que eram sobretudo afro-americanos. Mondlane era um deles. Em 1955-56 ele ainda deu aulas de estudos africanos no Garrett Evangelical Theological Seminary, da Northwestern University, em Evanston, Illinois – na periferia norte de Chicago. Neste segundo caso, Mondlane se beneficiou, mais uma vez, da rede da Igreja Metodista à qual este Seminário estava associado.

Mondlane realmente se destacou como pesquisador e conseguiu seu primeiro emprego como investigador efetivo já em 1957, três anos antes de defender o doutoramento nas Nações Unidas, onde ficou até 1961. Nesta função, Mondlane integrou uma equipe que coletava vários informes sobre os países africanos ainda não completamente independentes. Isto deu a ele a oportunidade de viajar pela África, especialmente para Camarões e o Congo, e de conhecer pessoas interessantes que transitavam pelas Nações Unidas, inclusive uma missão portuguesa composta por jovens mais abertos do que Mondlane poderia imaginar.²³ Mas, a certa altura, este emprego, que exigia sigilo e discrição extremos, em se tratando de informes para as Nações Unidas, acabou frustrando Mondlane. Em seguida, ele assumiu a função de *senior lecturer* na Syracuse University, onde deu aula na pós-graduação em antropologia, tendo liberdade para viajar e se ausentar por largos períodos.²⁴ Em 1963 ele se demitiu e se mudou para Dar Es Salaam. Na Syracuse University, assim como em todas as outras universidades por onde passou, Mondlane deixou uma ótima impressão, tanto que o seminário mensal no qual importantes intelectuais e líderes africanos se apresentavam, entre eles Amílcar Cabral em 1970, foi dedicado a ele e hoje se chama Mondlane Lecture Series.²⁵

A dissertação de mestrado, intitulada *Ethnocentrism and the Social Definition of Race as In-group Determinants*, foi defendida em abril 1955 para o diploma de Master of Arts, em sociologia. Ela foi o resultado de uma pesquisa quantitativa-

va por meio de questionário, com o qual Mondlane testou uma hipótese teoricamente bem fundamentada. Isto mostra que Mondlane estava em dia com a literatura canônica das ciências sociais sobre preconceito de raça e grupo de referência. A tese que ele defendia se encontrava claramente enunciada logo no começo da introdução: “Nesta tese queremos testar a hipótese geral segundo a qual, quando houver um conflito entre lealdade ao próprio grupo racial e ao próprio grupo etnonacional, o indivíduo tenderá a fazer com que a fidelidade ao segundo se afirme sobre a fidelidade ao primeiro”.

Os padrões de comportamento, argumenta Mondlane, são ditados pelas situações sociais assim como pelas expectativas sociais. Por exemplo, continua o autor, um cidadão americano que é membro de um grupo racial encarará frequentemente situações nas quais a fidelidade ao seu próprio grupo racial poderá entrar em conflito com sua lealdade aos Estados Unidos como nação. Por isso, seria possível pensar que, em contexto de conflito ou guerra, a lealdade à nação seja a mais forte. Ao tratar deste assunto, Mondlane se apresenta e fala de si: na primeira vista aos EUA, ele era quase sempre considerado como um negro (afro-americano), mas assim que ele começava a falar, passava a ser considerado como estrangeiro e era logo tratado como *outsider*. Mondlane acrescenta que os termos negro e branco são usados na dissertação como entidades sociais e não biológicas (1955:4). No fim da introdução, o autor sintetiza a hipótese geral da dissertação: que as pessoas manifestarão atitudes diferentes em face da mesma questão se elas estiveram conscientes de que estão falando para diversos grupos étnicos ou raciais ou para distintas categorias sociais.²⁶

Mondlane argumenta ainda que o negro norte-americano habita dois ambientes sociais, nominalmente, o ambiente racial (definido da forma mais social possível) e o ambiente nacional:

[...] Como resultado de 300 anos de tratamento diferencial de parte dos integrantes do grupo da maioria, ele desenvolveu uma forte sensação de *in-group* em face das pessoas de sua mesma raça, independente do seu passado nacional e cultural. Porém, como cidadão dos Estados Unidos, ele desenvolveu uma forte sensação de amor e orgulho por seu país, assim como um sentido de pertença que ele compartilha com os integrantes do grupo da maioria [...] Do ponto de vista da psicologia social, tanto a etnicidade quanto a definição social da raça são fortes determinantes da postura do Negro perante todo um conjunto de relações entre ele e o mundo (1955:15-16).

A pesquisa começou com um pré-teste, selecionando 20 alunos negros e um igual número de alunos brancos na própria Northwestern University. A estes informantes, chamados de juízes, foi aplicada uma escala de opiniões concernente

às atitudes dos afro-americanos em relação a seu *status* social, econômico e político. O resultado foi um questionário que inicialmente deveria ter sido ministrado por investigadores de diferentes origens étnicas: branco, negro, africano e europeu. Isto acabou não sendo possível e, por esta razão, o questionário foi ministrado em dois *colleges* negros próximos de Chicago por seus professores – também negros. Aos alunos eram apresentadas quatro versões do questionário, cada uma para responder a perguntas colocadas por um suposto entrevistador afro-americano, branco, africano ou europeu – a ideia era medir as diferenças no tom e nos estilos destes quatro questionários.

Inicialmente estava previsto ministrar o mesmo questionário em comunidades pobres e negras de Chicago, mas a coisa teve tamanha repercussão que numerosas igrejas e associações negras se candidataram e começaram a exigir condições, como conhecer toda a filosofia por trás do método – e para este método dar certo, era preciso que o respondente não fosse demasiadamente informado a respeito, argumentou Mondlane, em linha com os cânones da sociologia da época. E esta fase da pesquisa acabou sendo postergada para um futuro próximo (veremos até que ponto o doutoramento de Mondlane incorporou esta proposta). O levantamento resultou em 250 questionários, dos quais 180 foram selecionados por terem todas as perguntas respondidas.

A conclusão principal é que o grupo de referência racial é menos importante que o grupo de referência nacional. Para o negro americano, o grupo de referência racial tem um papel relevante no sentido de induzir uma determinada resposta somente quando não há conflito com os valores que toquem seu envolvimento no grupo de referência principal: ser cidadão norte-americano (1955:35). Em outras palavras, o etnocentrismo – identificação nacional – determinaria as atitudes mais que o racismo – identificação racial (:45). Esta postura é mais forte ainda entre os negros que se criaram no Norte dos Estados Unidos, porque viveram em um ambiente comparativamente livre das barreiras raciais que caracterizaram a vida dos negros no Sul.

O texto é escrito na primeira pessoa do plural (nós/we) e está relativamente livre de comentários em tom mais pessoal. Mesmo assim, em dois lugares se percebe que a vivência de Mondlane nos Estados Unidos foi determinante para o seu modo de pensar tanto o tema de pesquisa e seu método quanto o tipo de questões levantadas. Isto se nota quando ele fala de como na rua é percebido muitas vezes como afro-americano, enquanto nas conversas é considerado (e tratado) por brancos e por negros como africano, aliás, estrangeiro. Não por acaso, uma das questões do questionário é: “Em geral, o povo na África está melhor que os negros americanos neste país?”.

É interessante que 36% das informantes mulheres concordaram com esta afirmação contra meros 17% entre os homens. Este toque pessoal se nota tam-

bém quando ele se refere à questão das relações entre homens e mulheres. Mondlane afirma que entre estudantes africanos existe a crença de que os afro-americanos homens seriam mais próximos dos (estudantes) africanos e da África do que as mulheres afro-americanas – como acabamos de ver, o resultado do questionário indica a inconsistência desta crença.²⁷ Em outro lugar, Mondlane diz que os casamentos mistos são um tema polêmico entre brancos e negros. Ora, um dos itens do questionário foi colocado justamente para suscitar discussão em torno desta polêmica: “Opine sobre o seguinte: o casamento misto entre negros e brancos é uma das melhores formas de resolver o problema do preconceito de raça neste país”.

Vemos agora um trecho das conclusões:

Embora o negro americano se considere por vezes próximo ao negro de outros países, ele pode ao mesmo tempo se sentir fortemente identificado com outros grupos sociais que excluem um membro do grupo racial ao qual pertence [...] Assim como os americanos de raça branca foram capazes de se envolver em uma série de guerras contra nações das quais seus ancestrais, apenas há um par de gerações, se originaram, é possível pensar que os negros americanos possam se envolver em guerras contra os negros africanos ou outros negros não obstante a afinidade racial.²⁸ [...] Seria interessante estudar as atitudes raciais dos negros que vivem em um país onde haja menos isolamento racial. É provável que sua identificação nacional seja ainda mais forte do que nossos achados indicam.²⁹ [...] Nos Estados Unidos, o negro americano será mais e mais nacionalista à medida que se integrar nas várias instituições do país. Seria interessante estudar o comportamento dos negros americanos que vivem em bairros brancos de cidades americanas [...] Aqui temos um campo promissor para a pesquisa sociológica. Perguntas como “O que quer o negro americano?”, ou “O que pensa o negro?” etc. devem ser relacionadas com seus pontos de referência específicos para que possam ter algum sentido [...] Se tem algo diferente de uma opinião pública negra nos Estados Unidos da assim chamada opinião pública branca, ela diz respeito a uma relação específica que pode ser traduzida em termos sociais e não raciais (1955:58-59).

Por estes motivos, Mondlane discorda do método e das conclusões do grande estudo sobre as atitudes dos negros norte-americanos organizado por Stouffer (1949), em função de este somente usar entrevistadores negros nos questionários ministrados aos soldados negros – desta forma, deixando de coletar informações preciosas em relação às posturas dos soldados negros em face da guerra.³⁰

Sua tese de doutorado em sociologia, defendida em 1960, sempre sob a orientação de Melville Herskovits, continua e amplia esse interesse pela relação entre

grupo de referência e comportamento racialmente determinado, mais uma vez abordado de forma quantitativa e com um embasamento teórico sobretudo na psicologia social. Autores como Robert Merton, Paul Lazarsfeld e Leon Festinger, além do canônico Talcot Parsons, são bastante citados. Mais uma vez, Mondlane, que nos últimos anos do doutoramento já trabalhava como consultor nas Nações Unidas,³¹ planejou uma pesquisa que também interessava a comunidades carentes, mas no frígido dos ovos optou por se concentrar em alunos brancos e negros de universidades do norte e do sul dos Estados Unidos. Desta vez o grupo investigado foi mais amplo, totalizando 650 questionários coletados, sem nenhuma pretensão de representatividade estatística. Mais uma vez, os questionários foram ministrados por vários docentes, como parte de sua atividade em sala de aula. O questionário estava endereçado a quatro grupos de alunos: brancos e negros de universidades do norte e brancos e negros de universidades do sul – que eram, em sua maioria, ainda racialmente segregadas.

As perguntas estavam centradas em torno de uma questão espinhosa: a fraude em um exame na universidade. Perguntava-se o que o respondente (branco ou negro) faria se descobrisse outro colega (branco ou negro) fraudando (por exemplo, copiando). A ideia é que fraudar um exame é uma questão publicamente reprovada por todos. Ora, descobriu-se que havia uma grande diferença entre situações públicas – quando outros também percebem a fraude – e situações privadas – quando o respondente é o único que a percebe. No primeiro caso, todos os quatro grupos tendiam a reprovar com força a fraude. No segundo caso, e com ênfase no sul, os respondentes tendiam a ser severos com o outro grupo racial e condescendentes com o próprio. Também digno de nota é que os alunos de escolas tidas como de mais qualidade, geralmente as situadas ao norte do país, costumavam ser mais severos com a fraude também em privado e com o seu próprio grupo racial. Alunos de escolas tidas como de menos qualidade, ao contrário, mostravam-se mais condescendentes com a fraude, sobretudo quando era praticada por um membro do próprio grupo racial.

Vejamos agora alguns trechos das conclusões:

[...] a mais razoável explicação teórica são as expectativas em termos de papéis. Quer dizer, se um aluno acessar uma escola com um patamar alto em termos de honestidade, ele logo aprenderá a internalizar os valores aceitos pela escola, até o ponto em que estes se tornarão os seus [...] pode-se concluir que raça é um fator importante que determina a direção das escolhas que um indivíduo é constantemente chamado a fazer entre as tantas normas alternativas de comportamento ao longo de sua vida. Mesmo assim, raça ou casta é importante somente quando está inserida no contexto das tradições culturais ou regionais como parte da experiência coletiva dos grupos testados. Em outras palavras,

raça ou casta será um fator no tipo de preconceito identificado nesta pesquisa somente se tocar aqueles indivíduos cujas tradições culturais incluem uma atitude especial em face dos membros da raça branca ou negra, dependendo do lado da divisão racial com o qual se identificam (1960:96-97).

Comparando o mestrado com o doutorado, percebe-se que o primeiro reflete os primeiros anos de estudos nos Estados Unidos, assim como o estranhamento de um jovem intelectual africano vivendo em Chicago; o doutoramento já reflete certo conhecimento da cultura acadêmica nos Estados Unidos, derivado dos anos de estudo na Northwestern University, mas também da experiência de ensino que Mondlane tinha em quatro universidades, de 1953 a 1960.³²

Embora o presente artigo esteja centrado nos 11 anos que Mondlane passou nos Estados Unidos,³³ queria, sem nenhuma presunção de exatidão, indicar algumas pistas para a compreensão da complexidade da biografia deste intelectual e líder político. É evidente que Mondlane, como todos nós, acumulou experiências durante um tempo – neste caso, o período passado nos Estados Unidos – que seriam úteis para a adaptação em uma fase posterior de sua vida. Diria que se percebem mudanças, já durante os 11 anos em questão, quanto a duas importantes questões: as relações raciais e o radicalismo na política.

As experiências do racismo vividas em Moçambique, África do Sul, Lisboa e Estados Unidos foram diferentes, como era de se prever. Ele vivenciou uma segregação racial mais dura na África do Sul; uma segregação já em crise, embora ainda em vigor, nos Estados Unidos (sobretudo no sul; não por acaso, Mondlane, em seus estudos, compara a postura de alunos de escolas do sul e do norte); o racismo no cotidiano no decorrer de um ano passado em Lisboa, ainda capital de “seu país”; finalmente, o racismo no contexto colonial. Em relação a este último, como ele percebe pessoalmente na sua volta em 1961, Mondlane poderia ter se beneficiado de um *status* elevado por ser o primeiro PhD moçambicano negro, mas contemporaneamente se sentia chamado, por causa do mesmo *status* singular, a assumir um papel de liderança na luta pela emancipação de sua terra.

Nos escritos do autor transparece a transição de uma postura moderadamente positiva quanto à relativa ausência de segregação racial em Moçambique, se comparada à da África do Sul – como aparece das primeiras cartas à Janet (1950-52) – para outra de desencanto com o governo e as formas da presença portuguesa em Moçambique. Este desencanto radicaliza-se depois de sua viagem a Moçambique com Janet e os filhos em 1961. Sua curta nota biográfica de dezembro de 1966 já mostra uma mudança de tom na luta antirracista e nas referências às raízes africanas, embora continue enfatizando a paixão pela pesquisa e a vida acadêmica:

[...] Meu interesse específico na educação de tipo ocidental foi estimulada por minha mãe, que insistia que fosse para a escola para poder compreender a magia do branco, e por isso ser capaz de lutar contra ele. Minha mãe me disse isto tantas vezes, embora ela tenha morrido quando eu tinha somente 13 anos, que eu ainda consigo escutar a voz dela em meu ouvido.

Este desejo de lutar contra o homem branco e de libertar meu povo se intensificou quando me expulsaram da África do Sul em 1949. Foi naquele ano que organizei o primeiro grêmio estudantil em Moçambique, que existe ainda hoje, e cujos líderes foram há pouco jogados na prisão pelo governo fascista português.

Embora eu goste da vida acadêmica acima de qualquer outra coisa no mundo, decidi dedicar o resto da minha vida à luta de libertação até a independência de meu país. Acredito que, já que o povo de Moçambique está agora disponível para a luta pela sua liberdade, ele deverá ser livre, embora os portugueses e seus aliados imperialistas tentem impedi-lo.

Na correspondência analisada, existem diversos registros sobre esta questão racial, e que dizem respeito a três âmbitos do cotidiano: a vida pessoal, o meio acadêmico ou das Nações Unidas e o ativismo. Podemos perceber assim: o radicalismo racial vai de menos para mais. O meio ativista cobra de Mondlane certo “localismo” mas, ao mesmo tempo, cobra também – e premia – certo cosmopolitismo, além do bom manuseio das formas sociais canônicas. A vida privada é, como sempre, o lugar de maior complexidade. Por exemplo, na carta de apresentação de Simpson para as Nações Unidas em 1957,³⁴ o fato de Mondlane estar casado com Janet, uma branca norte-americana, é mencionado como um bônus que indicaria o cosmopolitismo de um jovem intelectual africano, mas este casamento, como indica o estudo de Duarte de Jesus (2010), está no centro das acusações internas feitas pela Frelimo a Mondlane: a de ser ele mais um diplomata do que um guerrilheiro, interessado em parcerias com o Ocidente e pouco inclinado à “africanização” do Instituto de Moçambique – instituto de formação criado pela Frelimo em Dar Es Salaam, onde vários não negros foram convidados a dar aulas e Janet teve um papel de destaque.³⁵

Em relação ao radicalismo, pode-se dizer que Mondlane sempre foi um patriota, no sentido de se orgulhar de seu país e de se dispor a lutar por ele, mas entendo que ele se transformou em um nacionalista bem mais tarde em sua vida, durante seus anos nos Estados Unidos, no sentido de ter em mente um projeto de nação. Ora, em ambas as fases, percebe-se a importância de sua educação protestante, do credo religioso e da sua formação acadêmica. Esta formação pesará nas futuras escolhas políticas de Mondlane. Por exemplo, embora a África em si estivesse presente somente em duas perguntas nos questionários utilizados

nas pesquisas de mestrado e doutorado, a ênfase na importância do grupo de referência – e o papel central que nela podem ter etnicidade, classe e “raça” – irá influenciar tanto a forma de pensar etnicidade e nação em Moçambique, quanto sua preocupação com o alinhamento dos países africanos com uma das duas superpotências – o que levará estes países a fazerem escolhas em prol de “sua” superpotência mais do que de si próprio.

Isto o transforma em um humanista *sui generis*, para quem o socialismo viria a ter um peso, sobretudo, mais adiante em sua vida. Ora, durante sua permanência nos Estados Unidos, ele nunca perdeu o *aplomb*, certa moderação e sobriedade que, a meu ver, parecem caracterizar Mondlane: lutar pela África e se identificar como negro o tornam bastante consciente dos efeitos nefastos da discriminação racial, mas ele não parece ter criado uma identificação profunda com a luta pelos direitos civis dos afro-americanos. Esta é, aliás, uma das críticas mais duras de uma matéria do periódico cubano *Juventud Rebelde*, de 2 de maio de 1968, que compara Che Guevara e Mondlane: este nunca teria manifestado apoio aos líderes do Black Power, como Carmichel.³⁶

Devo agora me voltar para alguns aspectos da vida acadêmica nos Estados Unidos. Eduardo Mondlane encara o estudo muito seriamente, e da mesma forma leva a sério a vida acadêmica, sem por isso deixar de frequentar regularmente igrejas e círculos metodistas. Assim que é admitido na Northwestern University, uma instituição de excelência, inscreve-se na *fraternity* Ki-Kappa-Delta, o que lhe permite socializar com um bom número de colegas, em sua grande maioria brancos. Logo em seguida, se inscreve na African Studies Association. Aliás, imagino que Mondlane deve ter sido, em muitos casos, o único negro na sala de aula ou nas reuniões naqueles anos, embora isto não parecesse incomodá-lo demais.³⁷ Vale a pena lembrar que a grande maioria dos alunos afro-americanos estudava naqueles anos em *Black Colleges*, para onde iam também muitos alunos africanos que começaram a ser mais numerosos nos EUA a partir do começo dos anos 50.

Com as “raízes” e a identidade africana, Mondlane parece ter tido uma relação tranquila. Ele sentia-se africano por ter tido sua socialização primária em um contexto rural, perto dos velhos e em língua xangana. Pela correspondência com Janet (Manghezi, 1999:332) se deduz que, quando ele passou por Lisboa em 1950, pouco se envolveu com atividades culturais em torno da procura de “raízes africanas”, diferenciando-se de outros jovens africanos próximos da Casa dos Estudantes do Império, que depois se tornariam líderes da luta pela independência (Cruz e Silva, 1999:95).³⁸ Talvez isto se devesse tanto à sua origem social humilde quanto ao fato de ele ter crescido até sua adolescência não em um ambiente crioulo ou de assimilados, mas no âmbito de uma cultura que, naqueles anos, provavelmente seria definida como uma cultura tradicional africana. Ele falava e escrevia xangana corretamente, e disto se orgulhava, por exemplo, durante sua

viagem de volta a Moçambique em 1961, enquanto as várias línguas ocidentais que usava fluentemente, ele as tinha aprendido a partir de sua adolescência.³⁹ Nos anos seguintes, nos Estados Unidos, embora tivesse sido, talvez, o primeiro pesquisador africano a estudar profundamente os efeitos do racismo no país, ele não estava lá à procura de identidade (negra), mas sim em busca de solidariedade com a causa da independência de Moçambique.⁴⁰

O que impressiona na leitura da correspondência de Mondlane é sua humildade misturada à cordialidade e aquilo que aqui, por falta de um termo melhor, chamarei de boa educação. Sem dúvida, ele era um bom, comprometido e convincente orador – disto sabemos pelas cartas de Janet Mondlane, mas também pelas cartas de Herskovits e Simpson. Em 30 de junho 1958, Herskovits, em uma carta de apresentação para o professor Maxwell da Universidade do Gana,⁴¹ assim descreve Mondlane: “Sei que é um bom orador; deu muitas palestras e conferências aqui em Chicago; e era muito requisitado como palestrante”. Mas Mondlane, mais uma vez convidado para dar uma palestra na Northwestern University, responde a Herskovits agradecendo o convite e declarando que ele, embora não fosse um bom orador, se esforçaria para falar algo interessante, e que aceitava porque ele sabia que, dando uma palestra para os alunos em questão, isto lhe permitiria aprender muito. “Tenho certeza que seus alunos me estimularão muito. Como o senhor sabe, não sou um bom orador. Preferia responder às perguntas mais que dar uma palestra formal” (EM to MH, 18 abril 1952, Melville Herskovits Papers, Northwestern University, Box 56, folder 48).

Herskovits escreveu para Mondlane, em 6 de maio 1952, agradecendo:

Esta carta é para agradecer pela sua excelente palestra. Todos no Seminário acharam sua fala muito estimulante. Deu-nos um pano de fundo de primeira qualidade que seria determinante para a compreensão das palestras de Lord Healey e do *attaché* cultural da França ontem à noite. Nosso grande agradecimento por ter disponibilizado seu tempo para nós.

Mais um caso de discrição, que eu imagino ser pouco comum entre aqueles que se tornaram grandes líderes da independência africana, encontra-se nas primeiras cartas a Janet, nas quais Mondlane declara que, embora tenha acabado de chegar da África, ainda pouco sabe sobre este continente e que quanto mais aprende, mais percebe que precisa aprender (Manghezi, 1999:27-98). Esta sua postura discreta está presente também em uma carta ao seu mentor Herskovits:

Estou me esforçando muito para tentar ser o mais objetivo possível. Quanto mais eu falo de África, quanto mais sinto que necessito estudar as questões envolvidas, porque, embora eu acabe de chegar da África, como gosto de pensar,

há muitas coisas sobre as quais não tenho clareza (EM to MH, 12 dezembro 1952, M. Herskovits Papers, Northwester University, Box 60, Folder 12).

Toda a correspondência analisada comprova que Mondlane sabia muito bem se mover no meio acadêmico norte-americano. Ele tirava ótimas notas, não faltava às aulas, aceitava educada e entusiasticamente os convites para dar palestras sobre a realidade africana, e tinha um excelente conhecimento da língua inglesa.⁴² A correspondência indica também que Mondlane viveu nos Estados Unidos os seus 11 anos mais felizes, talvez excetuando a infância, que em seu livro autobiográfico ele descreve como relativamente amena (Mondlane, 1946): vindo de países regidos por regimes ditatoriais, como Moçambique, África do Sul e Portugal, nos Estados Unidos ele respira um ar de liberdade (Shore, 1999:104), movimentava-se livremente, estuda, casa, cria filhos e, nos últimos anos, tem boas residências, onde ele gosta de receber amigos e colegas. E ascende socialmente. Os últimos anos da sua vida, de 1963 a 1969, que muito pouco conheço, seriam por certo mais intensos, mas provavelmente mais duros.

Durante e depois da sua estadia nos Estados Unidos, Mondlane manteve uma relação cordial e até de amizade com pelo menos três cientistas sociais de renome.⁴³ Com seu antigo mentor Melville Herskovits⁴⁴ ele se corresponde até o falecimento deste. Em 11 de dezembro de 1952, Herskovits pede a Mondlane sugestões e indicações de pessoas interessantes para conhecer, inclusive de sua família no interior, no momento em que preparava uma visita a Moçambique⁴⁵ (MH to EM, 12 dezembro 1952, M. Herskovits Papers, Northwester University, Box 60, Folder 12). A correspondência é, obviamente, mais intensa durante seus estudos de mestrado e doutorado, mas continua até mesmo quando Mondlane se muda para Nova York. Herskovits escreve uma carta de apresentação em 20 de junho de 1958 para que Mondlane consiga um emprego na Universidade do Gana (MH to Maxwell, M. Herskovits Papers, Northwestern University, Box 79, Folder 21). Com grande desapontamento e sem nenhuma explicação, Mondlane não é o escolhido. Nesta correspondência, o tom é sempre cordial. Por exemplo, há convites para que os Mondlanes visitem a casa dos Herskovits e vice-versa, assim como felicitações pelo nascimento dos filhos de Janet e Eduardo. Vale a pena ressaltar que se os dois compartilhavam de um interesse geral pela África, diferiam bastante em termos dos interesses pelos assim chamados africanismos: um grande interesse entre os Herskovits e, diria, marginal para Mondlane. Esta relação cordial entre pesquisadores com perspectivas teóricas e agendas políticas distintas mostra o quanto os dois eram tolerantes ou, pelo menos, sabiam diferenciar uma coisa da outra.

Mondlane manteve uma longa correspondência também com Simpson, desde o período do Oberlin College até a sua morte. De fato, Simpson escreveu um dos

obituários mais tocantes sobre Mondlane.⁴⁶ Simpson foi mentor de Mondlane em Oberlin, apresentou-o a Herskovits, ajudou-o com uma carta para a obtenção de um cargo na Trusteeship Commission, e também foi de muito préstimo para que ele alcançasse uma posição na Universidade de Syracuse.

A relação com Marvin Harris foi de cunho diferente, menos de discípulo e mais de colega e amigo. Mondlane conheceu Harris, que era um antropólogo famoso, quando finalmente conseguiu uma posição relativamente estabelecida no meio acadêmico norte-americano. O contato continuou até a morte de Mondlane. Embora eu ainda não tenha tido acesso à totalidade da correspondência, é interessante ressaltar que Mondlane enviou para Harris os manuscritos de seus textos político-acadêmicos produzidos na sua função como presidente da Frelimo. Em uma carta a Harris – sem data, mas presumivelmente de 1965 – enviada em papel timbrado da Frelimo, Mondlane escreveu em inglês uma breve mensagem que dá a ideia do grau de proximidade com Harris: “Caro Marvin, desculpas, acabo de voltar de uma longa viagem ao exterior, por isso não consegui responder com a rapidez devida. Estamos bem. Segue carta, cordialmente, Eduardo”.⁴⁷ Uma pesquisa cuidadosa desta correspondência, que sem dúvida se baseia também na experiência de pesquisa de Harris em Lourenço Marques, contribuirá para iluminar o quanto esses contatos com pesquisadores continuaram importantes nos últimos anos de vida de Mondlane.

Na correspondência entre Harris e Mondlane, gentilmente disponibilizada pelo National Anthropological Archive do Smithsonian, entende-se que por pouco, logo no encerramento do período na University of Syracuse e antes da mudança para Tanzânia, no final de 1962, o Brasil não teve um lugar de destaque na formação de jovens quadros moçambicanos. Naqueles anos, o Brasil, que como vimos antes já tinha suscitado a curiosidade de Mondlane do ponto de vista da pesquisa sobre relações raciais, acenava para um novo posicionamento geopolítico menos dependente do Norte e se destacava por novidades no campo da educação, com lideranças de nome internacional, como Paulo Freire e Darcy Ribeiro. Certamente Mondlane deve ter lido e escutado muito a esse respeito, sobretudo em seus anos nas Nações Unidas. Imagino que deve ter sido isto que levou Mondlane a buscar junto à embaixada brasileira em Washington apoio no sentido de conceder bolsas para um primeiro grupo de cinco jovens oriundos do Mozambique Institute, em Dar Es Salaam.

Estarrecido com as declarações da embaixada de que o Brasil não aceitava alunos da África portuguesa, Mondlane pede a ajuda de Harris, que era conhecido por ter bons contatos no Brasil. Em carta de 5 de outubro de 1962 (M. Harris Papers Box 1, Off Campus), Harris escreve ao amigo Darcy Ribeiro, na época ministro da Educação e criador da Universidade de Brasília, que acha a proposta interessante e pede à sua mulher Berta, também amiga de Harris, para responder

positivamente. Na resposta a Mondlane, em 21 de novembro de 1962 (M. Harris Papers, Box 1, Off Campus), Harris escreve que Berta indica Agostinho da Silva, um português radicalmente antissalazarista, refugiado no Brasil, criador e inspirador, em 1959, do CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais) da Universidade Federal da Bahia, dizendo que Da Silva estava muito interessado na formação de estudantes africanos. Na correspondência não há mais rastro deste projeto, provavelmente abortado em consequência do golpe de Estado militar que, em 1964, interrompeu as “presunções” de muitos progressistas brasileiros no sentido de uma nova orientação Sul-Sul do Brasil – até chegando a se pensar em transformá-lo em um país do bloco dos não alinhados.⁴⁸

Nos anos seguintes, de 1965 a 1967, Harris e Mondlane intercambiariam cartas sobre o Mozambique Institute, com o qual Harris colabora a distância, ajudando a angariar recursos e apoio nos EUA, mas também sobre publicações. Em uma carta de 23 de maio de 1967 (M. Harris Papers, Box 1, off campus), Mondlane pede a intercessão de Harris no sentido de apoiar uma jovem pesquisadora da África oriental para que consiga um emprego nos Estados Unidos. Em toda a correspondência, Mondlane continua manifestando interesse pelas novidades nas ciências sociais e também a sua convicção na importância da formação acadêmica para os novos líderes e quadros africanos.

Antes de concluir, gostaria de enfatizar que minha pesquisa sobre Mondlane e as ciências sociais me fez deparar com atores, fundações e agências, sobretudo norte-americanos, que – não sem minha surpresa – operavam ao mesmo tempo tanto no Brasil e no resto da América Latina quanto na África. No fundo, trata-se de uma galáxia composta por contatos de tipos diversos, mais do que uma rede, que Mondlane conheceu em Chicago (Herskovits e L. Dow Turner), nas Nações Unidas (Ralph Bunche) ou está presente em suas leituras e influencia sua abordagem na pesquisa nos EUA (E. F. Frazier).⁴⁹ Às vezes diz respeito a contatos forjados nos Estados Unidos, por exemplo, com a administração Kennedy, a Fundação Ford e pesquisadores engajados, como Marvin Harris. Mondlane reencontra mais tarde como presidente da Frelimo tanto Robert Kennedy quanto Marvin Harris.⁵⁰ Esses trânsitos são mais uma evidência de que os campos dos estudos africanos e afro-americanos, em muitos sentidos, compartilharam, até pelo menos meados dos anos 1960, protagonistas, fontes de financiamentos e agendas de pesquisa.

Concluindo: tanto nacionalista quanto cidadão do mundo⁵¹

Uma primeira conclusão é de cunho metodológico. Há necessidade de explorar melhor, em uma variedade de arquivos, uma série de entidades e atores que criaram o campo das ciências sociais na África no período da descolonização. Estes atores e entidades estavam, em muitos casos, também ativos no Brasil e no

resto da América Latina: Fundação Ford, os Kennedy, a CIA. É quando começam se articular os projetos diplomáticos Sul-Sul, inclusive do próprio Brasil, mas também se torna mais intensa a Guerra Fria. Pode-se dizer que agora, em termos de pesquisa, chegou o momento da síntese e de se compararem dados oriundos de arquivos e fontes que até então pouco ou nada tinham dialogado entre si, unindo-os (Dávila, 2010).

A segunda conclusão, mais aproximativa, é o fato de que o caso de Mondlane mostra que o ativismo nacionalista, socialista ou pan-africanista (e Mondlane combinou os três) tende a produzir ou a demandar narrativas em torno da biografia que podem estar em tensão com a trajetória efetivamente transnacional ou cosmopolita do líder em questão. Assim, na sua volta a Moçambique em 1961, ele redige uma breve autobiografia na qual, pelo menos na versão publicada (Frelimo, 1972), há certamente a omissão de todo o período que correspondeu à sua formação acadêmica (1948-1961), passando de suas recordações de juventude para o dia de sua volta a terra, em 1961. Algo parecido se percebe em seu *Lutar por Moçambique*: nas escassas referências autobiográficas, parece narrar mais a infância do que a maturidade, a primeira sempre mencionada em tons nostálgicos.

Na mesma direção se dá a reconstrução autobiográfica de Mandela em seu famoso texto *No Easy Walk to Freedom* (1965): parecem ter mais peso os anos da infância, quando se está mais próximo dos pais, do clã, da aldeia – a socialização, digamos assim, natural ou primária, quando o primeiro nome ainda é africano, e Nelson e Eduardo se chamavam, respectivamente, Rolihlahla e Chitlango ou Chivambo – do que os anos da juventude e da formação intelectual – os anos da socialização secundária.⁵² Em minha opinião, mais que uma contradição, a polaridade terra/origem-cosmopolitismo apontaria para uma tensão constitutiva do ativismo, especialmente pan-africanista.

A terceira conclusão diz respeito à personalidade de Eduardo Mondlane, que tem uma trajetória, em alguns sentidos, parecida com as de Keniatta e Nkrumah,⁵³ que também estudaram na Inglaterra, o primeiro, e nos Estados Unidos, o segundo. Eles passaram pelas missões protestantes, formaram-se em ciências sociais e tiveram relacionamentos mais ou menos duradouros com mulheres não negras. Porém, Keniatta e Nkrumah viveram a sua formação no exterior 20 anos antes de Mondlane, também antes da Segunda Guerra e da democratização das ciências sociais por efeito do Decreto para GIs.⁵⁴ Outra importante diferença é que Mondlane parecia se opor ao senso comum do pan-africanismo duboisiano, que sugeriu haver uma alma negra como grande diferencial nacional e internacional,⁵⁵ como também se opunha ao senso comum do comunismo internacional em relação à posição do negro nos EUA como portador de uma nacionalidade oprimida, pois sem direito à autodeterminação – seria um caso de

colonialismo interno, e o negro americano seria, por sua condição de oprimido e racializado, um opositor dos fundamentos da sociedade norte-americana (Wilson, 1958).

Mais uma diferença: Mondlane não teve o privilégio de fazer – como tudo indica teria sido esta a sua preferência – uma transição relativamente pacífica para a independência, ou a oportunidade de ver o seu país livre.⁵⁶ Mondlane parece ter sido um progressista iluminado que foi obrigado a chefiar uma luta armada de libertação, quando todas as outras opções se esgotaram. Não teve, definitivamente, tempo de fazer aquilo que queria: trabalhar para o desenvolvimento de Moçambique e de uma elite intelectual sem ter que recorrer à política e à retórica do exagero. Poderia ter sido um herói do meio (Enzensberger, 2006),⁵⁷ mas a história não quis.

Notas:

1. Quero agradecer pela ajuda recebida em termos de sugestões e cópia de documentos ou textos não disponíveis em bibliotecas brasileiras a Omar Thomaz (Unicamp), Luca Bussotti (U. de Lisboa), Teresa Cruz e Silva (U. Eduardo Mondlane), David Brookshaw (M. Helville Library, Northwestern University), Kevin Yelvington (U. of South Florida), Lorenzo Macagno (UFPR), Peter Fry (UFRJ), Dmitri van der Berselaar (U. of Liverpool), Peter Pels (U. van Leiden), William Minter (Africa Focus), Marta Jardim (Unicamp), Severino Ngoenha (U. E. Mondlane) e Valdemir Zamparoni (UFBA). Wilson Trajano Filho (UnB) e Claudio Furtado (UFBA) merecem um especial agradecimento pela cuidadosa revisão do texto e as valiosas sugestões. Um agradecimento especial vai para os muitos integrantes da rede eletrônica H-LUSO, que prontamente e generosamente ofereceram sugestões e repassaram cópias de documentos de difícil acesso.
2. Poder-se-ia argumentar que, para além da situação colonial propriamente dita, diversos grupos subalternos, cada um com seus porta-vozes e intelectuais, tiveram uma relação parecida – de aproveitamento mútuo – com as ciências sociais e, sobretudo, com a antropologia, como os afro-americanos e, mais recentemente, os povos indígenas nas Américas.
3. Sem querer de forma nenhuma diminuir a importância de uma série de trabalhos nesta direção, citados na bibliografia deste artigo, atrevo-me a dizer que ainda não há uma biografia exaustiva de Eduardo Mondlane, do porte daquelas de outros líderes nacionalistas africanos. Uma busca rápida no sítio da amazon.com aponta biografias sobre Jomo Keniatta e Kwame Nkrumah, assim como livros sobre a obra deles (com um total de 850 entradas para o primeiro e 1.850 para o segundo). No mesmo sítio, a vida de Mondlane tem atraído muito menos interesse de pesquisadores que publicam em inglês, com somente 183 entradas, muitas das quais se referem a publicações da Universidade Eduardo Mondlane – uma ironia, se levarmos em conta que Mondlane deixou muitos escritos em inglês e foi, mais adiante em sua vida, acusado de amizades “excessivas” com o mundo intelectual anglo-saxônico. Recentemente foi lançada uma compilação de textos disponíveis na Wikipedia em formato impresso (Russel & Cohn [orgs.], 2012), mas não chega a se tratar de uma biografia.

4. Com 17 anos a menos que Eduardo, Janet, que fez um mestrado em antropologia no Boston College, onde havia e ainda há um importante programa de estudos africanos, se tornará não somente esposa e mãe de três filhos, mas, sobretudo a partir de 1964, uma estreita colaboradora de Mondlane, encarregada, entre outras coisas, do gerenciamento e da captação de recursos para o Instituto de Moçambique em Dar Es Salaam (Mondlane, Janet Rae, 2007; Duarte, 2011; Manghezi, 1999).
5. Samuel (2003) trata em sua tese de doutoramento, de forma mais em geral, do pensamento político de Mondlane, que ele define como “liberal”.
6. Para uma cuidadosa análise destes dois ensaios autobiográficos, assim como para uma comparação entre estes e as duas biografias de Samora Machel, ver o excelente trabalho de Matsinhe (1997, 2001).
7. Marvin Harris-Eduardo Mondlane Correspondence, M. Harris Papers, National Anthropological Archive.
8. Como ilustra detalhadamente a contribuição de Macagno a este livro, Mondlane não foi o primeiro moçambicano a obter um PhD em ciências sociais. Kumba Simango já completara um doutoramento, com Franz Boas, nos anos 1920, e também tinha se beneficiado da rede e dos apoios das igrejas metodistas. Embora por volta de 1923 e já formado Kumba tenha retornado a Moçambique, ele não assume funções de destaque e sua trajetória é sobretudo interessante para melhor entendermos a complexa história da relação sujeito-objeto na prática da antropologia.
9. Biografias escritas para servir a projetos nacionais, tanto de governo como de oposição.
10. Veja-se, entre outros, os seguintes ensaios biográficos, todos lidando com a tensão entre pan-africanismo e cosmopolitismo: Tomás (2008); Berman & Lonsdale (1998); Gikandi (2000); Araújo (2008).
11. A continuação da atividade acadêmica de Mondlane, sobretudo editorial, a partir de Dar Es Salaam não será explorada neste texto.
12. Portugal, Arquivo Nacional Torre do Tombo, Serviços de Coordenação e Centralização da Informação em Moçambique (PT TT SCCIM), Centro de Documentação (A), Processos de informação sobre organismos subversivos (20), ACOA (71), ff. 54-57, SCCIM, [Informação], Lourenço Marques, 4 nov. 1959. Sobre Marvin Harris é importante acrescentar as seguintes informações: O professor Marvin Harris esteve cerca de um ano, acompanhado da mulher, nos distritos de Lourenço Marques e Gaza, em 1956/1957, para fazer estudos antropológicos recomendados por superiores. Conheci-o pessoalmente e, quando da visita presidencial, procurou-me para me felicitar pelo entusiasmo e a ordem dos indígenas nas diferentes manifestações. Convidou-me mais de uma vez para almoçar com ele, mas nunca aceitei os seus convites. Como andasse a incitar certos indígenas a não se assimilarem, pensou-se em convidá-lo a abandonar a Província, mas o cônsul geral americano antecipou-se e deixou de lhe pagar a mensalidade, o que o levou a se retirar. Na Assembleia Geral das Nações Unidas, no ano findo, por intermédio do American Committee on Africa, iniciou um ataque cerrado a Portugal, fazendo larga distribuição de circulares e panfletos pelas diferentes delegações. Tenho em meu poder um desses panfletos oferecido pela delegação australiana. Posteriormente, parece que

escreveu um livro que, no mês anterior, foi várias vezes citado pelo chefe da delegação da Índia, Krisna Menon, na Assembleia Geral das Nações Unidas. (Lourenço Marques, 4 de novembro de 1959, Afonso I.- Ferraz de Freitas, Adm. de 1^a. Classe [f. 54]; [ff. 55-57: referente a uma matéria em inglês, em jornal não identificado, mas não estadunidense, provavelmente sul-africano – outros recortes do mesmo jornal se referem à África do Sul como “the Union” – que foi assinada por “Our United States Representative”, sobre a Assembleia, com enfoque na atuação de Marvin Harris, então professor assistente em Columbia, e na do ministro do Exterior português, Albert F. Nogueira. Agradeço a Fábio Baqueiro por me fornecer cópia do documento da Pide em questão).

13. É curioso que tanto no texto de Shore (1999) como na bibliografia de Mondlane compilada por Sopa (1999), em um anexo de um número especial da revista Estudos Moçambicanos dedicada à figura de Mondlane, não haja menção a esta tese de doutoramento.

14. Parte da correspondência tem como tema as viagens de Melville e Frances Herskovits e, mais tarde, de Marvin Harris a Moçambique. Estes pesquisadores, e mais tarde também Charles Wagley, tinham recebido convites de autoridades e acadêmicos portugueses para visitar Moçambique como parte de um plano para mostrar os avanços no governo da colônia/província. Como pode ser conferido no artigo de Macagno (2012), assim como na correspondência de Marvin Harris e Charles Wagley, mas também de Herskovits, o tiro saiu pela culatra... Estes autores se tornaram críticos acérrimos do colonialismo português.

15. Infelizmente a maior parte da correspondência com Mondlane consta na parte do arquivo que está sob embargo até 2081.

16. Nos anos de 1930 a 1950 este tema atraiu a atenção de muitos (prestigiosos) pesquisadores estrangeiros. Pensamos em Gunnar Myrdal, que em 1939, justamente por ser estrangeiro, foi convidado pela Carnegie Foundation para dirigir o grande projeto de pesquisa que resultaria no clássico *The American Dilemma*, mas também em Oracy Nogueira, que nos anos de 1947 a 1952 realizou pesquisa sobre preconceito justamente em Chicago. Embora não disponha de evidências e Oracy estudasse sociologia tendo Donald Pierson como seu mentor, é bem possível que Oracy e Mondlane tenham se conhecido nesta cidade, talvez por intermédio do próprio Herskovits, que manteve contatos com os pesquisadores brasileiros que visitavam os EUA ou lá iam fazer doutoramento.

17. Este trabalho representa mais um desdobramento de meu ‘tradicional’ interesse pelo pensamento racial e o trânsito internacional de ideias em torno do racismo e do antirracismo. Sem nenhuma pretensão de ser exaustivo, o texto tenciona complementar outras recentes descrições do período que Mondlane viveu nos Estados Unidos (Cossa, 2009; de Jesus, 2010) enfocando sua produção acadêmica.

18. Sobre o contexto político na década de 1950 nos EUA e o impacto deste sobre a estadia dos Mondlanes em Chicago e depois Nova York, ver o excelente ensaio de Minter (no prelo).

19. Nesta universidade, segundo Kevin Yelvington, um importante college negro, existe um busto de Mondlane: Uma organização estudantil do Oberlin College, CLAWS (Coalition Against Apartheid and White Supremacy), foi pioneira no esforço para garantir um memorial permanente para Eduardo. Em 23 de maio de 1998, na ocasião da 45^a reunião de sua classe de 1953, uma escultura comemorativa e uma placa em sua hon-

ra foram inauguradas no Peter's Hall do Oberlin College. Disponível em: http://www.oberlin.edu/alummag/oampast/oam_spring98/Alum_n_n/eduardo.html. Acessado em: 02/10/2012. Vale a pena salientar que outros líderes africanos estudaram em Oberlin antes de Mondlane, como o líder zulu e primeiro presidente do African National Congress, John Dube, já no final do século XIX (de Barros, 2012), que no College se familiarizou com as ideias de Booker Washington, tentando adaptá-las depois ao contexto zulu na África do Sul. Todos esses líderes africanos chegaram ao Oberlin College através da intermediação e do apoio das igrejas Metodista e Presbiteriana, e de suas redes de solidariedade internacional – a “Internacional Protestante”.

20. Afro-americana, orientanda de Melville Herskovits no doutorado, e atualmente diretora do Museu Nacional de Arte Africana do Smithsonian Institute.

21. O ativismo e o brilhantismo de Ralph Bunche, que teve um papel central na intervenção das Nações Unidas no Congo sob a direção de Dag Emmerskjold, contribuíram, sobretudo nos anos da presidência de John Kennedy, quando Robert Kennedy era secretário de Estado, para criar entre líderes africanos a ideia de uma terceira via, fora dos blocos determinados pela Guerra Fria. Na interessante biografia de Bunche por Charles Henry (1999), há uma menção ao fato de que Patrice Lumumba acreditou nesta terceira via durante um tempo. Pena que nesta detalhada biografia não haja referência a Mondlane, com quem Bunche deve ter trabalhado de perto no Trusteeship Council, embora muitos outros líderes africanos apareçam nela.

22. Manghezi (1999:98), baseando-se em entrevistas com Janet Rae Mondlane, acrescenta que o fato da Northwestern University ter sido fundada como instituição metodista deve ter facilitado a concessão de uma bolsa de mestrado, cujo pedido foi encaminhado pelo próprio Herskovits.

23. É nesta fase que ele e Janet mantêm certa aproximação com Adriano Moreira, na época ministro do Ultramar. Um pouco mais tarde, como é sabido, em face do endurecimento imposto por Salazar, Moreira entregará o cargo, e esta fase de abertura relativa é dada por encerrada.

24. Cossa argumenta, tendo como base a correspondência com antigos colegas de Mondlane, que alguns docentes da Universidade de Syracuse se orgulhavam, naqueles anos, de pertencer à única universidade americana que chegou a ter em seu quadro funcional um líder revolucionário africano.

25. Sobre a Eduardo Mondlane Memorial Lecture Series achei na internet, na página da Universidade de Syracuse, o seguinte: “A ‘Eduardo Mondlane Memorial Lecture Series’ foi assim nomeada em homenagem ao fundador da Frelimo, Eduardo Mondlane, que foi um antigo professor da Syracuse University. Nos anos recentes, a série se tornou importante na criação de interesse pela África no meio acadêmico. A série era originalmente organizada pelo Programa de Estudos da África Oriental, hoje extinto na Syracuse University. Por muitos anos, esta série interativa uniu pesquisadores, alunos e a comunidade para debaterem questões pertinentes à África na universidade. Foi durante uma destas palestras, no dia 20 de fevereiro de 1970, que o líder guineense Amilcar Cabral disse sua famosa fala “Liberação Nacional e Cultura” na Syracuse University. Disponí-

vel em: <http://www.sahistory.org.za/people/eduardo-mondlane-0>. Acessado em: 02/10/2012.

26. Mondlane declara em seguida que o conceito mais importante neste trabalho seria aquele de atitude social proposto inicialmente, em 1950, por George Herbert Mead.

27. Poderia se pensar que esta crença fazia parte do comportamento da maioria dos estudantes africanos em Chicago nessa época – quase todos homens – que, criando um certo frisson na comunidade negra, preferiam procurar parceiras brancas a afro-americanas. Trata-se de um comentário que escutei em Chicago de colegas afro-americanos da Universidade Northwestern e do DuSable Museum em 2009 e 2011.

28. Aqui, a perspectiva de Mondlane se assemelha às ideias (sempre bastante polêmicas) de E. Franklin Frazier, para quem os negros norte-americanos poderiam contribuir muito pouco para a emancipação da África, por eles terem criado identidades e possuírem qualificações que poderiam até servir nos EUA, mas que pouco se encaixariam nas necessidades da África em processo de descolonização, como ele manifestou em sua contribuição a um número especial da revista *Présence Africaine*, publicada em formato de livro (Davis [ed.], 1958).

29. Será que o autor estava pensando, entre outros, no Brasil?

30. Mais adiante em sua carreira, Mondlane, na University of Syracuse, de 1961 a 1963, irá colaborar com Stouffer, um pesquisador de renome.

31. Associate Social Affair Officer, Trusteeship Department, United Nations, Nova York, de 1957 a 1961.

32. Instrutor no Department of Sociology, Roosevelt University, Chicago, 1954-55; lecturer em African Studies, no Garrett Theological School, 1955-56; lecturer em African Affairs, New York University, 1959-60; associado no African Seminar, Columbia University, 1958-60.

33. Saliente que, em primeiro lugar, não tenho documentos nem formação suficiente para me aventurar em uma biografia e que, em segundo lugar, a pesquisa que resultou no presente texto foi deflagrada pela leitura, o mais possível analítica, da dissertação e da tese de Mondlane – obras que, sem surpresa, foram pouco ou nada analisadas até então por outras incursões na biografia de Eduardo Mondlane.

34. Oberlin College Archives, George Eaton Simpson Papers, Folder E. Mondlane, Box 2.

35. Veja-se o panfleto difamatório “A Profile of Dr. Eduardo Mondlane”, publicado em inglês, nos anexos de Duarte de Jesus (2010:498-506). Segundo este autor, o libelo foi publicado pela Udenamo, naqueles anos uma organização independentista moçambicana apoiada por Nkrumah, no Gana, e adversária da Frelimo, sobretudo da tendência representada por Mondlane.

36. Em algum momento no começo dos anos 1960, Alioune Diop, editor da revista *Présence Africaine*, procurou Mondlane para pedir uma contribuição sua. Pelo que eu sei, há pelo menos dois artigos de Mondlane nesta revista (1963, 1965). Não obstante, vale a pena revelar que no livro organizado por Valentin Mudimbe (1992) sobre a história desta revista de 1947 a 1987 não há sequer uma referência a Mondlane, embora Nkrumah,

Keniatta, Nyerere e, em menor medida, Amílcar Cabral tenham tido múltiplas entradas no índice remissivo. Isto pode estar associado à preeminência de autores anglófonos e francófonos, mas também ao fato de Mondlane não ter investido com toda a sua energia nesta rede transnacional.

37. Nisto ele me lembra Franz Fanon que, em “Pele Negra, Máscara Branca”, declara singelamente preferir estudar em Grenoble, onde ele era o único negro no curso, do que em Paris, onde havia muitos mais alunos negros: seu objetivo era conhecer de perto as entranhas da sociedade branca, e não socializar com outros jovens negros.

38. Sabemos que o processo colonizador produz uma estética tanto do colonizador quanto do colonizado, com objetos, símbolos e mercadorias tidos como ícones de um ou outro status. Não surpreende que muitos líderes terceiro-mundistas, nos anos de 1960 e 70, tenham adotado um visual próprio como parte de um projeto estético alternativo, característico de sua postura nacionalista (pensamos no uso político de certo boné por parte de Neru, Sukarno, Tito, Sekou Touré e até Amílcar Cabral). Este projeto estético aponta para algum tipo de “teluricidade” de cada um destes líderes, sugerindo uma ligação natural entre a terra e a política. Pelo que eu percebi, e pelas fotografias que pude analisar de Mondlane, ele não desenvolveu, ou não teve tempo de desenvolver, este tipo de projeto estético – as fotos o retratam usando roupa ocidental ou, mais tarde, o uniforme da Frelimo.

39. Mondlane é mais um intelectual que nos mostra que a língua é um meio e não um fim, e que na vida uma língua pode ser determinante em uma primeira fase (xangana), para ser depois substituída por outra (inglês), e logo por outra mais (português). Afinal, como lembra Borges Graça (2000:262), a vida de Mondlane foi curta e variada e ele desejou ter pelo menos três profissões: primeiro, educador evangélico, depois, professor universitário e, por fim, líder nacionalista. Sua trajetória, porém, também mostra que na luta pela libertação nacional – assim como, talvez, na luta política mais geral – há uma política da língua segundo a qual, em certos momentos, uma língua (ou léxico ou acento) funciona melhor do que outra.

40. Nisto a opinião de Nadja Manghezi é mais direta e dura do que a minha: “É talvez o aspecto mais estranho e admirável no carácter de Eduardo o facto de ele ser capaz de transgredir o seu africanismo. Ele não tinha nada, em absoluto, que ver com a negritude, e não sentia, por isso, nenhuma necessidade de içar uma bandeira sobre os seus antecedentes africanos. Sem negar as suas raízes africanas, ele tinha, desde muito pequeno, assumido mais a raça humana que a negra” (1999:332).

41. Uma das poucas vezes em que uma apresentação de Mondlane não surtiu efeito. Quem foi aprovado para esta posição foi o intelectual negro norte-americano Saint Claire-Drake, docente da Roosevelt University e também amigo de Herskovits.

42. Em uma das várias cartas de apresentação que Herskovits escreve para Mondlane, ele é definido como um “linguista”, com ótimo conhecimento, além de “suas línguas” xangana e português, também do francês, inglês, afrikaans e zulu (MH to Maxwell, M.Herskovits Papers, Northwestern University, Box 79, Folder 21). José Cossa (2011) chega até a argumentar que Mondlane, pelo menos durante sua longa permanência nos Estados Unidos, se expressava melhor em inglês que em português. Segundo Janet, o próprio Mondlane reconhecia que durante os anos 50 se sentia mais confortável escrevendo em inglês do que em português (Manghezi, 1999:109).

43. Sobre a correspondência com o reverendo Clerc, baseado na Suíça, que foi seu tutor e grande amigo, veja-se Cruz e Silva (1991).

44. Borges Graça (2000:280) esclarece que quem orientou de fato tanto a dissertação quanto a tese de Mondlane foi o psicólogo social Raymond Mack, e que a opção de Mondlane foi pela psicologia social. Este autor acrescenta, com base em uma entrevista pessoal com Mack, que Mandlane nunca teria trabalhado perto de Herskovits. Esta informação diverge tanto de minha leitura da relação entre os dois quanto das recordações da filha de Herskovits, Jean, com a qual estou em contato há anos.

45. A respeito da visita dos Herskovits a Moçambique e, em geral, da relação deles com Janet e Eduardo, Jean Herskovits, filha de Frances e Melville Herskovits e pesquisadora africanista, em uma comunicação pessoal em 16 de janeiro de 2013, informa o seguinte: “Claro que meu pai e minha mãe conheciam Eduardo Mondlane, assim como eu própria. Meu pai o conheceu quando cursava a graduação em Oberlin. Depois, como você deve saber, ele chegou a Evanston com Janet para fazer o Mestrado na Northwestern. E sim, meus pais foram para Moçambique e eu fui com eles em junho ou começo de julho de 1953. O motivo da viagem foi o Programa de Estudos Africanos da Northwestern que, como você sabe, meu pai iniciou. Meus pais começaram esta longa viagem em Dakar em janeiro e continuaram passando pela África ocidental rumo ao Sul, chegando ao Congo ocidental e a Angola. Eu me juntei a eles quando acabaram minhas aulas em junho, na África do Sul. Depois de várias semanas lá, continuamos até Moçambique, onde encontramos os contatos que Eduardo nos passou. Depois, fomos para a Rodésia, Congo oriental, Ruanda-Urundi, Kenya, Tanganyika, Uganda, retornando para os EUA no começo de setembro. As notas daquela viagem estão no Schomburg Center, em Nova York. Vi Eduardo pela última vez logo depois que me mudei para Nova York, quando ele foi me visitar cerca de um mês antes de sua trágica morte”.

46. Sobretudo em um contexto ditado pela Guerra Fria, os obituários de um grande líder tendem a celebrar sua liderança política mais que suas qualidades como intelectual ou a bondade pessoal. No caso de Eduardo Mondlane, isto não foi uma exceção. Somente as notícias veiculadas nos boletins das universidades frequentadas por Mondlane fizeram referência aos seus estudos, por motivos óbvios.

47. Marvin Harris Papers, correspondência com E. Mondlane.

48. Uma pesquisa detalhada sobre este episódio no arquivo do CEAO poderá ajudar a entender o que efetivamente aconteceu.

49. Alguns dos protagonistas da rede transnacional que contribuíram para a origem e depois para a consolidação ou o financiamento dos estudos afro-americanos e africanos a partir dos EUA passaram pelo Brasil, sobretudo pela Bahia, em três momentos, 1940-42 (Frazier, Turner e Herskovits); 1950-52 (Harris); e 1965 (Harris, F. Ford e Robert Kennedy).

50. Marvin Harris organiza em 1965, no Rio de Janeiro, em plena ditadura militar, um encontro entre o senador Robert Kennedy e Anísio Teixeira, um dos mentores da educação e da pesquisa no Brasil. Robert Kennedy estava operando, naqueles anos, com a ajuda de Bunche, no Congo e na África, mas também no Brasil, tentando aliviar o papel do colonialismo português lá, e da ditadura militar cá, como parte da busca para definir

uma diferente política dos EUA com o Terceiro Mundo.

51. No obituário que o prof. Simpson escreveu sobre Mondlane para a congregação da Faculdade de Arte e Ciências do Oberlin College, um dia depois de seu assassinato em 3 de fevereiro de 1969, ele é descrito como “Dedicado à causa da liberdade de seu país, ele era em todos os sentidos um cidadão do mundo”.

52. Sobre a importância desta infância “plenamente africana”, antes de Chitlango se tornar Eduardo, e para as narrativas em torno de Mandela e Mondlane, ver a tese de Araújo (2008).

53. O primeiro concluiu um mestrado em antropologia na London School of Economics em 1938, e o texto então escrito foi publicado em formato de livro com o título *Facing Mount Kenia*, com prefácio de Malinowski. O segundo concluiu um mestrado em educação pela University of Pennsylvania e, em 1945, começou um doutoramento na London School of Economics.

54. Programa de bolsas para o ensino universitário oferecidas a todos os ex-combatentes, que democratizou e aumentou o acesso ao estudo das ciências sociais nos Estados Unidos e na Inglaterra (Patterson, 2001:95).

55. Também neste sentido, a postura de Mondlane se assemelha à postura classista do sociólogo E. Franklin Frazier, cujas publicações sobre a família negra nos Estados Unidos foram lidas e citadas por Mondlane por ocasião de sua pesquisa em Chicago, e cujo (polêmico) clássico, *Black Bourgeoisie*, ele cita na resenha do livro de Hilda Kuper sobre os indianos na África do Sul (Mondlane, 1961). Posso imaginar que Mondlane tenha encontrado E. Franklin Frazier em algum momento nos Estados Unidos ou durante suas passagens por Paris – para onde Frazier ia durante seus períodos de colaboração com a Unesco. Esta semelhança teórica com Frazier é curiosa se pensarmos que Mondlane foi orientado em seus mestrado e doutorado por Herskovits, que foi o porta-voz de uma abordagem inspirada na procura de africanismos no Novo Mundo. Sobre a diferença de abordagem entre Frazier e Herskovits, ver Sansone (2012).

56. É evidente que se pode entrever uma série de paralelos entre Mondlane e Amílcar Cabral, tanto em termos de perspectivas, trajetória pessoal e momento histórico, quanto de humanismo, até mesmo nos momentos de escolhas mais radicais (Tomás, 2008). Boaventura Souza Santos (2011) acena com esta comparação, enfatizando a importância de figuras como Aquino de Bragança, ele próprio um mestre do humanismo, na criação de espaços e períodos de diálogos entre Mondlane e Cabral. Entretanto, vale a pena lembrar que Cabral vinha do grupo de crioulos, enquanto Mondlane vinha do grupo, bem mais recente e proporcionalmente menor, de assimilados – assim, se ambos têm um primeiro nome português, o primeiro tem um sobrenome português, e o segundo, um sobrenome africano.

57. Meu desejo é que este texto, baseado sobretudo em documentos oriundos de arquivos norte-americanos e em fontes secundárias, permita estabelecer um diálogo com as reconstruções da biografia de Eduardo Mondlane realizadas a partir de documentos de outros lugares (de Moçambique, da Missão Suíça etc.) e de fontes orais. As novas tecnologias comunicacionais permitem pensar na reconstrução sócio-histórica de trajetórias complexas e multifacetadas, como a de Mondlane, como um exercício de *crowdsharing* e

crowdsourcing – compartilhando em grupo a análise de documentos por meio de recursos wiki, por exemplo, que permite a mais pessoas comporem, ao mesmo tempo, um (hiper) texto. Desta forma, múltiplos olhares, perspectivas e posicionamentos podem contribuir para novas leituras de um documento. Neste sentido, poderia ser interessante observar os experimentos realizados pelo Museu Digital da Memória Africana e Afro-Brasileira – www.museuafrodigital.ufba.br e Sansone (2012a).

Referências bibliográficas

- BARROS, E. 2012. *As faces de John Dube: Memória, História e Nação na África do Sul*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, UFBA, Salvador, Bahia.
- BORGES GRAÇA, P. 2000. *O projecto de Eduardo Mondlane*. Lisboa: Instituto Português de Conjuntura Estratégica.
- BERMAN, B.J. & LONSDALE, J.M. 1998. “The Labors of ‘Muigwithania’: Jomo Kenyatta as Author, 1928-45”. *Research in African Literatures*, 29 (1):16-42.
- CHITLANGO, K. & CLERC, A-D. 1990 [1946]. *Chitlango, Filho de Chefe*. Trad. M. L. Torcato e A. M. Branquinho. *Cadernos Tempo*, s/d.
- COSSA, J. 2011. “Al di là del ‘mito’: un ritratto di Eduardo Chivambo Mondlane negli Stati Uniti d’America”. In: Luca Bussotti & Severino Ngoenha. *Le grandi figure dell’Africa lusófona*. Aviani: Udine.
- CRUZ E SILVA, T. 1999. “A missão suíça em Moçambique e a formação da juventude: a experiência de Eduardo Mondlane: 1930-1961”. *Estudos Moçambicanos*, 16:67-104.
- CRUZ E SILVA, T. & ALEXANDRINO, J. 1991. “Eduardo Mondlane: Pontos para uma periodização da trajectória de um nacionalista: 1940-1961”. *Estudos Moçambicanos*, 9:73-122.
- DÁVILA, J. 2010. *Hotel Trópico. Brazil and the challenge of African decolonization, 1950-1980*. Durham, NC: Duke University Press.
- DAVIS, J. (ed.). 1958. *Africa from the Point of View of American Scholars*. Paris: Edition Présence Africaine.
- DUARTE DE JESUS, J.M. 2010. *Eduardo Mondlane. Um Homem a Abater*. Coimbra: Almedina.
- ENZENSBERGER, H.M. 2006. *Schreckens Maenner: Versuch über den radikalen Verlierer*. 5. ed. Frankfurt: Suhrkamp.
- FRAZIER, E.F. 1962. “A controversial question: do American negroes have what Africa needs?”. *Negro Digest*, pp. 62-75 [publicada originalmente em Davis, 1958].
- FRELIMO. 1972. *Datas e documentos da história da Frelimo*, Maputo.
- FRY, P. (org.). 2001. *Moçambique. Ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- GERSHENHORN, Je. 2004. *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. London: University of Nebraska Press.

- GIKANDI, S. 2000. "Panafrikanism and cosmopolitanism: the case of Jomo Keniatta". *English Studies in Africa*, 43 (1):3-27.
- HENRY, C. 1999. *Ralph Bunche. Model Negro or American Other?* New York: New York University Press.
- JACKSON, W. 1990. *Gunnar Myrdal and American Conscience. Social Engineering & Racial Liberalism 1938-1987*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- JALES, M.C.A. 2008. *Textos Afro-Americanos e Textos Africanos: Dis-cursus do Eu ao Espelho Repartido da Diáspora Discursiva Moderna*. Tese de Doutorado, Universidade de Lisboa.
- MACAGNO, L. 1999. "Um antropólogo norte-americano no mundo que o português criou: Relações raciais no Brasil e Moçambique segundo Marvin Harris". *Lusotopie*, 1999:143-161.
- _____. 2012. "Um "brasilianista" na África portuguesa: A viagem de Charles Wagley de Moçambique a Guiné-Bissau". Paper apresentado no XI Congresso da *Brazilian Studies Association*, 6 a 8 de setembro de 2012 – Champaign-Urbana, Illinois, USA [GT: Brazil and the Making of "World Areas"].
- MANDELA, N. 1965. *No Easy Walk to Freedom: articles, speeches and trial addresses*. London: Heinemann.
- MANGHEZI, N. 1999. *O meu coração está nas mãos de um negro. Uma história da vida de Janet Mondlane*. Maputo: Centro de Estudos Africanos.
- MATSINHE, C. 1997. *Biografias e Heróis. No Imaginário Nacionalista Moçambicano*. Tese de Doutorado, UFRJ.
- _____. 2001. "Biografia e heróis no imaginário nacionalista moçambicano". In: P. Fry (org.). *Moçambique. Ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- MINTER, W. "The United States in the 1950's". In: J.R. Mondlane (ed.). *Cartas de Eduardo Mondlane 1950-1969*. [no prelo].
- MONDLANE, E. 1955. *Ethnocentrism and the Social Definition of Race as In-group Determinants*. Master Dissertation, Northwestern University, Evanston Ill.
- _____. 1960. *Role Conflict, Reference Group and Race*. PhD. dissertation, Northwestern University.
- _____. 1961. Resenha do livro *Indian People of Natal*, de Hilda Kuper. *American Anthropologist*, 63(3): 616-618.
- _____. 1963. "La lutte pour l'indépendance au Mozambique". *Présence Africaine*, 48:8-31.
- _____. 1965. "Le mouvement de libération au Mozambique". *Présence Africaine*, 53:9-35.

- _____. 2005 [1969]. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Centro de Estudos Africanos.
- MONDLANE, J.R. 2007. *O eco da tua voz. Cartas editadas de Eduardo Mondlane*. Vol. 1: 1920-1950. Maputo: Imprensa Universitaria.
- MUDIMBE, V. (ed.). 1992. *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PATTERSON, T. 2001. *A Social History of Anthropology in the United States*. New York: Berg.
- PELS, P. 1997. "The anthropology of colonialism: Culture, History, and the emergence of Western Governability". *Annual Review of Anthropology*, 26:163-83.
- SANSONE, L. 2012. "Estados Unidos e Brasil no Gantois. O poder e a origem transnacional dos Estudos Afro-brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27 (79):9-40.
- RUSSELL, J. & COHN, R. (eds.). 2012. *Eduardo Mondlane*. Bookvika Publishing.
- SAMUEL, S.P.E. 2003. *Pensamento político-liberal de Eduardo Mondlane*. Tese de Doutorado, Universidade Católica de Braga.
- SCHUMAKER, L. 2001. *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham and London: Duke University Press.
- SHORE, H. 1999. "Resistência e revolução na vida de Eduardo Mondlane". *Estudos Moçambicanos*, 16:19-52.
- SOPA, A. 1999. "Eduardo Mondlane (1920-1969): lista bibliográfica". *Estudos Moçambicanos*, 16:127-167.
- STOUFFER, S. 1949. *The American Soldier: Adjustment during army life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SOUZA SANTOS, B. 2011. "Aquino de Bragança: criador de futuros, mestre de heterodoxias, pioneiro das epistemologias do Sul". In: T. Cruz e Silva *et al.* (orgs.). *Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas* (Textos do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança). Dakar: Codesria Publications.
- TOMÁS, A. 2008. *O fazedor de utopias. Uma biografia de Amílcar Cabral*. Praia, Cabo Verde: Spleen Edições.
- WILSON, R. 1958. "The Development of the Communist Position on the Negro Question in the United States". *The Phylon Quarterly*, 19, (3):321-322.

Anexo 1

Fonte: E. Mondlane, Master Thesis. M. Herskovits Library, Northwestern University

APPENDIX

QUESTIONNAIRE

I, the author of this questionnaire, came from Europe a short while ago, and I am interested in knowing what you, as an American Negro, feel about the statements presented below.

I, the author of this questionnaire, am an East African, and I am interested in knowing what you as an American Negro feel about the statements presented below.

I, the author of this questionnaire, am a white American, and I am interested in knowing what you, as an American Negro, feel about the statements presented below.

I, the author of this questionnaire, am an American Negro, and I am interested in knowing what you, as an American Negro, feel about the statements presented below.

This questionnaire is anonymous, so, please, do not sign your name. On the left side of each statement show your agreement by the following sign X; and your disagreement by the following sign O.

I appreciate your kind cooperation.

1.
Our local Negro community enjoys the same facilities as the other communities around us.

2.
As a Negro in the United States it does not matter where you are you always face the same disadvantages.

3.
In our community there is no hatred between whites and Negroes.

4.
As far as the treatment of Negroes is concerned, the United States is the best country there is.

5.
As a whole the white people of our community do not like Negroes.

6.
There is no better place in the world than the United States.

65

7.

As a Negro in the United States I have practically the same rights and privileges as a white man in my own community.

8.

In our community the Negro is always faced with social barriers wherever he goes.

9.

As far as I am concerned my state has the worst racial policy of all the states of the Union.

10.

Negro and white relations in our community are no worse than any place else in the United States.

11.

As a whole the North has a better racial policy than the South.

12.

There is no one to blame for the way white people treat the Negro in this country. God made things that way.

13.

All the Negro needs to do in order to get rid of race prejudice is to educate himself.

14.

The Negro in the United States is doing fine. There is hardly any reason for anybody to complain about anything.

15.

It is not easy for a Negro in this country to find a job, while it is comparatively easy for white men.

16.

We Negroes are satisfied with living where we are, let whites live where they are.

17.

Relations between whites and Negroes in this country are as bad as people say they are.

18.

The task of solving the problem of race relations in this country is a very difficult one. Especially because both whites and Negroes have strong prejudices against each other.

19.

Life for us Negroes in this country is unbearable.

66

20.

The Negro in the United States has many chances to bettering his condition if only he knew how to take advantage of them.

21.

I prefer to live in the United States than anywhere in the world.

22.

It does not matter what people say to the contrary, I still believe that the Negro is inferior to the white.

23.

As a whole the people of Africa are better off than we American Negroes are here in this country.

24.

The reason why white people in this country discriminate against Negroes is because they feel inferior.

25.

I prefer to live anywhere else in the world but the United States.

26.

The problem of racial prejudice in this country is not going to be solved until most colored peoples of the world have gained their freedom.

27.

The United States is the example of Democracy in the world, as far as race relations are concerned.

28.

We need other countries to pressure on the United States to change its racial policy.

29.

Intermarriage between whites and Negroes is one of the best ways of solving the problem of race prejudice in this country.

30.

Wherever people of different races live together there is always the problem of racial prejudice.

31.

I love the United States of America, no matter how I suffer from its injustices.

32.

If an opportunity were offered me I would prefer to move to another country than stay in this country.

67

Date of birth: month..... year.....

I am a man..... ~~a~~ woman.....

Education (please circle the number of years finished)

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, and more.

Born in the state of

I now live in the state of

My college or university is

Father's occupation

Father's education (indicate your father's finished years of schooling)

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, and more

What occupation do you intend to enter?.....

Thank you very much, for cooperating.

Franz Boas e Kamba Simango: epistolários de um diálogo etnográfico

Lorenzo Macagno

Introdução

Para os leitores antropólogos, um dos personagens deste intercâmbio epistolar, Franz Boas, dispensa apresentações. No entanto, essa constatação não ofusca uma evidência igualmente peremptória: apesar da sua popularidade, seus escritos etnográficos sobre Moçambique permanecem, ainda hoje, praticamente desconhecidos. A história da antropologia, de acordo com os manuais consagrados, assume muitas vezes a forma de uma saga, com seus heróis, vilões, conquistas, e uma plêiade de atores – e autores – mais ou menos coadjuvantes. A narrativa mítica em torno da figura de Franz Boas não está isenta desta marca. Uma vulgata repetida mil e uma vezes apresenta-o como o “pai” fundador da antropologia norte-americana, o promotor de uma noção pluralista, holista e relativista de cultura. Sua vasta obra, como sabemos, transita, desde os seus primórdios, pelas trilhas da antropologia física, passando pela linguística e pela antropologia cultural, como mais tarde seria chamada.

Há certos temas que necessariamente se encontram vinculados à contribuição antropológica de Boas: sua crítica ao racismo científico, suas investidas contra o pensamento evolucionista, seus trabalhos etnográficos sobre os esquimós, os kwakiutls, as mitologias tsimshians – mais tarde matéria-prima de alguns trabalhos de Lévi-Strauss – e, claro, sobre o *potlatch*, o ritual que, anos depois, Marcel Mauss descreveria como “prestação total de tipo agonístico”. Entretanto, essa saga pouco nos diz sobre a incipiente sensibilidade africanista de Boas. Refiro-me, mais especificamente, aos seus escritos sobre a região central do atual Moçambique, na qual habitam os grupos de língua ndau (no plural mandau ou vandau), variante do shona (língua também falada no atual Zimbábue). Sobre esse grupo, Boas redigiu cinco artigos, um deles em coautoria com um jovem

ndau, Kamba Simango, que estudou na Universidade de Columbia entre os anos de 1919 e 1923. Este artigo aborda, precisamente, as peripécias e as intimidades desse diálogo etnográfico.

Parto do princípio de que as “histórias mínimas”¹ da antropologia são também histórias políticas, bem como “densas” etnografias das nações onde atualmente desenvolvemos nossas pesquisas. Um sintoma de que nossas preocupações históricas nascem, com efeito, de dilemas etnográficos atuais é o fato de Kamba Simango ter sido praticamente invisibilizado tanto pela historiografia oficial colonial como pela pós-colonial. Para a historiografia colonial, Kamba assumiu o papel de um personagem incômodo. Educado junto aos protestantes norte-americanos, fundador e colaborador do Grémio Negrófilo de Manica e Sofala, amigo dos pan-africanistas da época (como W. E. B. Du Bois), exilado posteriormente em Gana (suas duas mulheres eram originárias deste país), sua figura não se enquadrava de maneira pacífica na categoria jurídico-colonial do “assimilado”. Para a historiografia pós-colonial,² Kamba também é um ator difícil de ser classificado: tratava-se, afinal, de um nacionalista ndau? De um defensor dos primordialismos “tribalistas” de seu povo? Diante desse risco, os nacionalistas buscaram apagar, postumamente, esses traços etnicistas, para assim construir uma figura à imagem e semelhança das inquietações independentistas, isto é, a ideia de que Kamba Simango fora um “protonacionalista”, ou seja, um precursor do nacionalismo moçambicano.

Nas páginas que se seguem, abordarei a relação entre Franz Boas e Kamba Simango a partir de um intercâmbio epistolar inédito e de uma série de documentos – alguns deles redigidos pelo próprio Kamba – publicados, sobretudo, na revista missionária *The Southern Workman*. Durante o meu estágio pós-doutoral, no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, realizei um levantamento documental e percorri os lugares que Kamba habitou no decorrer da sua estada em Nova York.³ Já conhecia o artigo pioneiro do nacionalista angolano Mario Pinto de Andrade (1989), no qual a trajetória de Kamba Simango é analisada sob a rubrica de um “protonacionalismo”. Entretanto, o escrito de Andrade pouco nos informa acerca da relação entre Simango e Boas. Em Columbia, tive também acesso à tese de doutorado, ainda inédita, de John Keith Rennie, defendida em 1973 em Northwestern University, intitulada *Christianity, Colonialism and the Origins of Nationalism among the Ndau of Southern Rhodesia, 1890-1935*. Não constitui um detalhe menor o fato de que Rennie analisa, na altura, as dinâmicas histórico-políticas acerca de um possível nacionalismo étnico ndau: uma possibilidade certamente incômoda aos nacionalistas *tout court* de ambos os lados (Rodésia [Zimbabwe] e Moçambique).

De fato, para os respectivos líderes independentistas, a tentação etnicista – “tribalista”, diriam eles – devia ser neutralizada e domesticada em nome da uni-

dade da nação e das lutas contra o colonialismo. Talvez por este motivo, a tese de Rennie jamais tenha sido publicada, ou seja, devido ao fato de que já a partir de 1975, sobretudo nas ex-colônias portuguesas, seria politicamente inviável construir objetos de análises concernentes a “nacionalismos étnicos” ou fenômenos semelhantes. Também o livro inédito de Leo P. Spencer – *Toward an African Church in Mozambique: the Protestant Community in Manica and Sofala, 1892-1945*⁴ – oferece dados minuciosos sobre a relação entre Kamba Simango e os missionários norte-americanos. Não se pode duvidar da extrema importância destas duas fontes documentais (ambas inéditas), bem como das fontes missionárias veiculadas pela publicação de *The Southern Workman*. De qualquer modo, concentrar-me-ei neste artigo na análise das cartas que consultei em Columbia, que dizem respeito à relação de colaboração etnográfica entre Franz Boas e Kamba Simango.

Este epistolário consiste num *corpus* de 28 cartas, intercambiadas entre 1917 e 1927.⁵ Deste número, apenas 11 correspondem ao diálogo mantido entre Franz Boas e Kamba Simango. As demais cartas, também relacionadas a essa relação de colaboração, foram trocadas por Boas e outras duas pessoas que contribuíram para que esse vínculo etnográfico se tornasse possível. Os personagens deste diálogo, portanto, são quatro: Franz Boas, Kamba Simango, a musicóloga Natalie Curtis e o banqueiro e filantropo George Foster Peabody.

De Chiloane a Nova York

Kamba Simango nasceu em 1890, na ilha de Chiloane, próxima à cidade da Beira, no atual Moçambique.⁶ Em termos gerais, sua trajetória se assemelha à de tantos jovens africanos que foram educados junto aos missionários protestantes instalados no continente africano a partir do século XIX. Em 1905, Kamba se desloca a Beira, onde começa a frequentar a escola do missionário Fred Bunker, da American Board of Missions.⁷ Naquela época, os territórios dessa região (Manica e Sofala) se encontravam sob a administração da Companhia de Moçambique, de capital privado, à qual o Estado português concedera privilégios para a exploração de minérios, para a agricultura e a pecuária. Em virtude dos conflitos com as autoridades locais, a escola é impedida de prosseguir com suas atividades. Por este motivo, Bunker envia seus alunos – dentre eles Kamba Simango – à escola que a Missão mantinha em Mount Selinda, Rodésia, localidade próxima à fronteira com Moçambique.

Em 1913, aos 23 anos de idade, Kamba é enviado para estudar nas instituições que a American Board mantinha na África do Sul. Passa um ano em Lovedale e um período no Adams College, em Natal, onde mais tarde estudaria também o presidente do Congresso Nacional Africano, Albert Luthuli. Devido ao seu bom desempenho, Kamba recebe apoio dos missionários para prosseguir seus estudos nos Estados Unidos, mais especificamente, no Hampton Institute,

em Virginia, ali permanecendo até 1919. Tratava-se de um instituto onde alunos “afro-americanos” e africanos aprendiam “artes e ofícios”, além de disciplinas teóricas. Ao que parece, Kamba especializou-se em carpintaria. No Hampton Institute conhece a musicóloga e folclorista Natalie Curtis. Com ela, Kamba começa a desenvolver, pela primeira vez, um interesse etnográfico incipiente. Mais tarde, Natalie Curtis elabora, com a colaboração de Kamba, um projeto de gravação e transcrição de músicas ndaus. Nessa altura, a musicóloga já conhecia o trabalho de Franz Boas.

Nascida em 1875, filha de uma família de classe média novaiorquina, Natalie Curtis teve uma formação em música clássica nos Estados Unidos e na Europa. Por volta de 1900, já preparada para desenvolver uma carreira de compositora e pianista, Curtis visita, circunstancialmente, o sudoeste norte-americano. Nessa viagem, fica fascinada pela música dos vários povos indígenas da região. Seu primeiro pequeno trabalho sobre a música dos índios norte-americanos foi publicado em 1905. Dois anos depois, publica *The Indians' Book: An Offering by the American Indians of Indian Lore, Musical and Narrative, to Form a Record of the Songs and Legends of their Race*, uma coleção de mais de 200 músicas transcritas, pertencentes a 18 grupos étnicos dos Estados Unidos, acompanhada de fotografias e descrições sobre cultura material e folclore (Wick Patterson, 2010:6). Pouco tempo depois, Curtis ensinará no Hampton Institute, onde conhece Kamba Simango. Nesse ínterim, publica *Negro Folk Songs* (1918-19) e *Songs and Tales from the Dark Continent* (1920), ambos com a colaboração de Kamba.⁸ Sua morte prematura, em 1921, interrompeu uma promissora e inovadora carreira de etnomusicóloga.

Em várias ocasiões, Curtis apelaria para o conhecimento de Boas a fim de dissipar dúvidas ou esclarecer questões referentes ao seu primeiro projeto sobre músicas africanas. Mas ainda não faz referência ao papel de Kamba Simango. Em uma carta datada em 20 de março de 1917, informa a Boas sobre o andamento de *Negro Folk Songs*, já em vésperas de ser publicado. Na carta, Mrs. Curtis menciona os desafios enfrentados para a elaboração desta obra, e se refere a Boas como uma “autoridade em questões africanas”:

Meu caro Dr. Boas:

Encontro-me nas vésperas de enviar para a imprensa uma coletânea de músicas africanas [*Negro Folk-songs*], registradas por mim sob os auspícios do Hampton Institute. Minha coletânea é diferente das outras, já que em vez de simplesmente registrar a melodia e harmonizá-la no piano (como faz a maioria dos músicos brancos), registrei as harmonias da forma como são espontaneamente apresentadas pelos negros, pois, como sabes, as músicas africanas são

usualmente cantadas em partes, e as próprias pessoas interpretam os altos, os tenores ou os baixos conforme avançam. Esforcei-me para colocar no papel a dinâmica e o ritmo de cada nuance. A tarefa não foi fácil e registrar as músicas em harmonias de quatro partes me consumiu bastante tempo; mas sinto que se conseguir fazer uma fotografia musical de apenas um grupo de cantores negros e preservar, na sua forma escrita, ao menos uma versão de uma música conhecida tal como é cantada por eles, o esforço qualitativo mais do que quantitativo terá me confirmado que o processo foi acertado.

Poderias ter a gentileza de me dizer – como autoridade em questões africanas – se a nota anexa que acompanha o desenho da capa está correta? Estarei agradecida em receber qualquer crítica, ainda quando devo me desculpar por esta intromissão no seu ocupado dia a dia...⁹

Boas, portanto, já estava ciente do trabalho da musicóloga, trabalho que, por outro lado, só seria possível graças à colaboração de um dos alunos mais notáveis do Hampton Institute: Kamba Simango.

Nesse momento, outro personagem aparece neste diálogo epistolar: George Foster Peabody. Nascido no estado da Georgia, a trajetória de Peabody condensa a figura paradigmática do banqueiro e filantropo da época. Ao longo da sua vida, apoiou escolas e universidades nas quais se formaram muitos “afro-americanos” e africanos: Hampton Institute, onde estudou o próprio Kamba; Tuskegee University; Ft. Valley Industrial School; University of Georgia, dentre outras. Foi membro do corpo diretivo de numerosas escolas e organizações filantrópicas. Sua trajetória se confunde com a de outros poderosos “homens de negócios”, como William Harriman, Rockefeller, Morgan e Carnegie. Nessa época, tal como analisaria mais tarde George Stocking Jr. (1992), os grandes filantropos começavam a apoiar também as campanhas antropológicas e as instituições de pesquisa africanistas e americanistas.

Após sua passagem pelo Hampton Institute, Kamba Simango é enviado, em 1919, ao Teachers College, na Universidade de Columbia. Nesta instituição iniciaria, nas vésperas de estabelecer contato com Boas, seus estudos sob a supervisão de Mabel Carney, uma especialista em “educação rural” que acabara de ser nomeada professora “full-time” (Glotzer, 2005:58). É curioso constatar que, ao longo dos quatro anos que Kamba permaneceu sob a supervisão de Mabel Carney no Teachers College,¹⁰ o diálogo entre ela e Boas foi inexpressivo. Em 1926, quando Kamba já tinha retornado a Moçambique, Carney escreve a Boas: “[...] Tenho tentado durante vários anos estabelecer contato com você, mas parece que não tem havido muito tempo disponível para que isso aconteça. Você deve saber que eu sou a mulher que trabalha na área de Educação rural e que, durante quase quatro anos, se desempenhou como supervisora [*faculty adviser*]

de Kamba Simango” (*apud* Weiler, 2005:2615). Conforme nos informa uma de suas biógrafas, não consta nos arquivos de Mabel Carney nenhuma resposta de Boas (*idem*). Em compensação, o diálogo entre Natalie Curtis e o antropólogo revelou-se muito mais fluido.

Em 24 de novembro de 1919, Natalie Curtis finalmente envia uma carta na qual apresenta Kamba Simango a Boas. Curtis descreve Kamba como alguém profundamente interessado no livro *The Mind of Primitive Man*, que Boas publicara em 1911.¹¹ Em sua recomendação, Curtis não poupa adjetivos para elogiar Kamba, a quem apresenta como um “nativo puro da tribo vandau”:

Meu caro Dr. Boas,

Permita-me apresentar-lhe Kamba Simango, originário da África Oriental Portuguesa, um nativo puro [*full-blood*] da tribo vandau, que fala zulu, assim como sua própria língua materna e veio a este país diretamente da África. Foi enviado pelos missionários para fazer treinamento industrial e acadêmico no Hampton Institute, de onde egressou no ano passado. Simango está agora estudando em Columbia e está ansioso para encontrá-lo, devido ao grande interesse que ele tem no seu livro *The Mind of Primitive Man*. Se você tiver tempo para se encontrar com Simango, ficarei imensamente agradecida. Ele é extremamente inteligente e possui uma mente refinada, bem dotada e competente. Foi meu principal informante no meu estudo sobre músicas e poesias africanas cantadas e é bem versado no amor a seu povo, já que vem de uma aldeia pagã [*pagan kraal*] e é sobrinho de um curandeiro (ou “witch doctor”, tal como são chamados pelos brancos)...¹²

Não seria a primeira vez que Natalie Curtis insistiria sobre a suposta “pureza” cultural de Kamba Simango. A musicóloga manifestara essa mesma espécie de preocupação primordialista em relação aos índios norte-americanos, sobre os quais também havia realizado levantamentos musicais. Mais tarde, o ímpeto racialista de Natalie Curtis se chocaria com as argumentações antropológicas de Franz Boas. É necessário, no entanto, contextualizar as inquietações de Curtis como derivações específicas de preocupações mais amplas vinculadas ao futuro da nação norte-americana. Tais ansiedades derivam de circunstâncias que envolvem a expansão da fronteira e a crescente violência contra os índios.

Depois da carta de apresentação de Natalie Curtis, Kamba Simango e Franz Boas se encontram para conversar sobre seus respectivos planos. Entre março e abril de 1920, Kamba começaria a desenvolver algum trabalho com Boas, concentrando-se sobretudo no estudo da gramática da língua ndau. No entanto, o trabalho mais sistemático começaria alguns meses depois, com o apoio do filantropo

George Forster Peabody. Em 5 de maio de 1920, Boas escreve a George Foster Peabody a fim de angariar fundos para desenvolver um projeto sobre a “cultura” ndau, com a colaboração de Simango. O antropólogo procura acertar os detalhes para a pesquisa com Kamba Simango em Nova York. Durante essa colaboração, Kamba continuaria institucionalmente vinculado ao Teachers College.

O plano de Boas consiste, literalmente, em “poder capturar e sistematizar tudo o que Simango conhece [sobre África] e, em continuidade, redigi-lo para, finalmente, devolvê-lo sob a forma de uma análise antropológica mais refinada”.¹³ Assim, Simango poderia retornar à África com os resultados desse material, cujos aspectos pouco claros ou duvidosos serviriam como um guia para o seu trabalho. Em sua carta a Peabody, Boas elogia Simango, qualificando-o como “muito inteligente” e “profundamente interessado”. O objetivo de Boas é claro: reter Simango durante um período acadêmico na Universidade de Columbia e, desta forma, dar continuidade a um diálogo etnográfico apenas iniciado. O acordo e os detalhes do plano continuaram sendo tratados – desta vez com a presença de Simango – num encontro antropológico que aconteceria na casa do próprio Boas.

No final de abril de 1920, George Foster Peabody e Kamba Simango já haviam conversado pessoalmente acerca das questões mencionadas por Boas em sua carta. A resposta – positiva – à proposta de Boas foi imediata. Era necessário, portanto, saber exatamente em que data Boas desejava iniciar os trabalhos com Kamba e, portanto, dar continuidade à pesquisa. Os detalhes sobre o orçamento para a sua subsistência em Nova York deviam ser definidos. Apesar de não poder comparecer à casa de Boas para discutir pessoalmente o projeto, o apoio de Peabody já estava confirmado.¹⁴

Depois da reunião com Kamba, Boas imediatamente escreve a Peabody. Os detalhes sobre as condições materiais para o desenvolvimento do trabalho são apresentados. Neste episódio, Boas mostra ser também um exímio negociador. Era necessário transmitir a Peabody a ideia de que Simango poderia, por si só, poupar um pouco de dinheiro para sua futura estadia em Nova York. Mas esse dinheiro não seria suficiente para a sua subsistência na cidade; por isso, o apoio de Peabody era fundamental.¹⁵ Em 20 de setembro de 1920, Boas e Kamba começariam a trabalhar neste novo projeto.

Em julho de 1920, Kamba escreve a Boas comunicando que seu vínculo e compromisso com o Hampton Institute terminaria em 22 de agosto. Entre 23 e 24 desse mesmo mês, Simango planejava estar em Nova York. Um desencontro prévio – em virtude das inúmeras atividades que Boas desenvolvia nessa época – é a causa de um comentário de Kamba Simango sobre a falta de descanso de seu mestre. Em sua carta a Boas, comenta também que acaba de adquirir um dicionário e uma gramática da língua bechuana, lembrando-lhe, a seguir, a importância que o trabalho de ambos sobre a língua ndau poderia ter entre os

missionários.¹⁶ Certamente, Kamba pensava mais como um futuro missionário do que como um futuro antropólogo.

No entanto, uma pequena mudança de planos ocorreria no mês de setembro. Em virtude de outros compromissos, Boas não poderá começar a trabalhar imediatamente com Simango. Este já havia decidido se instalar em Nova York a partir de 24 de agosto, mas Boas só poderia iniciar os trabalhos após 10 de setembro. Era necessário encontrar uma atividade para Simango nesse ínterim. De qualquer forma, e suspeitando que talvez fosse difícil para o jovem ndau mudar seus planos no último momento, Boas deixa aberta a possibilidade de manter a data previamente estipulada e a disponibilidade de recebê-lo antes de 10 de setembro.¹⁷

Em sua resposta, Kamba demonstra compreender os motivos de Boas, mostrando-se sensível à intensidade da sua agenda de trabalho. Ao mesmo tempo, transparece otimismo sobre poder encontrar uma atividade que o mantivesse ocupado entre 24 de agosto e 10 de setembro, durante a ausência de Boas.¹⁸ De qualquer forma, o projeto inicial para que ambos trabalhassem juntos ao longo daquele período acadêmico – que abrangeria o intervalo entre final de setembro de 1920 e o término de maio de 1921 – mantém-se em pé.

Em 18 de agosto de 1920, Boas recebe uma carta do secretário de G. F. Peabody confirmando sua anuência para que Kamba comece a trabalhar com Boas a partir da segunda metade de setembro.¹⁹ O próprio G. F. Peabody logo em seguida comunica a Boas que, efetivamente, seus trabalhos com Kamba poderiam ser iniciados a partir da segunda metade de setembro. Considerando que Simango concluiria seus compromissos com o Hampton Institute no final de agosto, era preciso encontrar para ele uma atividade até a data do início de seu compromisso com Boas. Peabody resolve a questão: Simango realizaria uma atividade missionária nos arredores da região, junto aos visitantes que, naquele período, assistiam às famosas corridas de cavalo de Saratoga Springs. Peabody solicita também alguns esclarecimentos em relação à elaboração do orçamento para a subsistência de Kamba ao longo dos próximos meses.²⁰

Em 31 de agosto de 1920, Kamba confirma a Boas os arranjos estabelecidos por Peabody, apesar de não entrar em detalhes sobre as atividades missionárias a serem realizadas entre final de agosto e 10 de setembro (assunto que, provavelmente, pouco interessava a Boas).²¹ Em 7 de setembro de 1920, Kamba escreve a Boas, já de Lake George, comunicando-lhe que se encontrava hospedado na casa da mãe de Natalie Curtis. Simango lhe recorda o seu interesse em aproveitar alguns dias – a partir de 10 de setembro – para trabalhar sobre a língua ndau.²² De qualquer forma, no final de setembro, retomariam o trabalho por um período mais longo. Finalmente, em 9 de setembro de 1920 – em uma carta muito breve e cordial – Boas lhe confirma o reencontro.²³

Os detalhes materiais para a colaboração entre ambos já se encontravam quase prontos. Seguindo a solicitação de Peabody, Boas elabora um detalhado plano orçamentário. Esse orçamento corresponderá a um cronograma total de 36 semanas, começando nesse setembro e finalizando em maio de 1921. Os itens que Boas inclui no seu orçamento são: hospedagem, alimentação, limpeza de roupas, transporte, livros e vestimenta. O valor total de todos os itens correspondia a U\$ 700 (ou seja, setecentos dólares da época). Vale constatar uma solicitação de tipo administrativa que, nessa carta, Boas faz a Peabody: “[...] Preferiria não ter que lidar pessoalmente com a questão dos pagamentos a Mr. Simango”,²⁴ escreve. Boas solicita, então, que os pagamentos sejam feitos através do setor de contabilidade do Teachers College ou do próprio escritório de Peabody em Nova York.²⁵ O trabalho, a ser iniciado no final de setembro, duraria nove meses. Talvez, como uma forma de garantir a Peabody que o gasto deste dinheiro – com Simango – era um investimento, Boas volta a afirmar que o trabalho a ser desenvolvido teria uma grande utilidade para a preparação pessoal e para o futuro de Kamba.²⁶

Da colaboração antropológica entre Boas e Simango resultaram cinco artigos. Um deles foi assinado por ambos: *Tales and Proverbs of the Vandau of Portuguese South Africa* (1922). Os outros quatro artigos foram assinados por Boas: três deles foram publicados em alemão, e versam sobre religião, parentesco e vida cotidiana: *Der Seelenglaube der Vandau* (1920-21); *Das Verwandtschaftssystem der Vandau* (1922), e *Ethnographische Bemerkungen über die Vandau* (1923,); o outro foi publicado na *American Anthropologist: The Avunculate among the Vandau* (1922). Dos três artigos publicados em alemão, dois foram republicados em inglês no seu livro *Race, Language, and Culture* (1940).²⁷ No entanto, essa colaboração teria outros desdobramentos, que seriam decisivos para o desenvolvimento da antropologia norte-americana e dos estudos africanos naquele país.

No início de 1923, quando Melville Herskovits chega a Columbia, Boas o coloca em contato com Kamba Simango. Do diálogo entre ambos resultará a tese de doutorado de Herskovits, *The Cattle Complex in East Africa*, publicada em 1926 em várias separatas na *American Anthropologist*, além de um artigo, também publicado na *American Anthropologist* sobre os vandau: *Some Property Concepts and Marriage Customs of the Vandau* (1923). A contribuição de Kamba Simango a essa etapa incipiente da antropologia da África não se limitará ao diálogo mantido com Boas e Herskovits. Alguns anos mais tarde, Henri-Philippe Junod (filho do eminente etnógrafo e missionário Henri-Alexandre Junod) obterá preciosas informações de Kamba, quando este já havia retornado a Moçambique. A partir desse outro diálogo etnográfico – do qual pouco sabemos, Henri-Philippe Junod escreverá dois ensaios: *Les cas de Possession et l'Exorcisme Chez les Vandau* (1934) e *Coutumes Diverses des Vandau de l'Afrique Orientale Portugaise. Mariage. Divination. Coutumes et Tabous de Chasse* (1937).

Na biografia que Melville J. Herskovits (1953) escreveu sobre Franz Boas, o nome de Kamba Simango e a etnografia que ambos empreederam sobre o povo ndau aparecem, ao menos, em duas ocasiões (:63, 68). George Stocking Jr. (2004), na sua conhecida coletânea sobre Boas, fornece uma lista bastante densa de sua produção intelectual, a qual começa em 1885 e culmina em 1966 com a publicação póstuma de *Kwakiutl Ethnography*. Infelizmente, nesta lista, os trabalhos sobre os mandau (ou vandau) de Moçambique estão ausentes. Não nos cabe especular, por enquanto, sobre os motivos dessa gradual invisibilização.

Não seria um exagero recordar que a antropologia, como ciência, dava seus primeiros passos na época em que Franz Boas e Kamba Simango se encontraram. Ainda não existia naquele período um campo consolidado, nem um corpus etnográfico extenso veiculado, como hoje, por instituições internacionalizadas. Margaret Mead, por exemplo, chegaria ao Barnard College de Columbia nos finais de 1920, ou seja, um ano depois de Kamba chegar ao Teachers College. Meses depois, Mead começaria a participar de cursos ministrados por Franz Boas. As aulas também seriam comandadas por uma das assistentes do antropólogo, que mais tarde se tornaria célebre: Ruth Benedict. Em agosto de 1925 – época na qual Kamba se preparava para retornar a Moçambique – Margaret Mead partia para realizar seu trabalho de campo em Samoa. Recordemos também que a grande etnografia que marca a passagem da antropologia para a sua idade adulta – *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* – foi publicada por Malinowski em 1922. No ano anterior já tinham começado a ser divulgados os resultados da colaboração entre Kamba e Boas.

O retorno: Londres, Lisboa, Gogoi

Em 1º de junho de 1922, Kamba Simango se casa com Kathleen Easmon (1891-1924) na Igreja Congregacionista de Wilton, Connecticut. Nascida em Gold Coast (Gana), Kathleen era filha do médico John Farrell Easmon, originário de Serra Leoa que, por sua vez, descendia de uma preeminente família crioula (*krio*). John F. Easmon deixou Freetown em 1880 para se instalar em Accra, onde receberia do governo de Gold Coast o título de *Chief Medical Officer*. Na altura, a “diáspora” *krio* mantinha intensos fluxos de comunicação entre Londres, Freetown e Accra. A esposa de Kamba também teria recebido uma profunda influência educativa e política de sua tia Adelaide Casely-Hayford (casada com o advogado da Costa de Ouro Joseph Ephraim Casely-Hayford). Sua tia mantinha em Serra Leoa uma intensa atividade como presidente da Freetown Young Women’s Christian Association (YWCA) e, por um curto período, como presidente da seção local da Women’s League, um braço da Universal Negro Improvement Association (UNIA), fundada por Marcus Garvey (1887-1940). Kathleen havia estudado no Royal College of Arts, em South Kensington, Londres, e conhece-

ra Kamba no Hampton Institute, justamente quando viajava com sua tia pelos Estados Unidos para angariar fundos para atividades educativas na África. Uma nota publicada na revista missionária *The Southern Workman* a relembra da seguinte maneira:

Durante o verão de 1922 ela, com seu marido [Kamba Simango], viajaram em turnê ao longo dos estados de Nova Inglaterra e Nova York, aparecendo em vários encontros do Hampton com sua vestimenta nativa, falando a favor dos seus, divulgando as belas cestas e os artesanatos de couro de seu povo... (*The Southern Workman*, v. LIII, n. 9:424, 1924).

Entretanto, mesmo que o diálogo entre Kamba e Boas estivesse começando a apresentar bons resultados, os missionários já tinham outros planos traçados para o casal Simango. A American Board planejava inaugurar uma nova sede missionária em Moçambique. Cabe lembrar que, desde 1907, a American Board vinha tendo dificuldades para continuar sua missão devido a conflitos com as autoridades locais. As tensões entre as igrejas de denominações protestantes e a administração colonial foram recorrentes. Em grande medida, a causa desses conflitos era a suposta ameaça “desnacionalizadora” proveniente dos protestantes. A presença de “nacionais” – como Kamba Simango – poderia minimizar o sentimento de ameaça e abrir caminho para negociações com a administração portuguesa. Lembremos que, como mostra o trabalho ainda inédito de Leon P. Spencer, os microconflitos entre a administração e a American Board na Beira provocaram a “fuga” para Mount Selinda (atual Zimbábue).

Quando, em 1905, o encarregado da American Board, Fred Bunker, se instala na Beira, tudo parece relativamente fácil. O governador da Companhia de Moçambique outorga aos africanos a autorização para que possam frequentar as aulas noturnas dos missionários. Os estudantes respondem com entusiasmo. Mas, poucos meses depois, assume o novo governador, Pinto Basto. Têm início as hostilidades. Uma série de rumores começa a circular: Bunker é acusado pelas autoridades de incutir um espírito antiportuguês nos africanos. As autorizações e os passes para frequentar a escola da American Board são cancelados. Os estudantes continuam a cursar as aulas noturnas na clandestinidade. Há perseguições e castigos. Finalmente, Bunker decide fechar a escola. Realiza uma consulta aos seus alunos para saber quais deles estariam dispostos a se deslocar até Mount Selinda, do lado da Rodésia, onde a American Board mantinha outra sede. Entre os 18 jovens africanos do grupo que decidem sair da Beira estava Kamba Simango. Pouco tempo depois, em 1910, será instaurada a República em Portugal, fato que acarretará uma série de novas mudanças em relação à presença missionária nas colônias. A ideia – que se revelará um fracasso – era, segundo Malyn Newitt, estabelecer missões “seculares” (1995:435).

Por volta de 1923 e já formado, Kamba retorna a Moçambique para inaugurar e supervisionar a nova sede missionária em Gogoi. Mas, para tanto, a administração portuguesa exigia que Kamba aprendesse português. Como jovem saído cedo de Moçambique, e tendo primeiro estudado na África do Sul e depois nos Estados Unidos, Kamba não falava português fluentemente. Os missionários financiariam uma breve passagem do casal por Londres, onde Kamba e Kathleen estudariam gramática portuguesa para, em seguida, passarem um período em Lisboa, a fim de aperfeiçoarem seus estudos nessa língua.

Em 28 de abril de 1924, Kathleen Easmon Simango envia uma detalhada carta aos missionários da American Board, relatando a chegada de ambos a Londres e descrevendo as primeiras atividades desenvolvidas em Lisboa. Kamba e Kathleen chegaram em Londres em 3 de junho de 1923. Logo realizam um curso de verão no King's College como parte das atividades preparatórias ministradas pelo conselho missionário. Kamba tem aulas de fonética portuguesa no University College. Nesta cidade, conhecem muitos estudantes africanos, participam de eventos artísticos e mergulham no ambiente pan-africanista da "diáspora". Em novembro desse ano, Kamba participa do III Congresso Pan-africanista, organizado em Londres, com a presença de Du Bois. Uma segunda seção desse congresso realizar-se-á em Lisboa, também com a participação de Kamba. Trata-se de um momento fulcral na história do pan-africanismo e da crítica ao colonialismo português, já que um dos objetivos de Du Bois, como grande mentor do evento, era denunciar a brutalidade dos trabalhos forçados que Portugal impunha em Angola e nas Ilhas de São Tomé e Príncipe (Decraene, 1962:23). Cabe lembrar que, um ano mais tarde (em 1924), Edward Alsworth Ross publicaria, a pedido da Liga das Nações, seu relatório sobre o trabalho forçado nas colônias portuguesas.

Em Londres, Kathleen havia sido operada, em outubro de 1923, em virtude de uma apendicite. Após várias semanas de recuperação, encontram-se prontos para viajar para Lisboa. Primeiro viajaria Kamba, em janeiro de 1924. Um mês depois, Kathleen chegaria acompanhada por sua mãe. Uma semana antes de viajar, Kathleen pronunciara uma conferência em uma rádio em Londres. Foi a primeira pessoa de origem africana, na Inglaterra, a fazer este tipo de intervenção: "[...] foi bom sentir que, apesar de todas as minhas intervenções públicas terem tido que ser canceladas, eu podia agora me dirigir a uma audiência mais ampla, de um modo que nunca antes eu havia conseguido".²⁸ Em Lisboa, Kathleen e Kamba aprendem português e vivem em uma casa cedida pelos missionários, com outros dois jovens missionários da American Board que estão prestes a partir para Angola.

Enquanto Kathleen ensina artesanato a jovens portuguesas nas dependências da YWCA, Kamba estuda intensamente o português. Ambos aguardam a

autorização dos missionários para se instalarem em Moçambique. Mas Kathleen admite que a situação ainda era confusa. Era preciso obter a anuência das autoridades portuguesas. Estava-se nas vésperas do Estado Novo. Os novos tempos, tanto na metrópole quanto nas colônias, não seriam fáceis para as igrejas de denominação protestante. Em junho de 1924, Kathleen retorna a Londres para atender a compromissos pendentes e participar de algumas conferências. Sua ideia era retornar em agosto para Lisboa. No entanto, ainda em Londres, sua saúde novamente se complica. Kamba permanece à sua espera em Lisboa. Mas, em virtude do agravamento de uma infecção derivada de uma peritonite – em decorrência da cirurgia anterior – Kathleen acaba falecendo em 20 de julho, na ausência de Kamba.

Apesar dos planos que os missionários da American Board tinham para Kamba Simango, Franz Boas ainda mantinha esperanças de um futuro antropológico para seu amigo e discípulo. Quando Boas soube que Kamba passaria um tempo em Lisboa, não teve dúvidas. Redigiu uma carta de recomendação endereçada ao mais importante antropólogo português da época: José Leite de Vasconcelos (1858-1941). A carta, datada de 28 de maio de 1923, apresentava Kamba Simango como um curioso e competente estudante de etnologia de “seu povo”, os vandau:

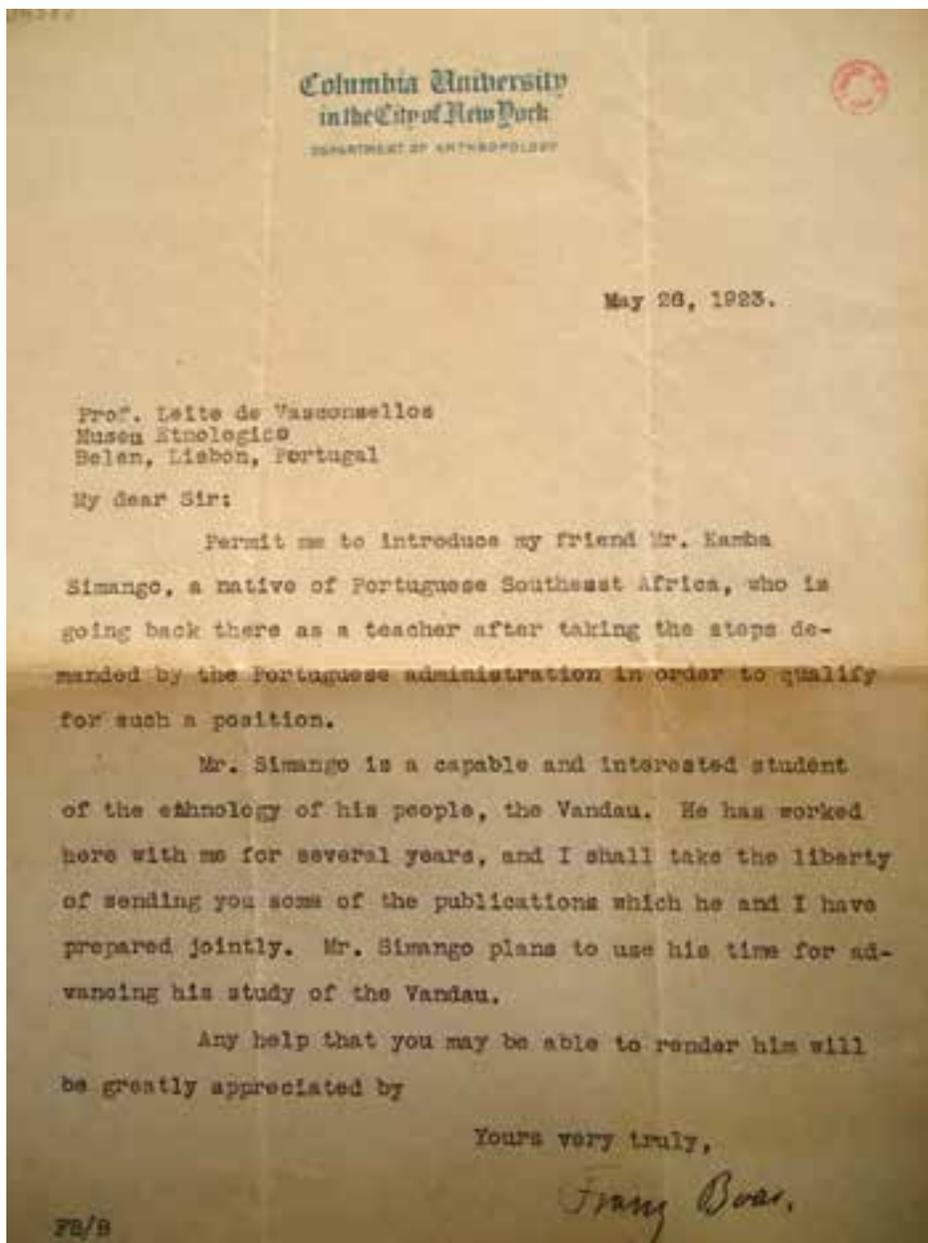
Meu caro Senhor:

Permita-me lhe apresentar meu amigo Mr. Kamba Simango, um nativo da África Oriental Portuguesa, que retornará à África como professor, após percorrer alguns passos exigidos pela administração portuguesa a fim de se qualificar para essa posição.

Mr. Simango é um estudante competente e interessado na etnologia de seu povo, os vandau. Tem trabalhado aqui comigo durante alguns anos, e estou tomando a liberdade de lhe enviar algumas das publicações que temos preparado juntos. Mr. Simango planeja usar seu tempo para avançar no seu estudo dos vandau.

Qualquer ajuda que o senhor possa lhe oferecer será imensamente apreciada.²⁹

É provável que Kamba Simango jamais tenha contatado José Leite de Vasconcelos. Os compromissos com os missionários, o falecimento da sua esposa Kathleen, bem como as incertezas quanto à anuência das autoridades portuguesas para a instalação de uma filial da Missão em Moçambique fazem com que Kamba não encontre suficiente tranquilidade para retornar à antropologia.



Carta de recomendação redigida por Boas para Kamba Simango, dirigida a Leite de Vasconcelos

Em outubro de 1924, Kamba envia, a partir de Lisboa, uma longa carta a Franz Boas, na qual, além de lhe comunicar o falecimento de Kathleen, mostra-se preocupado com o futuro da colaboração etnográfica entre ambos: “[...] ainda farei o trabalho que planejamos [...]”. O tom da narrativa evidencia que a amizade convivia com a relação profissional e acadêmica. Por momentos, esta parece ser uma carta de despedida. Em outras passagens, Kamba agradece a Boas por lhe ter ensinado a “amar e valorizar as tradições de meu povo”. No final da carta, refere-se a uns “panfletos” que Boas lhe teria enviado a fim de serem corrigidos por ele. Não sabemos de que tratam esses panfletos ou folhetos, já que, no intercâmbio epistolar disponível, esse material não volta a ser mencionado. É provável, no entanto, que esses panfletos, ou fichas de pesquisa, estivessem relacionados com o material etnográfico que Kamba estava levantando:

Caro Dr Boas,

Estava aguardando para lhe escrever desde que saímos dos Estados Unidos, mas, devido às muitas coisas que aconteceram quando estávamos em Londres, a escrita de cartas ficou num segundo plano. Tanto minha esposa como eu estivemos doentes algumas vezes no ano passado. Ela teve que ser operada de uma apendicite no último mês de outubro [1923]. Recompôs-se e não voltou a ter nenhum problema até julho [1924].

Eu vim a Lisboa em janeiro e ela veio me acompanhar em fevereiro. Em junho, ela foi a Londres para participar de uma conferência internacional e planejava retornar a Lisboa em 8 de agosto.

Mas em 20 de julho ficou doente e requisitou minha presença. Cheguei a Londres no dia 27 e encontrei-a morta. Faleceu às 7 horas da manhã do dia 27 e eu tinha chegado ao meio-dia.

Para mim foi um choque. Sinto-me como abandonado no meio de um oceano. Não sei o que fazer nem o que dizer. Apenas consigo dizer que não consigo entender as coisas. A vida parece vazia e sem sentido. Todas as esperanças e os planos foram embora. Sinto-me só neste mundo solitário. Talvez um dia eu consiga entender o significado da morte. Mas, por enquanto, ela parece nos deixar completamente vulneráveis. Só Deus sabe como tenho me sentido e sofrido nestas semanas de solidão.

Ainda vou fazer o trabalho que planejamos juntos. Em breve lhe escreverei e comentarei sobre meus planos.

Obrigado por toda a gentileza que você me concedeu quando eu estava estudando em Nova York e por tudo o que você me ensinou. Sempre sinto que foi um privilégio ter estudado com você. Sinto as influências de todos os meus bons amigos nesta hora de necessidade e tribulação. Sei que podes estar preocupado

[ilegível] com o fato de eu não poder dar continuidade ao que começamos.

Mesmo tendo perdido uma grande porção de vigor com a morte de Kathleen, ainda devo continuar trabalhando enquanto aguardo a minha vez para me encontrar com ela naquela grande família do outro lado do véu. Estou agradecido a você por ter me ensinado a amar e valorizar as tradições de meu povo. O apreço que você tem por nós me estimula e aguardo ansiosamente poder realizar o trabalho de levantamento de histórias e tradições de meu povo. Eu as enviarei para você a fim de que sejam publicadas conforme combinamos.

Obrigado pelos folhetos. Estou corrigindo um deles e o reenviarei para você. As pessoas que os viram ficaram muito interessadas neles.

Por favor, envie minhas saudações cordiais a Mrs. Boas e às crianças.

Nesta carta podemos vislumbrar a relação de intimidade e recíproco “reconhecimento” como condições para a construção do diálogo etnográfico tecido entre ambos. Entretanto, a desolação que Kamba descreve na carta condensa os dilemas de um indivíduo “moderno”, cujo destino é subitamente interrompido. Destino, identidade individual e “autenticidade do eu” são categorias muito recentes, provavelmente surgidas nos finais do século XVIII (Taylor, 1994:48-49). Sabemos que o cristianismo – e mais especificamente o protestantismo – teve um papel fulcral na fundação desse individualismo. Evocando Louis Dumont (1993), poderíamos dizer que, neste caso, o holismo cultural ndau é temporariamente neutralizado: é o Kamba “indivíduo” que, na sua relação de intimidade com Boas, fala mais alto, mesmo que, por momentos, ele se coloque no lugar de porta-voz de seu “povo”. Nessa altura, a troca epistolar ilustra, por assim dizer, os contornos de uma espécie de “forma elementar” do individualismo moderno.

Em março de 1925, oito meses depois do falecimento de sua primeira esposa, Kamba Simango se casa novamente. Christine Mary Coussey, sua nova companheira, também era originária de Gold Coast (Gana), mais especificamente da localidade de Axim, e prima de Kathleen. Antes de conhecer Kamba, Christine havia estudado no colégio Wesleyano para moças em Cape Coast; mais tarde, instala-se, junto com sua irmã e uma tia, na Inglaterra para seguir seus estudos no Brighton College, estuda “economia doméstica” em Kent e, por fim, se torna secretária em Londres. Nesse ínterim, Christine retornaria a Accra para trabalhar como secretária na recém-formada Sociedade Agrícola-Cultural de Costa de Ouro. Por volta de 1923, retorna a Londres em companhia de seu pai. É precisamente neste ano que reencontra sua prima Kathleen Easmon, casada então com Kamba. Após o falecimento de Kathleen, Kamba e Christine mantêm uma longa correspondência até que, finalmente, contraem matrimônio. Segundo John Keith Rennie, Christine Coussey (que, como outros membros das elites *krio* da Costa

Ocidental Africana, também havia visitado o Senegal e a França) teve um papel fundamental no fortalecimento das convicções pan-africanistas de Kamba:

Sua posição como membro de uma das famílias das elites comerciais da costa ocidental da África lhe proporcionou uma rede de relações e contatos que abarcava desde Serra Leoa até o Senegal. Havia recebido uma boa educação na Inglaterra, enquanto seu trabalho na Costa de Ouro lhe havia permitido atingir uma familiaridade mais ampla com o seu povo – maior do que Kamba possuía em relação aos mandau. Manteve, sempre, um grande interesse no desenvolvimento educacional e no melhoramento das instituições da África Ocidental, e teve a oportunidade de comparar os métodos de governo colonial britânico e francês (Rennie, 1973:390-391).

Antes de se instalarem em Moçambique, Kamba e Christine passaram alguns meses na Missão Evangélica de Chisamba, no planalto central de Angola. Finalmente, em 11 de setembro de 1926, chegam à Beira, Moçambique. No início, o casal permanece por um período na sede que a American Board possuía em Mount Selinda, do lado da Rodésia. Em 1927, com a anuência das autoridades coloniais portuguesas, instalam-se em Gogoi (Gogoyo), que seria a única base de apoio permanente da Missão nos territórios de Manica e Sofala. Em Gogoi Kamba dirige, em colaboração com Christine e Bede Simango,³⁰ uma escola frequentada por 100 alunos, que se dedicava, sobretudo, ao ensino do português e artes “industriais”.

Em 10 de maio de 1927, Franz Boas, que não havia desistido de suas investidas antropológicas em relação a Kamba, envia uma carta à sede de Gogoi. Boas queria saber se Kamba ainda desejava dar continuidade aos trabalhos etnográficos iniciados em Columbia. Nessa época, acabava de ser publicada em Londres a segunda edição da grande etnografia de Henri-Alexandre Junod sobre os thongas do sul de Moçambique: *The Life of a South African Tribe*. Boas almejava que Kamba continuasse escrevendo sobre “os costumes de seu povo” da mesma forma que Junod escrevera sobre os thongas:

Meu caro Mr. Simango,

Fazia muito tempo que não tinha notícias suas. Você me escreveu de Lisboa e eu lhe escrevi, em resposta, uma longa carta.

Fiquei muito feliz de ouvir sobre você no último número de *Southern Workman* e saber que se casou novamente e tem um pequeno filho. Você sabe que os meus melhores desejos o acompanham.

Queria saber se ainda está interessado no trabalho que estávamos realizando

juntos e se não estaria disposto a continuar fazendo esse trabalho na mesma linha, escrevendo sobre os costumes de seu povo tal como o Dr. Junod o fez de forma tão bem-sucedida em relação aos thongas. Creio que poderei dispor de dinheiro para compensá-lo dos incômodos, caso aceite levar a cabo esse trabalho. Não deixe de enviar notícias e de me fazer saber como está e se você estaria disposto a um empreendimento deste tipo.³¹

Nessa altura, Kamba estava bastante preocupado com as novas tarefas que demandavam a nova Missão em Gogoi. A autorização da administração portuguesa para o funcionamento da sede havia sido emitida em abril de 1927. De toda maneira, Simango ainda demonstrava interesse em continuar colaborando com Boas. Em sua resposta ao mestre, Kamba informa que, nos arredores da Missão, o povo permanecia “primitivo”, intocado por qualquer influência da “civilização ocidental”. Por este motivo, era possível coletar um interessante material sobre os “costumes” e o “folclore” da região.

Caro Dr. Boas

Por favor, me perdoe por não ter conseguido responder à sua carta datada de 10 de maio. Ela chegou justo quando estava para sair para uma inspeção de terras em Buzi; não voltei até o início de setembro e logo tive que ir a Mount Selinda para uma reunião especial da Missão. Tampouco é necessário dizer como fiquei encantado e muito interessado em suas sugestões sobre o que eu poderia fazer. Desde que deixamos Lisboa, em dezembro de 1925, estivemos viajando e nos mudando constantemente, por isso agradecemos agora a possibilidade que temos de nos estabelecer.

Neste sítio particular de Gogoyo, e no distrito dos arredores, o povo é muito primitivo e, afora a influência da Missão, dificilmente tem sido tocado por qualquer tipo de civilização ocidental. Considerando essa situação, espero poder coletar alguma informação útil e interessante acerca dos costumes e do folclore, que lhe enviarei para que possa analisá-la.

Depois de um longo período após a nossa chegada, a permissão para abrir a escola foi, finalmente, emitida pelos portugueses. Até agora ninguém tem as necessárias qualificações no português, porém, agora, tanto Bede Simango como eu cumprimos com as exigências, portanto, a escola é um fato desde abril. Recebemos a inscrição de cento e sete alunos, com uma média de frequência de oitenta. O português é o meio de instrução, se bem que nos graus inferiores também seja usada a língua materna [vernáculos].

Colocamos grande ênfase tanto na parte industrial como manual do currículo. Temos levantado várias edificações nos últimos meses. Tijolos e telhas têm sido

feitas na própria Missão e as vigas de madeira têm sido cortadas na floresta próxima. Em todos os seus aspectos o trabalho tem sido interessante e reconfortante. Nosso pequeno menino está crescendo rápido e em todos os aspectos saudável, forte e contente; ele é agora o possuidor orgulhoso de dois dentinhos, ele nos recorda disso quando, desprevenidos, morde nossos dedos. Espero que Mrs. Boas e seus filhos estejam bem.³²

A resposta de Boas foi imediata (em 21 de novembro). O antropólogo não estava demasiado interessado nas atividades missionárias de Kamba, apesar de expressar satisfação pelo bom andamento da escola de Gogoi. Em contrapartida, sua missiva se detém em temas antropológicos. Boas ressalta a ideia de que o levantamento dos “costumes” e “contos” do grupo seja realizado na própria língua local, com tradução “intercalada”. A seguir, volta a interpelar Kamba para saber se ele havia recebido o volume da etnografia de Henri-Alexandre Junod que Boas lhe enviara semanas antes. Nesse ano, também acabara de ser publicado o livro de Clement Martyn Doke sobre os lambas da Rodésia do Norte. Boas informa Simango sobre sua disponibilidade de lhe enviar um exemplar do livro. A evocação do nome de Doke não é um mero acaso. Tratava-se de um ex-missionário batista que, a partir dos anos de 1930, se tornara um dos linguistas e etnógrafos mais importantes da África subsahariana. Almejava Boas o mesmo destino para Kamba?

Meu caro Mr. Simango:

Fiquei muito feliz em receber sua carta de 8 de outubro e ter notícias das suas atividades, bem como em saber que você está tendo sucesso na instalação da sua escola.

Queria tomar uma parte de seu tempo para que escreva sobre os costumes e as lendas do povo com o qual você está vivendo. Certamente, na sua própria língua, a qual, presumo, é o dialeto do interior dos bandau. Claro que você deve escrever com a tradução interlineada.

Você já está com o livro de Junod?

Recentemente publicamos uma coletânea sobre os lambas, de Mr. Doke, e fiz uma requisição para enviar um exemplar para você. Se você ainda não tem o livro de Junod, por favor, me diga; assim eu procuro conseguir um exemplar para você.

Seria muito bom começarmos a escrever, talvez alguns contos. Se eu tivesse uma parte desse material aqui, poderia fazer os ajustes definitivos. Você deve me dizer o quanto estaria disposto a escrever cada mês, assim eu poderia lhe confirmar que compensação financeira posso lhe fornecer.

Com os melhores cumprimentos para você, sua esposa e seu pequeno filho.³³

As esperanças antropológicas que Boas depositava em Kamba não terão continuidade. Apesar do entusiasmo de ambas as partes para prosseguir com o trabalho, as circunstâncias imporão pesados empecilhos. Os próximos anos para Kamba seriam de imenso trabalho e, ao mesmo tempo, de crescente tensão e conflito em relação aos seus superiores da American Board. Buscando estender sua presença em Moçambique, a American Board compraria, em 1931, amplas extensões de terra na região de Machegege (atual distrito de Búzi, província de Sofala). Cabe lembrar que o cargo que vinculava Kamba à American Board não era o de um missionário regular. Seu estatuto era o de um simples “empregado” (Brinker, 1935). Mas, ao mesmo tempo, a única forma de garantir a continuidade da Missão em territórios portugueses era através dos “cidadãos” da colônia. O ímpeto missionário devia, assim, traçar novas estratégias para um presente difícil. Já se está em pleno Estado Novo. Pouco tempo depois, com o Acordo Missionário, o Estado português outorga todas as prerrogativas educacionais, missionárias e “civilizatórias” à Igreja Católica. Em face dos novos tempos, a “africanização” das missões protestantes se torna um dilema iniludível. Em agosto de 1934, Kamba é obrigado a abandonar Gogoi para se instalar, com Christine e seu filho David, na nova sede de Machegege. As condições de vida nesse novo lugar eram extremamente difíceis. Diante dos incômodos e das reclamações de Kamba, a mensagem dos superiores da Missão é clara:

O apoio financeiro deve ser usado para a autoajuda e não para salários. Os trabalhadores [da Missão] estão aí para ajudar o seu povo, e a Associação os ajudará para atender a esse objetivo na medida do possível. O seu programa deve ser nativo [*indigenous*] e não imposto de fora – nós os ajudamos a se ajudarem a si mesmos (Brinker, 1935:62).

O início da decepção... e da revolta

A American Board estava interessada em apoiar uma liderança local para suas políticas, já que os missionários “estrangeiros” tiveram que abandonar o território, mas não estava disposta a apoiar financeiramente esse interesse. Paradoxalmente, Kamba começa a construir uma relação de relativa cordialidade com a administração portuguesa que passa a tratá-lo como “um dos seus”. Tal fato pode ter incomodado os dirigentes da American Board, preocupados com a possibilidade de perderem o controle sobre os seus seguidores africanos. A ameaça de uma africanização das igrejas e a iminente politização dos movimentos religiosos etiopianistas também constituíam esse horizonte de preocupações. É claro que os chamados movimentos etiopianistas já tinham uma história relativamente consolidada, sobretudo do lado sul-africano.

Num dos primeiros trabalhos redigidos sobre o assunto, Maurice Leenhardt (1902) argumenta que o surgimento destas igrejas negras “separatistas” na atual África do Sul data de 1880. São três as causas que, segundo ele, promoveram a revolta etiopianista 1) as leis restritivas do código indígena – do lado português, conhecido como Sistema de Indigenato; 2) a malevolência dos brancos; 3) os erros e a ausência de “arte pedagógica” da parte dos missionários (Leenhardt, 1902:125). Agora a Bíblia é, por assim dizer, reapropriada pelos nativos de acordo com o simbolismo de uma nova gramática de cunho afrocêntrico. Nesse pano de fundo, e diante a iminência de crescentes conflitos, Kamba começa a perceber que, afinal de contas, o paternalismo dos missionários americanos não diferia muito do paternalismo da administração portuguesa.

Durante seu período de treinamento em Portugal, Kamba recebera um salário integral, equivalente àquele de um missionário efetivo. Quando retorna a Moçambique, em 1926, seu salário havia sido reduzido à metade, sob o argumento de que a política da American Board não visava elevar seus funcionários africanos muito acima dos seus compatriotas. Era o início de um conflito irreversível. Kamba mais tarde acusaria seus superiores de serem incoerentes com seus princípios cristãos. Existiria, por detrás dessa discriminação salarial, uma discriminação racial:

Devido ao tipo de tratamento que temos recebido da American Board, não temos outra alternativa senão concluir o seguinte: que a questão não é o fato de possuímos, supostamente, menos qualificações que os outros missionários, a questão é, simplesmente, que somos africanos e, portanto, considerados um “problema” [...] Como é possível que a American Board no ano do nosso Senhor, 1931, possa ainda estar embebida de um espírito de divisão das pessoas entre nacionais a ponto de nos querer fazer sentir completamente diferentes do resto dos trabalhadores? [...] Está claro para nós que a American Board não atingiu ainda a etapa na qual esteja realmente pronta para manifestar aquele espírito de irmandade cristã, que é a base do objetivo missionário (Simango *apud* Rennie, 1973:398).

A revolta de Kamba e o “atrevimento” em relação aos dirigentes da American Board tinham chegado longe. Na transição de 1934 para 1935, e após uma série de recíprocas acusações e desavenças, a ruptura de Kamba com os missionários se consuma. Funda-se, nesse momento, na cidade da Beira, o Grêmio Negrofílico de Manica e Sofala (mais tarde o palavra “Grêmio viria a ser substituída por “Núcleo”). As fontes são ambíguas acerca do papel de Kamba na fundação do Grêmio. No entanto, há um consenso de que na origem desta associação sua influência foi predominante. O contexto das mudanças políticas e as desconfianças

interpessoais fazem com que o diálogo entre Kamba e os dirigentes da American Board seja definitivamente rompido.

Em face desse novo desafio, e sem poder contar com a tutela dos missionários, Kamba se vê obrigado a tomar novos rumos a fim de garantir a sobrevivência de sua família. Ao que parece, por volta de 1940, gerencia um pequeno hotel na cidade da Beira. Pouco tempo depois, abandona definitivamente Moçambique e se instala, com sua mulher e seus dois filhos (Louis e David), em Gana. Pouco se sabe sobre a estada de Kamba em Gana; no entanto, será este o seu lar até a morte. É possível que a familiaridade com esse país, através da sua esposa e dos seus antigos colegas de “diáspora”, tenha possibilitado de forma menos difícil a sua instalação ali.

Retornemos, entretanto, ao papel de Kamba no Núcleo Negrófilo de Manica e Sofala. Mesmo residindo em Gana, Simango não permaneceu passivo diante de uma série de acontecimentos que movimentaram os arredores da Beira no início da década de 1950. Referimo-nos, mais especificamente, ao chamado Motim da Machanga, no qual teriam participado membros mandau desta associação, dentre eles, um dos discípulos diletos de Kamba, Sixpence Shovano, mais conhecido como Sixpence Simango.³⁴ Essas revoltas acontecem num momento em que a administração colonial portuguesa toma consciência da sua ignorância em relação às igrejas africanas dissidentes, denominadas pelos portugueses de “seitas gentílicas” (Cahen, 1998:24). Nessa época, 1954, o administrador do conselho de Lourenço Marques, Afonso Henrique Ivens Ferraz de Freitas, é nomeado pelo governador-geral de Moçambique para realizar um grande relatório sobre o funcionamento desses grupos. Em 1955, instalado o inquérito para apurar os acontecimentos do Motim da Machanga, Ivens Ferraz de Freitas é convocado para averiguar o papel do Núcleo Negrófilo de Manica e Sofala na revolta. As conclusões do relatório são taxativas: Kamba Simango teria sido um dos principais inspiradores:

O Dr. Kamba sabia que a religião é uma das formas de se conseguir maior coesão no meio indígena. O nativismo não se faz sentir apenas quanto à questão política. A questão religiosa também é por ele abrangida... Uma vez arraigado o nativismo religioso, fácil é passar-se para o nativismo político. Um está ligado ao outro e completam-se... (Ferraz de Freitas *apud* Andrade, 1989:142).

Todos os membros do Núcleo que gravitavam em torno de Kamba Simango e da missão de Gogoi foram presos, inclusive Sixpence. Sobre este último, vale destacar uma narrativa quase messiânica e milenarista que teria começado a circular na região, e que remete a uma gramática etiopianista das igrejas africanas separatistas: Sixpence adoeceu no cárcere, mas não se sabe se teria falecido ainda preso, ou desaparecido, ou ido para a “Etiópia” (Rennie, 1973:418-419).

Apesar desses indícios, não conviria superdimensionar a força política ou o poder de aglutinação de Kamba. Por outro lado, os alcances do Núcleo Negrófilo eram limitados e sua capacidade de ação dependia dos férreos controles que a administração colonial impunha sobre os incipientes movimentos associativistas. John Keith Rennie, que entre 1965 e 1970 chegou a entrevistar inúmeros ndaus próximos aos missionários de Mount Selinda – inclusive a importante figura de Taperá Nkomo – verificou que a figura de Kamba não era consensual na região. Havia, de fato, uma grande massa de africanos para os quais os horizontes de ascensão social vislumbrados pelos missionários americanos ou pelo ideário “assimilacionista” da administração portuguesa não faziam o menor sentido. Alguns chegaram a considerar Simango como um “murungu” (europeu). Rennie refere-se, inclusive, à presença de um pastor africano vindo de Inhambane – Rev. Sausa – que, já na década de 1930, teria começado a recrutar seguidores para rivalizar com Kamba, sob o argumento de que este era “demasiado educado” (Rennie, 1973:419-420).

Entre os anos de 1950 e 1960, Kwame Nkrumah se consolidaria em Gana como líder da nação, e Kamba teria o privilégio de assistir de perto à passagem do poder aos africanos. Em Accra, Kamba dirigirá o colégio Akim Abuakwa e trabalhará, depois, na Rádio Gana (Andrade, 1989). Em 1964, chega a se encontrar com Eduardo Mondlane, que passava, na qualidade de representante da Frelimo, uns dias na capital ganense. Sobre essa reunião, as fontes consultadas pouco nos informam.³⁵ Em 1967, Kamba Simango morre, vítima de um atropelamento de carro.

Comentários finais

Os intercâmbios epistolares entre Franz Boas e Simango se encerram no final do ano de 1927. No período em que Kamba abandona Moçambique para se instalar em Gana, seu mestre já estava no final da vida. Lembremos que Boas viria a falecer em 21 de dezembro de 1942, durante um encontro em homenagem a Paul Rivet, realizado na Universidade de Columbia. Entretanto, sabemos que Kamba continuou mantendo contato com Melville Herskovits, que era, aliás, um visitante assíduo em Gana e um amigo de Kwame Nkrumah (Rennie, 1973:388). A última grande atividade acadêmica de Herskovits foi, justamente, em Accra, onde teve um papel fundamental na realização do Primeiro Congresso Internacional de Africanistas, realizado em 1962.

Tal como anunciamos no início, o nacionalista angolano Mário Pinto de Andrade apresenta Kamba Simango como um protonacionalista. Trata-se, no entanto, de uma qualificação que empobrece muitas das complexas facetas da sua trajetória. Ou melhor: é necessário esclarecer se, quando falamos de protonacionalismo, nós nos referimo a um protonacionalismo moçambicano ou a

um protonacionalismo ndau. É claro que Andrade está pensando na primeira opção. No entanto, o tipo de fontes consultadas – sobretudo a troca epistolar com Franz Boas e a tese inédita de Rennie – convidam-nos a aceitar a segunda opção. No caso de ter existido, esse germe de etnicismo exclusivista teria convivido, em Kamba, com um transnacionalismo cosmopolita. Em virtude do seu contato com a antropologia – e dos seus vínculos de sociabilidade com uma série de eminentes personalidades, educadores e ativistas provenientes sobretudo da África ocidental – Kamba Simango desenvolveu uma mescla de “orgulho étnico” particularista e sensibilidade pan-africanista de cunho universalista.

Entretanto, é necessário situar as coordenadas desse “orgulho” no contexto de uma trama mais ampla e ambígua. Lembremos que o ideário dos missionários consistia em fazer com que os africanos se desenvolvessem no seu próprio ambiente sociocultural. Na linguagem segregacionista dos anos posteriores, isso equivalia à fórmula “iguais, porém separados”. Este objetivo implicava valorizar a singularidade africana sem abrir mão dos imperativos civilizatórios: uma dupla exigência que condensava a tensão particularismo-universalismo no próprio terreno. Kamba Simango não estava isento desse aparente dilema. Não se deve esquecer, aliás, que os anos de Kamba em Nova York coincidem com o início do chamado *Harlem Renaissance* (Huggins, 1973), um momento no qual as vozes incipientes do pan-africanismo conviviam com uma plêiade de escritores, poetas, pintores, escultores e músicos negros. No caso de Kamba, esse ambiente de ebulição “cultural” de cunho afrocêntrico soma-se ao próprio diálogo com Boas.

O meio urbano perpassado pelo *Harlem Renaissance* nutria as aspirações de uma ampla gama de africanos e afro-americanos na Nova York da época. Em abril de 1921, por exemplo, Kamba realizou, junto com Kathleen Easmon e Madikane Cele uma performance teatral e musical no Town Hall de Nova York em benefício do Conservatório de Música de Washington, centro no qual estudavam muitos afro-americanos. Esses rituais públicos de “reconhecimento”, bem como suas experiências etnomusicológicas com Natalie Curtis e o interesse que Franz Boas deposita nele como interlocutor etnográfico, contribuem para a autovalorização de seu *background* ndau. No entanto – e eis o aparente paradoxo – esse “retorno” à África era também o resultado de uma experiência marcadamente cosmopolita e moderna. Na pessoa de Kamba, ambas as dimensões – o particularismo étnico e o universalismo – convivem sem aparentes complexos. Mais tarde, por volta de 1935, quando os tempos mudam e o paternalismo dos missionários se torna evidente e insuportável, Kamba decide pela ruptura. Essa ruptura é coerente com os princípios emancipatórios daquele cosmopolitismo e individualismo incipientes. Ao mesmo tempo, o rompimento é funcional no sentido dessa mistura ambígua de orgulho étnico e pan-africanismo.

Os itinerários de Kamba e a sua relação com a incipiente antropologia da época nos ajudam a pensar as gramáticas imperiais através de outros registros, que se situam além da simples chave “nacional” ou metropolitana. Provisoriamente, poderíamos vincular seu percurso a três eixos mutuamente relacionados: 1) A peculiaridade das dinâmicas territoriais missionárias, que nem sempre possuíam uma correspondência isomórfica com as lógicas da expansão imperial; 2) A emergência, nos anos de 1920, de uma sensibilidade etnográfica (Stocking Jr., 1989) que será decisiva para o futuro da antropologia; 3) O surgimento, em pleno período de “ocupação efetiva” em África, das novas elites africanas e, ao mesmo tempo, da consolidação de um crescente cosmopolitismo pan-africanista.

A trajetória de Kamba Simango nos fornece também subsídios para entender as experiências coloniais *par le bas* (Bayart, 1981), bem como a construção de subjetividades e historicidades específicas a partir de uma perspectiva menos estadocêntrica. Por outro lado, os seus itinerários continuam originando dilemas que transcendem nossas meras preocupações disciplinares. Evocar seu nome não deixa de constituir um gesto capaz de interpelar as historiografias consagradas: tanto as disciplinares (antropológicas) como as coloniais e nacionais. Mas não se trata de resgatar sua figura em prol de uma tentativa apologética ou celebratória: algo como um denunciamento *naif* contra o poder “mono-lógico” da autoridade etnográfica (a “autoridade” de Boas, neste caso), ou um apelo a favor de uma história da antropologia mais afrocentrada. Tampouco pretendemos, com o diálogo entre Kamba Simango e Franz Boas, acessar os famigerados debates promovidos a partir de 1980 sobre o dialogismo e a multivocalidade etnográfica. As intenções de Boas eram simples: fazer com que Kamba se constituísse, no melhor dos casos, em um bom assistente de pesquisa. No entanto, por momentos, parece ter almejado um futuro mais ousado para Kamba: eis o que concluímos quando, em uma das suas cartas, manifesta o desejo de que seu jovem colaborador se torne um etnógrafo dos mandau, da mesma maneira que o missionário Henri-Alexandre Junod se tornou um etnógrafo dos thongas.

Convém sublinhar também que, na altura em que conhece Kamba, a experiência etnográfica de Boas já era imensa. Seu modelo de “informante” etnográfico era o índio kwakiult George Hunt,³⁶ com quem Boas manteve uma relação profissional e de amizade ao longo de décadas. Sem a colaboração de Hunt (bilíngue em inglês e kwakiutl), Boas jamais teria conseguido desenvolver suas pesquisas entre os kwakiutls e muito menos suas contribuições linguísticas sobre esse grupo. A colaboração, no entanto, foi recíproca, já que Boas havia subministrado a Hunt métodos de gramática e fonética para que ele melhor transcrevesse a língua kwakiutl. O diálogo entre Boas e Kamba estava, pois, perpassado por essas experiências etnográficas anteriores.

A biografia de Kamba Simango é, em grande medida, análoga àquelas descritas por Leo Spitzer (1989) em seu livro *Lives in Between*. Essas “vidas de entre-meio” parecem incomodar as nossas frágeis certezas historiográficas. Ou, como diria Michel de Certeau, essas histórias singulares continuam a desafiar as “estabilidades políticas nacionais, sempre postuladas pela historiografia” (Certeau, 2008:309). De alguma maneira, a indagação em torno dessas trajetórias peculiares nos permite também atingir uma espécie de suspensão transitória do juízo sociológico e antropológico, isto é, uma desconfiança epistemológica preliminar sobre os alcances operativos e analíticos de noções sedimentadas do nosso vocabulário, tais como “identidade”, “etnicidade”, “nação”, “império”, “colonialismo” e assim por diante.

Por último, e ainda a propósito das historiografias nacionais, não seria demais lembrar que o nome Simango – e os moçambicanos sabem disso – evoca uma genealogia problemática e controversa para o passado político recente do país. Em um polêmico livro sobre o nacionalista Uria Simango (1926-1977?) – acusado de traição pela Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) e, mais tarde, fuzilado – o nome de Kamba Simango é mencionado algumas vezes. Segundo o autor – Barnabé Lucas Ncomo – após o seu retorno dos Estados Unidos, Kamba teria tido um papel fundamental na formação religiosa e política do pai de Uria Simango: Timóteo Chimbirobiro Simango (Ncomo, 2003:58). Na verdade, Timóteo Chimbirobiro foi, por volta dos anos 50, muito próximo do braço direito de Kamba: Tapera Nkomo, pastor da Igreja do Cristo Unida de Moçambique – nomeação que a American Board assume na Beira partir de 1947 (Cahen, 2004:180-181).

Nos finais dos anos 50, Uria Simango, de seu exílio na Rodésia, teria mantido correspondência com Kamba, que já estava instalado em Gana (Ncomo, 2003:72). Especulações à parte, é difícil identificar um parentesco intelectual e político claro entre Kamba e Uria. No entanto, do ponto de vista genealógico, é possível que eles estivessem vinculados através de um antepassado em comum: o chefe da região de Maropanhe, Mbepo Simango, avô de Uria, e que falecera por volta de 1895.

É bom lembrar também que, durante a guerra civil (1977-1992), os mandau permaneceram próximos da Renamo (Resistência Nacional Moçambicana), grupo contrarrevolucionário apoiado, primeiro, pelo regime segregacionista rodesiano de Ian Smith e, mais tarde, pelas forças de seguridade da África do Sul que buscavam desestabilizar o regime da Frelimo. Mais recentemente, um outro Simango começou a alcançar notoriedade na política moçambicana: Deviz Simango, atual presidente do Conselho Municipal da Beira e filho de Uria Simango. Trata-se de um antigo dissidente da Renamo e fundador, em 2009, do Movimento Democrático de Moçambique (MDM).³⁷ No Moçambique

contemporâneo, o significante “Simango” pode assumir, pois, os mais variados significados. As ressignificações políticas derivadas dessa polissemia estão, por enquanto, fora do nosso escopo de análise, assim como os imprevisíveis e eventuais usos políticos em torno da própria figura de Kamba Simango. De todas as formas, essa possibilidade de ressignificação faz com que, ao menos neste contexto específico, a história (da antropologia) e a etnografia (da política africana contemporânea) estejam irremediavelmente vinculadas.

Notas:

1. Utilizo a expressão “história mínima” de maneira análoga à “sociedade mínima”, empregada por Lévi-Strauss para se referir aos nambiquaras. Portanto, não concebo o adjetivo “mínimo” em seu sentido negativo – “ausente de” – mas em seu sentido positivo: a diferença entre as “histórias mínimas” e as histórias consagradas não é qualitativa (ambas são “significativas” em si mesmas), mas de grau. Em grande medida, esse grau se define através de disputas em torno da visão “antropologicamente correta” da história da nossa disciplina. Por tais motivos, as “histórias mínimas” não são redutíveis às “micro-histórias” de Carlo Guinzburg, que se baseiam no paradigma indiciário. As “histórias mínimas” são, ou deveriam ser, totalidades em si mesmas, que dialogam criticamente com a história social e política da antropologia.
2. Considero aqui o sufixo “pós” na sua acepção mais puramente diacrônica e não “pós-moderna”.
3. A minha estadia em Columbia, entre novembro de 2009 e julho de 2010, foi possível graças a uma bolsa de pós-doutorado outorgada pela CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Ministério de Educação do Brasil).
4. Agradeço a Eric Morier-Genoud por propiciar o meu contato com esse ensaio inédito.
5. Os originais das cartas de Franz Boas estão depositados nos arquivos da American Philosophical Society (APS), na coleção “Franz Boas Papers” (FBP) em Philadelphia, Pennsylvania. Para a elaboração deste capítulo consultei uma coleção microfilmada pela Scholarly Resources Inc. (SR) existente nos arquivos da Universidade de Columbia. A coleção está organizada cronologicamente. Portanto, ao longo do texto indicarei as datas correspondentes das cartas com as siglas APS-FBP-SR.
6. Nas fontes missionárias, o território que corresponde ao atual Moçambique é denominado “África Oriental Portuguesa”.
7. A American Board of Commissioners for Foreign Missions – uma organização presbiteriana de tipo congregacionista – tinha sua sede em Boston. Sob a égide da London Missionary Society, já presente na África do Sul, recebeu, a partir da segunda metade do século XIX, o mandato para trabalhar entre os zulus e os ndebeles (Etherington, 1997:90)
8. *Songs and Tales...* foi republicado em 2002, pela Dover Publications. Além de Kamba Simango, Natalie Curtis contou com a colaboração de Madikane Cele, um zulu originário da África do Sul e também estudante no Hampton Institute.

9. Natalie Curtis a Franz Boas, 20/03/1917 (APS-FBP-SR).
10. Vale adiantar que, durante minha estada em Columbia, consultei os responsáveis dos arquivos dos ex-alunos do Teachers College a respeito da possível existência de uma “monografia” ou trabalho de conclusão da graduação de Kamba. Os bibliotecários me informaram que não consta, nos registros do Teachers College, esse documento.
11. A segunda edição em inglês foi publicada em 1938. O livro foi recentemente traduzido ao português (2010), pela editora Vozes, sob o título *A mente do ser humano primitivo*.
12. Natalie Curtis a Franz Boas, 24/11/1919 (APS-FBP-SR).
13. Franz Boas a George Foster Peabody, 05/05/1920 (APS-FBP-SR).
14. George Foster Peabody a Franz Boas, 07/05/1920 (APS-FBP-SR).
15. Franz Boas a George Foster Peabody, 14/05/1920 (APS-FBP-SR).
16. Kamba Simango a Franz Boas, 30/07/1920 (APS-FBP-SR).
17. Franz Boas a Kamba Simango, 06/08/1920 (APS-FBP-SR).
18. Kamba Simango a Franz Boas, 13/08/1920 (APS-FBP-SR).
19. Edward R. Ames a Franz Boas, 18/08/1920 (APS-FBP-SR).
20. George Foster Peabody a Franz Boas, 19/08/1920 (APS-FBP-SR).
21. Kamba Simango a Franz Boas, 31/08/1920 (APS-FBP-SR).
22. Kamba Simango a Franz Boas, 07/09/1920 (APS-FBP-SR).
23. Franz Boas a Kamba Simango 09/09/1920.
24. Franz Boas a George Foster Peabody, 13/09/1920 (APS-FBP-SR).
25. Possivelmente Boas preferisse não ficar sobrecarregado com esses encargos administrativos e, assim, se dedicar em cheio à pesquisa com Kamba. Não cabe aqui especular sobre um suposto constrangimento da parte de Boas para tratar assuntos de dinheiro diretamente com Kamba. Tal hipótese não procede, já que, como veremos, alguns anos mais tarde – e com Kamba já tendo retornado à África – Boas trataria abertamente com ele a questão da compensação monetária para a possível retomada da pesquisa.
26. Franz Boas a George Foster Peabody, 17/08/1920 (APS-FBP-SR).
27. Trata-se do artigo de 1920-21, que foi republicado sob o título “The concept of Soul among the Vandau”; e do artigo de 1922, republicado sob o título “The Relationship System of the Vandau”.
28. Carta de Kathleen Simango (mas assinada também por Kamba), enviada de Lisboa e dirigida aos missionários da American Board. Foi publicada em *The Southern Workman*, sob o título “News from Mr. and Mrs. Simango” (1924).
29. Franz Boas a José Leite de Vasconcelos, 28/05/1923 (APS-FBP-SR). O fato desta carta constar nos seus arquivos, evidencia que Boas guardava cuidadosamente todas as cópias das cartas que redigia. Tal como pude constatar, esta carta de Boas se encontra

nos arquivos de Leite de Vasconcelos, existentes no Museu Nacional de Arqueologia em Lisboa (cf. reprodução acima).

30. Bede Simango não tinha nenhum parentesco direto com Kamba (apesar de aparecer em uma das fontes missionárias qualificado, entre aspas, como “primo”). Havia recebido uma sólida educação missionária, passando vários anos na escola intermissionária da Missão Suíça em Lourenço Marques [Maputo], até que, em 1927, obtém, junto com Kamba, a autorização para administrar a missão de Gogoi.

31. Franz Boas a Kamba Simango, 10/05/1927 (APS-FBP-SR).

32. Kamba Simango a Franz Boas, 08/10/1927.

33. Franz Boas a Kamba Simango, 21/11/1927 (APS-FBP-SR).

34. Sixpence Simango tinha sido aluno de Kamba em Gogoi por volta de 1929. A partir de então ficaram muito próximos, a ponto de Sixpence se tornar uma espécie de sucessor de Kamba quando este parte para Gana.

35. Segundo Mario Pinto de Andrade, o ex-ministro Pacoal Mocumbi teria sido testemunha dessa reunião.

36. George Hunt havia sido criado numa aldeia kwakiult, mas era filho de pai inglês e mãe tlingit.

37. Sobre o surgimento do MDM ver o ensaio de Sérgio Chichava (2010).

Referências bibliográficas

- ANDRADE, M. P. 1989. “Protonacionalismo em Moçambique. Um estudo de caso: Kamba Simango (c.1890-1967)”. *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, 6:127-148.
- BAYART, J-F. 1981. “Le politique par le bas em Afrique noire. Questions de méthode”. *Politique Africaine*, 1:53-82.
- BRINKER, R. 1935. “Dr. Simango Transferred”. *The Southern Workman*, 64 (2): 61-64.
- CAHEN, M. 1998. “L’État Nouveau et la Diversification Religieuse au Mozambique”. *Documentos de Trabalho*, 49:58, CEsa, Lisboa.
- _____. 2004. *Os Outros. Um historiador em Moçambique, 1994*. Basel: P. Schlettwein Publishing.
- CHICHAVA, S. 2010. “Movimento Democrático de Moçambique: uma força política na democracia moçambicana?”. *Cadernos do IESE*, 2:32.
- CURTIS, N. 2002 [1920]. *Songs and Tales from the Dark Continent*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
- DE CERTEAU, M. 2008 [1975]. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- DECRAENE, P. 1962. *El Panafricanismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- DUMONT, L. 1993. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- ETHERINGTON, N. 1997. “Kingdoms of This World and the Next: Christian Beginnings among Zulu and Swazi”. In: R. Elphick & R. Davenport (eds.). *Christianity in South Africa. A Political, Social & Cultural History*.
- GLOTZER, R. 2005. “Mabel Carney and the Hartford Theological Seminary: Rural Development, ‘Negro Education’, and Missionary Training”. *Historical Studies in Education*, 17 (1):55-80.
- HERSKOVITS, M.J. 1953. *Franz Boas. The Science of Man in the Making*. New York: Charles Scribner’s Sons.
- HUGGINS, N.I. 1973. *Harlem Renaissance*. London, Oxford and New York: Oxford University Press.
- LEENHARDT, M. 1902. *Le Mouvement Éthiopien au Sud de l’Afrique de 1896 a 1899*. Cahors: Imprimerie A. Coueslant.

- NCOMO, L.B. 2003. *Uria Simango. Um homem, uma causa*. Maputo: Edições Novafrica.
- NEWITT, M. 1995. *A History of Mozambique*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- RENNIE, J.K. 1973. *Christianity, Colonialism and the Origins of Nationalism among the Ndu of Southern Rhodesia, 1890-1935*. PhD. dissertation, Northwestern University.
- SPENCER, L.P. s/d. *Toward an African Church in Mozambique: the Protestant Community in Manica and Sofala, 1892-1945*. [ensaio inédito].
- SPITZER, L. 1989. *Lives in Between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945*. Cambridge, London and New York: Cambridge University Press.
- STOCKING JR., G.W. (ed.). 1989. *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. 1992. "Philanthropoids and Vanishing Cultures: Rockefeller Funding and the End of the Museum Era in Anglo-American Anthropology". In: G.W. Stocking Jr. (ed.). *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. (org.). 2004. *Franz Boas. A formação da antropologia americana, 1883-1911*. Rio de Janeiro: Contraponto / Editora UFRJ.
- TAYLOR, C. 1994. "A política de reconhecimento". In: ____ et al. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- THE SOUTHERN WORKMAN. 1924. "A sad announcement" [sobre o falecimento de Kathleen Easmon Simango], 53 (9):424-425.
- WEILER, K. 2005. "Mabel Carney at Teachers College: From Home Missionary to White Ally". *Teachers College Record*, 107 (12):2599-2633.
- WICK PATTERSON, M. 2010. *Natalie Curtis Burlin. A life in native and African American music*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Arquivos:

New York: Columbia University, Butler Library, Arquivos Microfilmados pela Scholarly Resources, Inc. da coleção "Franz Boas Papers", originalmente depositados na American Philosophical Society, Pennsylvania (FBP-APS).

Lisboa: Arquivos do Museu Nacional de Arqueologia, Fundo Bibliográfico da coleção José Leite de Vasconcelos.

Entre o kraal e a terra iluminada: as Áfricas do jovem John Dube¹

Antonio Evaldo Almeida Barros

John Langalibalele Mafukuzela Dube nasceu em Natal, África do Sul, em 1871. Seus pais, James Dube, um dos primeiros homens do sul da África a ser ordenado pastor, e Elizabeth Mayembe, se converteram ao cristianismo no âmbito da American Zulu Mission no século XIX.² Os missionários e africanos convertidos pareciam acreditar no que denominavam de “progresso” e “civilização” do continente africano, o que, na visão deles, dependeria da articulação entre formação educacional, sobretudo de caráter técnico, e a disseminação do cristianismo em África. Se, de um lado, as ações dos missionários, sedimentadas em formas ocidentais de conceber o mundo, desde o princípio se consolidariam em meio a tensões, dissensos e enfrentamentos, em particular quando se atenta para os valores e as práticas costumeiras comuns aos diferentes povos africanos, de outro lado, acabariam levando à consolidação de um conjunto de africanos cristianizados e educados em padrões ocidentais. Na perspectiva dos missionários brancos americanos e cada vez mais dos africanos ligados às missões cristãs, homens e mulheres agricultores, artesãos, clérigos, professores e profissionais diversos, uma vez cristianizados e treinados tecnicamente para o mundo do trabalho, estariam aptos para assumir os postos de trabalho e as posições sociais centrais naqueles tempos de formação de uma sociedade de caráter capitalista, tornando-se responsáveis pela garantia do progresso do sul da África.³

Educado no seio da American Zulu Mission, John Dube estudou na Amanzimtoti Theological School que, mais tarde, passaria a se chamar Adams College, em homenagem a Newton Adams (1804-1851), médico e missionário norte-americano enviado para a África do Sul pela American Board of Commissioners for Foreign Missions. Do Adams College – escola preparatória que oferecia formação acadêmica de nível médio e também educação industrial e agrícola

– acabariam emergindo, a exemplo de John Dube, alguns importantes líderes políticos que, de diferentes modos, se deparariam com a segregação racial no sul da África entre finais do século XIX e a primeira metade do século XX. Dube foi enviado para o Adams College aos 10 anos de idade, e ficou sob a orientação do missionário americano Hebert Goodenough. Ali havia um regime regulado com horários e atividades definidos, com aulas, inclusive de música, e seção de trabalho manual. O currículo era composto por química, álgebra, geometria, aritmética, geografia, filosofia, história, história bíblica e inglês. Nessa escola, era proibido falar zulu entre as seis horas da manhã e uma da tarde (Dube, 1891; Marable, 1976:57-92; Hughes, 2011:1-40).

Assim, Dube nasce e é educado num ambiente no qual o regime colonial buscava inculcar os valores do trabalho e da disciplina, regulando o tempo do trabalho e mesmo do lazer. Este fenômeno se poderia observar em diferentes contextos africanos (Martin, 2002; Zamparoni, 1998). Particularmente para as missões metodistas que atuavam na África do Sul, as distintas técnicas modernas de produção constituíam a base material de sua missão civilizadora, cujo objetivo era implantar uma nova ordem moral. Os territórios das missões eram usados para mostrar a superioridade das forças da cristandade, esperando-se, assim, atrair seguidores que seriam convertidos em cristãos e em membros produtores para o mercado.

Há aqui uma profunda mensagem evolucionista, num contexto em que seria fundamental o desenvolvimento da vida doméstica e pessoal nos moldes europeus, o que se configuraria como indício do progresso individual e do aperfeiçoamento cristão, e do sucesso da pregação dos valores burgueses de civilização e autorrealização (Comaroff, 1992:46-49). Neste contexto, “tornar-se cristão significava passar a integrar uma comunidade universal, cujos valores transcendiam os valores locais”, dotando-se, assim, “de uma outra disciplina, de um outro senso de ordem, de uma nova moralidade em relação ao casamento, à família e ao convívio social” (Zamparoni, 1998:123). Como lembram Boëtsch e Savarese (1999:123), a colonização é fundamentalmente ruptura e instauração, sobre territórios distantes, de uma nova ordem política imposta pela força, então inculcada nas elites nativas pela difusão massiva de instrumentos e modelos de conhecimento e comportamento ocidentais. Nesta perspectiva, o colonialismo consistiria num processo de exploração econômica e dominação política, mas também de percepção e afeto.

Em 1887, John Dube, cuja família e grupo social estavam imersos num contexto econômico monetarizado e cada vez mais marcado pela industrialização (Marks, 1975), pagando suas próprias despesas com a ajuda de familiares, viajou com o missionário W. C. Wilcox, então responsável pela American Zulu Mission, para os Estados Unidos. Ficou por aproximadamente cinco anos no Oberlin College, cuja filosofia articulava ideais de educação e trabalho, e que,

em 1835, havia se tornado a primeira instituição norte-americana de ensino superior a admitir estudantes negros e do sexo feminino. Em 1889, Dube teve que voltar para Natal por causa de uma doença, mas logo retornaria aos Estados Unidos, desta vez mais bem estruturado financeiramente e já casado com Nokutela Dube. Seu objetivo era ter uma formação educacional mais sólida e adquirir recursos para a construção de uma escola industrial zulu similar ao Tuskegee Negro Normal Institute, que foi fundado sob o lema trabalho e educação em 1888, tendo como primeiro diretor Booker T. Washington.

Até sua morte, em 1946, Dube teria participação ativa na vida política, social e intelectual da África do Sul.⁴ Sua vida, então, se tornaria objeto de interesse de diversos sujeitos e grupos, tanto durante quanto após o *apartheid* (1948-1994). Alguns desses intérpretes tenderiam a identificar John Dube como colaborador direto ou indireto do processo de implementação do regime segregacionista sul-africano. Embora se possam observar registros e focos dessa tendência de interpretação da vida de Dube em diferentes momentos e contextos da história da África do Sul contemporânea, ela foi dominante nos anos do *apartheid*.

Nesse contexto, posiciona-se, por exemplo, Isaac Bangani Tabata (1906-1990), tido como um líder radical do African National Congress (ANC) que, em carta endereçada a Nelson Mandela em junho de 1948, caracteriza Dube como um fantoche dos brancos (Tabata, 1948). Em 1975, Shula Eta Marks, uma das principais expoentes da historiografia revisionista que impactou a África do Sul a partir dos anos 1970, então professora de história da África da Universidade de Londres, observa que Dube foi um incentivador da solidariedade racial em detrimento da solidariedade de classe, e destaca que algumas posições de Dube seriam similares ao pensamento segregacionista branco liberal de sua época (Marks, 1975). Então professor de estudos afro-americanos da Universidade de Colúmbia, o afro-americano William Manning Marable (1950-2011), em sua tese de doutorado dedicada a analisar a vida de John Dube, conclui que Dube e seu grupo social aceitaram a segregação, o princípio básico do *apartheid*; Dube teria fracassado por não ter combatido profundamente o caráter corrupto da segregação e por não ter feito oposição ao racismo branco em todos os seus níveis, ajudando assim a trazer à tona o sistema de relações raciais da África do Sul chamado *apartheid* (Marable, 1976). John Dube seria o retrato de como ser fraco e ambíguo diante das forças sociais, políticas e econômicas da história sul-africana e da luta contra a opressão social e racial.

De outro lado, particularmente no pós-*apartheid*, Dube tem sido reabilitado como sujeito absolutamente envolvido nas lutas pela liberdade, o presidente fundador do African National Congress, opositor inteligente de ações e movimentos que visavam instituir o *apartheid* (Hughes, 2011), promotor de uma África do Sul global (Kumalo, 2012) e cuja vida seria exemplo de que nas origens da nação

sul-africana moderna haveria formas claras de relações raciais harmônicas entre brancos e negros (Keita, 2004). John Dube seria, portanto, o retrato de como ser forte diante das forças sociais, políticas e econômicas da história e na luta contra a opressão social e racial, e exemplo heroico para ser seguido numa África do Sul que se pretende como nação caracterizada pela diversidade cultural e étnica.

Neste artigo, analisa-se o primeiro livro de John Dube, obra publicada em 1891 com o título *A familiar talk upon my native land and other things found there* (daqui em diante, *A talk*), que resultara principalmente das palestras que Dube realizara depois de sua primeira passagem pelos EUA. O livro, que tem sido pouco explorado pelos que se interessam por Dube, geralmente mais ocupados com seus feitos políticos do que com suas análises e interpretações sociais, foi selecionado por W. E. B. du Bois e exposto na Exhibit of American Negroes em 1900, em Paris.

Em *A talk*, Dube estabelece um movimento através do qual nomeia e define a região sul-africana de Kwazulu-Natal e os zulus, em particular, mas também a África e os africanos e negros, em geral. As Áfricas vividas e imaginadas por Dube em *A talk* são produzidas a partir de símbolos e interações locais e globais. Além disso, no livro, o jovem John Dube acabaria lidando com elementos que se tornariam fundamentais nos estudos africanos, especialmente os confrontos entre perspectivas universalistas e iluministas (defensoras da primazia da doutrina da igualdade humana) e as tendências relativistas.⁵ Em grande medida, *A talk* revela uma África que foi possível e viável para um sul-africano negro, letrado apresentar para os norte-americanos no final do século XIX.

Pode-se interpretar *A talk* como um item da biblioteca colonial, noção através da qual se entende que o gerenciamento da África colonial se sustenta num conjunto de saberes, limítrofe às ciências sociais, mas também em relação de tensão com as agendas político-culturais dos cientistas sociais, um fenômeno transatlântico (Mudimbe, 1988, 1994). De fato, sabe-se que as noções de África, negro e branco costumam ser interpretadas como categorias produzidas translocalmente. A África tem sido um ícone contestado, usada e abusada pela intelectualidade, pela cultura de massas, pelo discurso da elite, pelo discurso popular sobre a nação e os povos que supostamente criaram e se misturaram no Novo Mundo, e pelas políticas conservadora e progressista (Sansone, 2006, 2010). As noções de África expressas em *A talk* certamente se conectam à noção de raça desenvolvida entre aproximadamente 1850 e 1920 (Young, 2002), que se instala tanto na cultura ocidental como entre os discriminados e, além disso, suscita poderosas respostas intelectuais e políticas (Sansone, 2006, 2010).

Sabe-se que algumas imagens de África são disseminadas pelo mundo. Viajantes de diferentes lugares, pelo menos desde o primeiro milênio da Era Cristã, têm contribuído para a construção de um conjunto de imagens sobre África, que

seriam retomadas pelos próprios africanos (Oliva, 2004). Texto escrito em uma língua europeia para um público não africano, *A talk* também consiste em exemplo de uma perspectiva africana sobre a própria África, acerca de questões como civilização, modernidade, costumes, tradições e, além disso, em um raro relato de histórias e lembranças pessoais de um africano local e globalmente conectado no final do século XIX.

John Dube no seu tempo

A África do Sul na qual nascera John Dube vinha sendo marcada, como outros territórios africanos, pelo processo de colonização europeia e pelas diferentes formas de resistência a essa intervenção. Os holandeses e os ingleses, ao longo de 250 anos, conduziram o processo de colonização dos povos do extremo sul da África. Os holandeses, que teriam sido excluídos de suas terras de origem devido aos processos iniciais de estabelecimento do capitalismo, uma vez assentados em terras africanas, também teriam sido eles próprios objeto de dominação, no caso, pelos ingleses. A maioria dos povos pastores que habitava a área do Cabo quando da chegada dos holandeses teria sido morta ou reduzida à servidão ao longo dos primeiros 50 anos de exploração colonial. Entretanto, muitos dos colonos holandeses, particularmente os chamados *trekbôeres*, no contato com esses povos pastores, teriam desenvolvido um modo de vida baseado no trato seminômade do gado (Jonge, 1991:16).

Confrontos e guerras entre povos europeus, entre os povos africanos, e entre estes e aqueles foram uma constante no sul da África. Houve muitas guerras de fronteiras, em especial entre 1770 e 1860, tanto contra os *bôeres* quanto contra as tropas coloniais inglesas. A primeira metade do século XIX teria sido marcada por processos de conquista e desapropriação. Em Natal, os *africâneres* se defrontaram com os *zulus* que, liderados pela figura lendária de Shaka, um jovem tido como gênio militar do povo *nguni*, se expandiam e dominavam a região. Shaka, “à maneira de Napoleão”, devido à diminuição dos recursos naturais ocasionada pelas secas e pelo crescimento populacional de seu povo *zulu*, conduziu uma guerra expansionista entre 1818 e 1828, tornando-se rei do império *zulu*. Em 1828, Shaka foi assassinado pelo seu meio-irmão e sucessor Dingane.⁶ Mas a resistência *zulu*, nessa primeira fase de colonização, só teria sido completamente desmantelada em 1887, quando a *Zululândia* foi anexada pelos ingleses.

Contudo, os britânicos não admitiram a existência da república *bôer* e, em 1845, anexaram Natal a seu território colonial. Nos anos 1840, uma onda de colonos ingleses estabeleceu-se na região. À medida que Natal ia perdendo grande parte da população *africâner*, aumentava a população de origem britânica e, por volta de 1860, ganhara uma nova população de asiáticos, proveniente da Índia e do Paquistão, que deveria suprir a necessidade de força de trabalho nas planta-

ções canavieiras recém-formadas. Em meados do século XIX, duas repúblicas independentes foram proclamadas pelos brancos: a República da África do Sul ou Transvaal, em 1852, e o Estado Livre de Orange, em 1854 (Jonge, 1991:20-21, 26).

Os anos 1868-1948, exatamente o período no qual viveu Dube (1871-1946), têm sido apontados pela bibliografia especializada como época de estabelecimento da segregação, que se converteria em sistema legal chamado *apartheid*. Nos anos de 1870, existiam as duas colônias inglesas (do Cabo e de Natal), as duas repúblicas bôeres independentes (Orange Free State e Transvaal) e os diversos estados africanos (como a Zululândia, a Griqualândia e o Estado de Pedi, ao norte do Trasvaal). Em 1877, a Inglaterra proclamou a anexação do Transvaal, envolvendo-se em guerras com os pedis e os zulus e, em 1879, invadiu a Zululândia, que seria finalmente anexada à Colônia de Natal em 1887 (Thompson, 1982; Jonge, 1991).

“John” é um nome de origem hebraica que significa “Deus é misericordioso”. Foi um nome muito importante para as primeiras igrejas cristãs, pois lembrava personagens como João Batista e João, o apóstolo. “Langalibale” significa “sol nascente”, e poderia recordar a admiração dos pais de Dube pelo antigo Chief Langalibalele dos hlubis, grupo que, assim como os qadis, faziam parte do povo lala, do qual se originaria a família de Dube. Os lalas, que falavam a língua tekeza, teriam sido derrotados e integrados pelos zulus ao longo do século XIX. Alguns lalas, dentre eles o pai de Dube, pediram proteção aos britânicos. No caso da família Dube, isto teria ocorrido depois que seu avô, que era respeitado entre os zulus, foi assassinado a mando do rei zulu Dingane – história esta que é narrada por Dube em *A talk*. A defesa do cristianismo e os vínculos com os zulus, particularmente com as lideranças, têm sido apresentados como elementos centrais que marcaram toda a vida de Dube, responsáveis inclusive pelas suas ditas ambiguidades.

Uma conversa familiar sobre minha terra natal e outras coisas encontradas ali

John Dube, em *A talk*, demarca e inscreve cultural, histórica e identitariamente os zulus, e apresenta sua visão de organização social e de passado, presente e futuro de África. O texto central é composto pelos seguintes tópicos: o kraal,⁷ o gado zulu, cães e gatos, alguns pássaros notáveis, o clima de natal, a história de nossa família, dois célebres zulus e o trabalho missionário. Há três cartas de recomendação ao final do livro.

Nas cartas de recomendação, detalhes da personalidade, do comportamento e da visão de mundo do jovem John Dube são delineados pelos observadores missionários norte-americanos. W. B. Crittenden (1891), norte-americano que foi professor de Dube no Oberlin College, assim comenta:

Durante a minha estadia no Oberlin College, tive a oportunidade de me tornar não somente bem conhecedor, mas muito ligado a John L. Dube. Fiquei muito impressionado com a sua seriedade nos estudos, e com a aspiração nobre, que parecia permear todo o seu ser. Ele está aqui, confiando plenamente em seus próprios recursos para obter a educação necessária para a regeneração de seu povo no continente negro.

Ele é um garoto brilhante, inteligente e, acima de tudo, *cristão*. [...] Sua habilidade como palestrante sobre a sua terra natal há muito já foi comprovada (Crittenden, 1891:34).

O professor de História da Igreja, do Oberlin Theological Seminary, F. H. Foster (1891:34-35), lembra que John Dube é natural de Natal, África do Sul, e filho do Rev. James Dube, o primeiro ministro nativo da missão zulu-americana. Dube “está neste país com o propósito de assegurar uma educação com a intenção de retornar e se dedicar ele próprio a trabalhar pelo seu povo”. Foster lembra que seu cunhado, Rev. Wm. Ireland, foi missionário na missão de Inanda, tendo conhecido John Dube em sua infância, “e nós o conhecemos pessoalmente em Oberlin desde que ele veio para este país há cerca de três anos”. Ele “provou ser um homem sério, capaz, justo e religioso. Nós esperamos confiantemente que quando ele terminar seus estudos e voltar para sua casa, ele irá realizar os serviços que serão de grande importância para seu povo e para o mundo”.

Dube inicia afirmando que o “único propósito” do livro “é despertar as mentes cristãs” da “terra iluminada” americana “para as necessidades das pobres criaturas que estão tropeçando e caindo em uma escuridão pior que a morte” em África. Apresenta-se como “alguém que tem tido ampla oportunidade de aprender sobre o que fala, que tem correndo em suas veias o mesmo sangue daqueles em relação aos quais este pequeno livro depõe, e que tem consagrado sua vida e talentos, por mais fracos que sejam, para a civilização do seu povo”. Ele continua informando que se trataria da apresentação de “um pequeno relato sobre a vida e os costumes do meu povo”, um quadro através do qual se poderia “comparar a vida de semibarbarismo”, que seria característica dos zulus, com a “vida acelerada pelo impulso beneficente do tipo mais elevado de civilização”, que seria característica dos norte-americanos. Para tanto, primeiramente, Dube começa apresentando “algo acerca dos zulus, um povo que recentemente viu a luz da civilização e sentiu a gloriosa influência do cristianismo através dos esforços dos missionários” enviados pelos americanos (Dube, 1891:4-5).

“Eu quero lhes dar”, argumenta Dube (1891:5), “um vislumbre dos zulus – uma ideia de sua religião e costumes como eram antes de serem tocados pelas influências elevadoras de uma civilização cristã superior, quando a ausência da bíblia, da escola e da igreja deixaram essas pessoas no seu próprio paganismo e superstições”.

“Deixe-me lhe dar uma ideia do que isto significa”

Há certa cobra que eles acreditam que contenha o espírito de seus antepassados. Quando tal serpente se aproxima de suas residências, eles sacrificam um boi para ela. Eles pegam uma perna do boi e a colocam atrás dos seus cântaros de cerveja, de modo que a cobra (ou como eles a chamam, Dhlozi) comerá a sua parte da carne. Esta serpente não é do tipo venenoso. É uma criatura de aparência esplêndida, de cor azul. Esta é a serpente que os zulus acham que seus pais voltam a ser quando eles morrem. Diferentemente de outros povos selvagens, eles não adoram ídolos, nem mesmo esta serpente pode-se dizer que eles adoram, exceto que se trata de algo realizado com certo sentimento de reverência. Apenas *deixe-me lhe dar uma ideia do que isto significa* a título de ilustração. Quando uma criança está doente eles vão a um médico, e perguntam qual é o problema com a criança. O médico lhes diz que o espírito, que supostamente está na cobra, está irritado com alguma coisa – um boi deve ser sacrificado ao espírito e, portanto, a criança vai se recuperar. Se acontece de a criança morrer, o feiticeiro diz que é porque o espírito era hostil. Isto é muito desarrazoado, mas todos eles são ensinados desse modo desde a infância, de forma que agora acreditam nele tanto quanto qualquer um de vocês acredita no que seus pais e mães lhes ensinaram (Dube, 1891:5-6, grifo meu).

Numa primeira apreciação, se poderia argumentar que Dube age como propagador da ideia de civilização e progresso pela via do cristianismo. Neste caso, segundo ele, os zulus precisariam do cristianismo para alcançar o que se entendia por civilização, identificada claramente com o Ocidente, já que estariam imersos num mundo de paganismo e ignorância. De outro lado, caberia atentar para outra percepção, consciente ou inconscientemente, produzida por Dube. Diferentemente de uma abordagem puramente folclórica, preocupada com as formas e pouco com os sentidos, abordagens que frequentemente retiram os resíduos culturais de seu contexto de produção, o jovem John Dube, no final do século XIX, acabara por se posicionar como uma espécie de etnógrafo dos zulus, alguém que, evidentemente dentro de certos limites, tentara, para usar os termos de Thompson (1998, 2001), situar as produções e as representações culturais em seu contexto de produção. Neste caso, “deixe-me lhe dar uma ideia do que isto significa” não implicaria algo despropositado ou desarrazoado. Pelo contrário, Dube claramente tenta entender e sugerir significados para as práticas do povo do qual faz parte, situando-as em seu contexto de produção. Ele parece operar entre a consciência de sua diferença e alteridade e o reconhecimento de padrões tidos como universais.

Assim, num mesmo movimento, haveria pelo menos duas tendências. De um lado, a legitimação da ideia de civilização e de progresso (identificados com certa herança europeia e branca), antagônica ao que se toma como barbárie, primitivismo, atraso e desrazão, relacionada a certas práticas africanas e negras: “isto é muito desarrazoado”. De outro lado, o reconhecimento de algumas diferenças históricas e culturais, uma pitada de relativismo cultural, numa perspectiva em que certas práticas comuns aos africanos são tidas como legítimas: “todos eles são ensinados desse modo desde a infância, de forma que agora acreditam nele tanto quanto qualquer um de vocês acredita no que seus pais e mães lhes ensinaram”. Aqui, John Dube parece encontrar razoabilidade e normalidade onde o discurso dominante da civilização – através da cristianização e da educação ocidental formal, defendido e promovido pelo próprio Dube – encontraria só irracionalidade e despropósito. Esta parece ser uma característica central desta obra, bem como de outros escritos futuros de Dube.

É significativo o fato de que já nos primeiros parágrafos de sua primeira obra escrita, de certo modo, se poderia entender pelo menos um dos motivos que teriam levado John Dube a ser apropriado e reapropriado de diferentes e antagônicos modos até a atualidade: ora, se deveria considerar que, de fato, há muitos Dubes possíveis quando se observam com atenção as suas ações e produções, seja no todo, seja em partes.

Um homem está intitulado para quantas mulheres ele puder conquistar. Como todo jovem tem que servir por certo tempo como soldado, eles não se casam quando jovens, mas àqueles que se distinguem em batalhas são dadas esposas pelo rei. Isto se parece muito com a venda de suas filhas, mas eles não consideram assim. Eles encaram isso apenas como um presente. Nenhuma razão é dada quando eles são perguntados: por que é que não se pode conseguir uma esposa sem dar tanto gado? Eles dizem: “Bem, isso é um benefício mútuo – não podemos ter as nossas mulheres sem dar presentes para eles”. Muitos males decorrem deste costume. Se um homem é rico, sua riqueza é estimada pela dimensão de sua boiada. Se este homem rico gosta de certa garota, ele vai até o pai dela e diz: “Você vai me deixar ter a sua menina?”. Tentado pela riqueza desse homem, o pai está disposto a deixar que o homem leve a filha. O pai informa à filha que ele fez um contrato com um homem que a deseja em casamento. A garota diz a seu pai que ela não gosta dele – que ela tem outro de quem gosta, mas seu pai obriga-a a se casar com esse homem com quem ele fez o acordo. Se ela sente que não pode suportar a vida com ele, ela pode ir para junto de algum de seus amigos, mas seu pai a traz de volta até que ela seja obrigada a casar com um homem de quem ela não gosta (Dube, 1891:7-8).

Neste caso, novamente, John Dube reconhece os “males que decorrem” do “costume” dos zulus, ao mesmo tempo em que busca a visão desses sujeitos sobre tal costume: “isto parece muito a venda de suas filhas, mas eles não consideram assim”. Embora Dube afirme que “nenhuma razão é dada quando eles são perguntados: por que é que não se pode conseguir uma esposa sem dar tanto gado?”, os zulus, da forma como são percebidos por ele, acabam apresentando pelo menos uma razão, aquela do “benefício mútuo”.

Longe de viverem em uma sociedade sem ordem, os zulus ditos não cristianizados e civilizados “têm leis” que os orientam.

O rei exerce grande poder. Ele nomeia os chefes em todo o território que governa. Os chefes recebem suas instruções e fazem o que ele lhes diz. O chefe nomeia o *izinduna*, que se supõe ter bom senso para decidir sobre todos os casos que possam surgir entre o povo. O rei decide sobre todos os casos em que uma pessoa é julgada e sua vida está em jogo. Você pode pensar que o pagão não tem leis pelas quais rege a sua conduta – que a ilegalidade prevalece. Digo-vos que eles têm leis. Se as pessoas pagãs revelarem-se mais cruéis do que aquelas que são civilizadas, é porque suas instruções são diferentes das dos homens civilizados. Os pagãos não perdem seu sentido por causa dessas lições que eles aprendem com seus pais. Eu tenho visto pessoas pagãs que têm bom senso e vivem uma vida mais consistente do que muitos nascidos e criados na civilização. A única maneira de fazer um homem nobre brotar de um pagão é fazer-lhe ver que essas lições que ele aprendeu quando jovem são falsas, e falar-lhe sobre a civilização cristã pura e, quando tal pessoa aceitar o seu conselho, ela será, finalmente, um homem (Dube, 1891:9-10).

Há, portanto, legalidade e leis que regem a conduta daqueles que não se orientariam por padrões considerados civilizados. Há uma organização social baseada em códigos legais bastante claros, estruturada em torno de certa hierarquia social e constituída por reis, chefes, subordinados e o povo. Dube parece sugerir que quaisquer atos, para que sejam adjetivados (a exemplo de um ato caracterizado como cruel), para que sejam compreendidos, deveriam ser contextualizados: “é porque suas instruções são diferentes” que os ditos pagãos não se comportariam tal qual os ditos civilizados. Neste caso, não seriam as condições raciais, biologicamente concebidas, que determinariam o destino de um indivíduo, mas seu acesso a determinados padrões e valores de cunho cultural e social. Dube, de diferentes modos, reconhece que, para os zulus não cristianizados, são verdadeiras e legítimas suas visões de mundo, cabendo, neste caso, convencê-los de que tais ensinamentos são “falsos” para que eles se tornem homens ocidentais civilizados e cristãos. Note-se que Dube não nega humanidade aos zulus não

cristianizados, mas compreende que o modelo da civilização cristã seria mais puro ou mais refinado.

O fato é que em *A talk* Dube frequentemente busca razões, muitas vezes pensadas a partir da perspectiva dos próprios zulus, para as práticas que os ocidentais poderiam considerar inferiores ou estranhas. Construindo certa África para um público externo específico, os norte-americanos, Dube se apresenta como um intérprete não somente dos zulus como também daqueles últimos. Convivendo desde a infância com homens e mulheres brancos do outro lado do Atlântico e do hemisfério, ele parece ter se tornado um exímio intérprete desses sujeitos, e um especialista em saber o que os norte-americanos poderiam ou gostariam de ouvir.

“Algumas pessoas que passaram pouco tempo em Natal ou Zululand”, argumenta Dube (1891:13), “parecem pensar que os zulus não gostam de cães ou gatos, porque eles sempre carregam bastões para bater em cães se estes latem para eles. É verdade que eles odeiam estes cães que latem para todos, e querem morder. Quem não odiaria? É uma coisa rara de ver um cão como animal de estimação de um zulu”. Mais uma vez, Dube busca os motivos para determinadas práticas costumeiras dos zulus, situando-as em seu contexto de produção, evidenciando a perspectiva dos próprios zulus sobre o mundo: “a razão dos zulus é que os cães e gatos são sujos. Eles usam cães para a caça e gatos para a captura de ratos – nada mais. Os cães são mantidos fora de casa durante a noite para observar as hienas, raposas e outros animais desse tipo”. Evidentemente, é possível que o destaque dado por Dube aos cães e gatos se relacione à importância desses animais para os norte-americanos e não necessariamente para os zulus.

“Um vislumbre dos zulus”

Os zulus, na perspectiva de Dube, constituiriam um povo disciplinado, organizado, um povo aguerrido marcado pela sagacidade e a capacidade de alcançar objetivos estabelecidos. Esta visão poderia ser observada, por exemplo, no modo como os meninos eram preparados para a vida masculina adulta.

Os zulus são um povo que gosta de guerra. Os meninos são treinados para usar lanças quando têm dez ou doze anos de idade. Eles levam o bulbo grande e macio de um lírio, que é encontrado em abundância ali, para uma ladeira, onde eles ficam em pé e alinhados. Quando eles estão todos prontos com suas varas afiadas, o menino que está mais em cima joga o bulbo e cada um atira quando o bulbo vai passando. Se o primeiro menino acertá-lo, ele mantém o seu lugar; se ele errar e o próximo acertá-lo, este leva o primeiro lugar. Certo tempo é fixado para realizar o jogo [...] e o vencedor [é premiado]. Através deste exercício eles se tornam muito habilidosos. Quando eles estão com cerca de quatorze anos de idade são autorizados a caçar, quando eles aprendem a usar suas habilidades

adquiridas no jogo. Todo esse treinamento é para dar aos jovens a condição que lhes permita alcançar o que desejam. De modo que se ocorrer uma guerra, eles vão saber como lutar e usar suas lanças de maneira apropriada. Quando eles estão com cerca de vinte anos, são reunidos para formar um grupo; a este bando é dado certo nome do QG do rei. Depois disso, eles são conhecidos como soldados, que não devem se casar sem o consentimento do rei (Dube, 1891:8-9).

Dube acaba contribuindo para a cristalização ao longo do tempo do *ethos* militar-guerreiro dos zulus, perspectiva esta que busca seu substrato histórico nas campanhas militares de Shaka no século XIX. Extrai-se do suposto caráter guerreiro dos zulus não a barbárie e a brutalidade, mas a racionalidade, a disciplina e a organização.

A racionalidade da vida social dos zulus também poderia ser observada no modo como organizavam suas moradias, feitas de madeira e junco, nas quais homens e animais não se misturavam: “dentro dessas casas você encontra, de um lado, um pequeno lugar feito para os porcos e bezerros, cabras ou galinhas; de outro lado, você verá um lugar preparado para as pessoas passarem a maior parte de seu tempo”.

Quando trata do gado zulu, Dube afirma que ele é “muito pequeno”, necessitando de “cerca de dezesseis bois para ocupar o espaço preenchido por quatro cavalos” e que “precisaria de cerca de três vacas zulus para produzir tanto como uma deste país [EUA]”. Se Dube tenta construir sua argumentação desde a perspectiva norte-americana, não deixa de procurar fazê-lo a partir de sua própria perspectiva: “as vacas americanas” seriam “realmente estranhas”, teria argumentado Dube depois de ter tentado ordenhar vacas dos EUA e de o leite não ter vindo, restando-lhe apenas os dedos cansados. Ao mesmo tempo, Dube parece mostrar para os norte-americanos que os zulus eram inteligentes, criativos e estratégicos para resolver problemas que pudessem impossibilitar o curso correto dos acontecimentos, como quando ludibriavam uma vaca para que esta continuasse a dar leite mesmo quando seu bezerro tivesse nascido morto ou viesse a morrer pouco depois.

Esta é a forma como se obtém leite de uma vaca cujo bezerro está morto. Eles levam o bezerro morto e o esfolam; depois de terem tirado a pele, fazem uma espécie de cavalo de madeira. Eles pegam a pele e cobrem essa estrutura de madeira. Depois de terem concluído a construção de um bezerro falso enchendo todo o interior com feno, eles o levam para perto da mãe. Um garoto pega este bezerro de madeira em seus braços e o coloca perto da vaca. Este garoto leva uma pequena tigela de água morna, para que ele possa lavar a vaca de tal forma que ela pense que o bezerro a está sugando; depois de o menino ter feito sua

parte do trabalho, ele leva o bezerro falso para perto da cabeça da vaca. A vaca vai começar a tratar este bezerro de madeira como se fosse vivo, embora depois de um tempo ela descubra que não há vida nele. Mas é tarde demais, pois ela se acostuma com esse hábito e começa a pensar que é o funcionamento geral das coisas. Tal é a maneira como os zulus obtêm sucesso na ordenha de uma vaca que perdeu seu filhote.

Dube parece preocupado em apresentar os zulus como um povo bem orientado e racionalmente centrado em suas ações. Quanto trata das relações dos zulus com elementos da natureza, essas relações são significativamente adaptadas para aquela visão dos zulus. Dube destaca algumas aves da África do Sul: a primeira delas é “um pequeno pássaro, chamado de guia do mel”; o pássaro teria esse nome porque “leva as pessoas para onde o mel está”, guiando-as até as colmeias; em compensação, aqueles que são guiados pelos pássaros devem deixar-lhes um pouco do mel; “esta é uma das aves mais maravilhosas que temos na África”, porque têm “este poder de orientar as pessoas” e também pela “sua bela cor”. Outro pássaro é o *isipungumagati* que, na perspectiva dos zulus, teria o poder de guiá-los até seu gado quando este se perdesse (Dube, 1891:13-14).

Uma outra ave lembrada por Dube é o *izinsingizingi*, que se alimentaria principalmente de cobras, com as quais tinha que lutar, em especial quando eram grandes. Embora pudesse sozinho matar uma cobra de pequeno porte, o *izinsingizingi* precisaria de seu bando para matar uma cobra de porte maior. Dube parece admirar essa ave pelo seu trabalho em equipe para vencer um adversário poderoso. “É interessante vê-los lutar contra uma cobra. Eles não têm qualquer dificuldade em matar uma cobra pequena, mas de vez em quando eles se encontram com as maiores”. Essa ave teria “um bico longo e asas muito fortes”, e as cobras seriam vencidas pelo trabalho em grupo dos *izinsingizingi* (Dube, 1891:14).

O lugar de Dube na História

Reescrevendo “a história de nossa família”, Dube acaba situando a si próprio no movimento da história: apresenta-se como neto de um “chefe zulu poderoso” que foi traído pelo rei zulu de seu tempo.

Meu avô foi um chefe zulu poderoso; tão poderoso que despertou o ciúme e o ódio do rei. Isso aconteceu porque meu avô era bondoso e justo para seus homens, enquanto o rei era muito cruel. Então aconteceu que muitas pessoas se reuniram para apoiar meu avô, e se ele tivesse assim desejado, poderia ter guiado seus homens e derrotado o rei, e tomado seu lugar. E o rei sabia disso; assim, ele disse para si mesmo: “A menos que eu faça alguma coisa, Dube e seus homens virão algum dia e me varrerão daqui, e Dube será rei”. Então, ele

pensou que realizaria pela traição o que não ousaria tentar pela força. É o costume de nosso povo em estado selvagem viver em kraals, que são cercados por uma cerca feita madeira e arbustos. O rei decidiu ter uma cerca construída por ele próprio, e pediu que meu avô contribuisse com alguns dos seus melhores homens no trabalho. Meu avô não suspeitava da traição, e enviou muitos dos seus melhores guerreiros. Quando chegaram diante do rei, ele ordenou-lhes que depusessem suas armas, e fossem até a floresta para procurar árvores e arbustos para a construção da cerca. Eles o fizeram. Em torno dessa madeira, o rei havia preparado uma emboscada com um grande número de seus homens e, quando o último dos homens de meu avô havia entrado na floresta, os homens do rei os atacaram e os mataram. Outros dos guerreiros do rei foram enviados para o kraal do meu avô e, na ausência de seus melhores soldados, conseguiram matá-lo e muitas de suas esposas e filhos (Dube, 1891:17).

Ao mesmo tempo em que reconhece a importância de sua linhagem zulu, Dube vincula a sua convicção no cristianismo, no seu autoaprimoramento educacional para ajudar no sentido da “civilização” de seu povo aos eventos da história dos zulus: membros de sua família conseguiram escapar da emboscada que lhes foi preparada, encontrando refúgio e recomeço na missão cristã americana.

Mas minha avó escapou com meu pai, então uma criança nos braços, e fugiu para Natal, onde o Rev. Sr. Lindley tinha acabado de iniciar seu trabalho entre os nativos. Lá, ela foi convertida, e a meu pai foi ensinado o cristianismo, e se tornou o primeiro sacerdote zulu nativo, fazendo grande bem entre o seu povo. Mas sua irmã, pelos costumes do país, pertencia ao irmão dela, então, ele usou tudo o que tinha para comprá-la para que ela não tivesse um casamento pagão. Seu objetivo principal era que ela também pudesse ter uma chance de se tornar uma cristã. Eu nasci em Natal, e fui educado nas escolas da missão. Então eu me tornei um cristão, e Deus colocou em meu coração me transformar em um professor do meu povo. Eu resolvi ir para a América para aperfeiçoar minha formação, para que eu pudesse realizar um melhor trabalho entre o meu povo. Eu aprendi um pouco de inglês nas escolas missionárias em Natal. Primeiro, eles ensinam em zulu e, depois, em inglês. Aqueles que me ouviram falar em inglês quando eu cheguei aqui pela primeira vez não podem acreditar agora como melhorei bastante no uso das palavras inglesas. Eu vim a este país e em Oberlin, em Ohio, frequentei a escola. Tendo me autossustentado por três anos na escola, eu apresentei minha palestra em vários lugares para obter meios para continuar a minha educação (Dube, 1891:17-8).

Para falar da importância de seu pai, Dube cita um breve artigo do Rev. S. C. Pixley, que conhecera seu pai, intitulado “dois notáveis zulus”, no qual trata de James Dube e Cetywayo, que foi rei dos zulus de 1872 a 1879, liderando-os durante a Guerra Anglo-Zulu em 1879. Estes seriam homens “cujos nomes não serão logo esquecidos”. “Ambos nasceram no paganismo, da mesma raça, quase ao mesmo tempo, no ‘Continente Negro’”. Ambos são apresentados como “de sangue real, descendentes de notáveis chefes na guerra, sem história escrita, mas cujos nomes são conhecidos em Zululândia”. Ambos seriam “bem dotados por natureza, de grande estatura, de aparência imponente” (Pixley, 1885 *apud* Dube, 1891:19).

Mas nos objetivos de vida, caráter e trabalho, “eles diferiam amplamente”. A mãe de James Dube, Dalida Dube, teria sido extremamente devota do cristianismo, e “ele cedo deu mostras de se tornar um verdadeiro cristão”. Ele teria feito “tanto progresso na obtenção de conhecimento, que logo foi empregado para ensinar na escola da estação missionária”. James Dube tornou-se pastor e assumiu o lugar de Pixley quando este deixou a África do Sul e retornou para os Estados Unidos. “Devotadamente ligado ao seu trabalho, sábio em conquistar almas para Cristo, sua morte foi lamentada por cristãos e pagãos, nativos e estrangeiros”. Cetywayo, por sua vez, “não morreu como James Dube, em casa, cercado por amigos queridos, mas no exílio, expulso de seu reino, sem ninguém para cuidar dele”. Cetywayo, que teria chegado ao “exercício do poder supremo” depois de participar do assassinato do próprio irmão, tinha como “maior ambição” “imitar e, se possível, superar, em atos de sangue, seu tio Chaka, o Nero da África do Sul”. “Cetywayo terminou seu breve reinado de 10 anos odiado pelo seu próprio povo, que desejava libertar-se da sua tirania”. “Enquanto a memória do Pastor Dube será abençoada e seu nome será lembrado de modo duradouro, o nome de Cetywayo, como o de seu tio a quem procurava imitar, será amaldiçoado” (Pixley, 1885 *apud* Dube, 1891:21).

John Dube, James Dube e Cetywayo são os três personagens cujas imagens ilustram *A talk upon my native land*. Em todas elas, os personagens estão vestidos formalmente, em padrões europeus. A primeira dessas ilustrações, no frontispício do livro, é uma fotografia de estúdio de um John Dube jovem. Na segunda, há um desenho de James Dube trabalhando em sua mesa. Na terceira, um desenho de Cetywayo kaMpande usando um terno ocidental e chapéu de abas largas, em nada lembrando um rei cruel e sanguinário, como apresentado no texto escrito.

De certo modo, Dube parece se apresentar como pertencente a uma linhagem nobre, e se coloca, ainda jovem, ao lado de grandes nomes da história do sul da África no final do século XIX.

“Civilização” e “progresso”

Faz-se mister tentar precisar o que John Dube, em seu *A talk upon my native land*, entendia exatamente por “civilização”. Embora o termo civilização tenha sentidos relativamente universais que são compartilhados por todos, talvez o mais relevante seja notar os diferentes modos com que Dube dele se apropria.

Após descrever como os zulus ordenhavam suas vacas e de observar como os norte-americanos ordenhavam as suas, Dube chega à conclusão de que o modo zulu de ordenha não seria útil para os norte-americanos, já que estes teriam desenvolvido um meio mais produtivo para tal. Segundo Dube (1891:12), “o povo em estado incivilizado não deseja coisas novas tanto quanto aqueles de terras civilizadas. Se eles desejassem, alguns deles poderiam descobrir um modo melhor de ordenhar suas vacas e o resultado seria que as vacas dariam mais leite”. “Quando eu voltar”, afirma Dube, “vou apresentar a forma americana de ordenhar, que me parece de longe a mais avançada. Eu sei que poderei me defrontar com a crítica, como acontece com todos os que tentam a reforma”. Civilização, neste caso, se identificaria com avanço técnico e, mais precisamente, com inovações que levassem a melhores resultados nas práticas de produção. “Antigamente, antes de a civilização ter sido introduzida entre os zulus, utilizava-se apenas a carne dos bois, mas agora eles são usados para puxar carros e na lavoura. Eles são usados para arar” (Dube, 1891:12).

Outro sentido de civilização apresentado por Dube é aquele identificado com “o trabalho da missão”, isto é, “a grande obra que o mundo civilizado está realizando para redimir esta terra incivilizada, para resgatá-la dos grilhões da ignorância e da superstição”. Relembra que os primeiros missionários americanos chegaram a Natal em 1834, mas, devido às guerras entre nativos e boers, eles não teriam sido capazes de continuar o seu trabalho. No ano seguinte, começaram a se dedicar aos zulus que tinham acabado de vir de Zululand devido ao “tratamento cruel do rei selvagem que então dominava”. O início teria sido “muito desanimador. Eles trabalharam 10 anos sem um único convertido”. “Mas a doutrina cristã foi finalmente recebida. Os primeiros convertidos foram ensinados a ler e a escrever. A pequena escola foi então formada pelos missionários, a partir da qual muitas boas escolas se originaram”. Aqueles que saíam das escolas “foram instruídos a ir e ensinar a seu povo essa nova religião”. Não teria sido “uma coisa fácil fazer isso”, “mas o povo que foi descobrindo o verdadeiro caminho e melhores condições de vida não poderia ser induzido a renunciar à sua nova religião”. “A luz continuava a aumentar; quanto mais as pessoas eram ensinadas, mais elas entendiam quão grande era a importância da civilização” para elas (Dube, 1891:26-27).

Os missionários americanos estabeleceram então a primeira escola de ensino médio, “na qual eles educavam aqueles homens jovens que seriam líderes en-

tre os seus semelhantes”. Aos que “provavam ser verdadeiros cristãos”, era dada “instrução teológica”, o que lhes permitia se tornarem “pregadores entre seu próprio povo”. As instituições escolares de Natal, sob gerenciamento da American Board, “são para homens e mulheres jovens”, preparados para trabalhar como professores, nos ofícios da imprensa, carpintaria, sapataria e como ferreiros. Estes ofícios, que são escolhidos pelos estudantes logo que entram na escola, “são de grande importância para seu estado civilizado”. Os estudantes trabalhavam em alguma dessas atividades por três horas, tornando-se capazes de pagar a maioria de suas despesas (Dube, 1891:27).

Aqueles que têm dinheiro para pagar suas despesas “são obrigados a trabalhar um certo tempo durante o dia, porque eles estão sendo preparados para serem líderes de seu povo”, função para a qual só poderão estar prontos “se compreenderem o que é o trabalho”. Seria preciso “ensinar-lhes que o trabalho é mais necessário do que qualquer outra coisa, porque os nativos em seu estado de ignorância não têm muitas ambições, e os poucos desejos que eles têm são facilmente supridos”. “Por isso, é importante ensinar-lhes a trabalhar, eles primeiramente mudarão aquele estado de preguiça antes de se tornarem líderes, o que é benéfico para o interesse comum e de sua raça”. “Quando as pessoas se tornam civilizadas, eles precisam de roupas e casas confortáveis que são boas para pessoas civilizadas”. Na escola, “aos jovens são ensinados costumes e outras coisas boas, que os fazem cidadãos civilizados e bons”. “Se estes forem bem ensinados, a sua luz deve atrair os outros” (Dube, 1891:28).

Em Dube, cristianização parece não se separar de desenvolvimento material. “Há muitas outras coisas que são úteis na civilização da África”, como as cidades e as estradas de ferro que os colonos ingleses fizeram, e que teriam significativa influência no convencimento de um zulu para a conversão, já que ele “também pode ser capaz de realizar tão grandiosa maravilha”. Além disso, “os primeiros carros que corriam por esta parte incivilizada foram uma fonte de grande espanto para eles. Eles diziam: ‘os homens brancos são capazes de fazer tudo, exceto levantar alguém dos mortos’” (Dube, 1891:28-29).

Alguns dos que se graduavam se tornavam professores.

Seria interessante para alguns de vocês ver uma garota da estação missionária, bem vestida, ensinando crianças semivestidas debaixo de uma árvore naquela terra africana ensolarada. Tudo isso é meio de trazer melhores resultados para a nossa raça e país. Você vê jovens cristãos servindo sob grandes árvores africanas, onde você nunca pensaria ser possível encontrar um homem civilizado [...] Digo-vos, amigos, este trabalho missionário do nosso tempo está fazendo mais para a evangelização do mundo do que qualquer outro que o mundo já viu. A África Negra está sendo aberta (Dube, 1891:29).

Dube apela para a “religião cristã”, entendida como “fortaleza da civilização”. Para ele, “todas as grandes nações estão reivindicando a África apenas por puro egoísmo, mas a igreja deve fazer a sua parte em proclamar ao povo a religião que professa” (Dube, 1891:30).

Diz Dube (1891:30-31) que as pessoas pensam ser um sacrifício maior ir para a África do que para outros lugares, “porque o clima da África não é bom para os brancos, embora os garimpeiros nunca se queixem disso”. Ora, “se Deus é capaz de levantar uma geração civilizada no nosso tempo, a África deverá ser preenchida com o conhecimento de Deus”.

Estamos ansiosos para o momento em que a África se torne um país abençoado: quando o comércio não seja limitado naqueles lagos esplêndidos; quando as águas do Congo, no seu esplendor majestoso, sejam cobertas com navios e comércio que devem torná-lo uma terra civilizada; quando aquele país rico seja unido à civilização e às influências cristãs, pois acredito que seja verdade que nenhuma nação pode ser bem civilizada a menos que a sua civilização esteja fundada em Deus.

Considerações finais

Certamente, *A talk* relaciona-se diretamente aos processos que marcaram profundamente os anos 1870-90 em África e no mundo. Esse foi um período de grande florescimento das tradições europeias inventadas, tradições de diferentes tipos: educacionais, eclesiásticas, militares, republicanas e monárquicas (Hobsbawn & Ranger, 1997). Haveria, como sugere Ranger (1997), ligações diretas e complexas entre esses dois processos. Determinadas tradições europeias (visando garantir relações de subordinação e dominação) teriam sido distribuídas pela África, conformando-se em neotradições, que adquiriram um caráter peculiar que as distinguiu de suas versões imperiais europeias e mesmo asiáticas. Diferentemente da Índia, por exemplo, muitas partes da África (a exemplo da África do Sul) tornaram-se áreas de povoamento colonial branco. Os colonizadores tiveram de se definir como os senhores de uma grande população africana. “Os colonizadores basearam-se nas tradições inventadas europeias, tanto para definir quanto para justificar sua posição, e também para fornecer modelos de subserviência nos quais foi às vezes possível incluir os africanos”.

Assim, em África, “todo o aparelho composto pelas tradições escolares, profissionais e regimentais veio a exercer um papel de comando e controle muito maior do que na própria Europa”. Há uma relação direta entre a história do pensamento europeu e a história da África moderna. Mas se as tradições inventadas importadas da Europa forneceriam aos brancos modelos de “comando”, ao mesmo tempo dariam a muitos africanos modelos “modernos” de comportamento,

muitas vezes usados para questionar a presença europeia em África (Ranger, 1997). De fato, nos escritos posteriores de Dube, se tornariam constantes as críticas às ações dos colonizadores, e também às diferentes formas de aliança com esses setores.

A intervenção de Dube em *A talk* indicaria a existência de múltiplas estratégias políticas, discursivas e simbólicas com as quais, na África do Sul, se tornaria possível fazer referência ao processo de colonização. Neste livro, num jogo inteligente, John Dube, que está atrelado à colonização do continente, portanto, a um movimento opressor, acaba fazendo desse evento – a colonização lida como civilização – uma forma privilegiada para chamar a atenção para as possíveis estratégias de sobrevivência desenvolvidas pelos negros no período de intensificação da colonização na África do Sul.

Deve-se considerar ainda que John Langalibale Dube tentou interpretar e mudar um mundo nos quais valores como igualdade e cidadania foram cotidianamente contestados, particularmente no que diz respeito à população africana negra. Talvez se deva reconhecer que em *A talk* o que dá inteligibilidade à nação, ao país ou ao povo zulu e sul-africano não é a opressão, mas as experiências e as perspectivas de liberdade e de acesso à cidadania. Dube, fundamentalmente, parece ter especulado, prospectado, descoberto e investigado a natureza tênue, provisória e múltipla da liberdade. Ele interpretou um mundo no qual o poder era desigualmente distribuído. E, de modo particular, fez de sua prosa um campo privilegiado para a projeção pública de suas ideias, propostas e lutas.

Notas:

1. Este artigo consiste sobretudo na adaptação de uma pesquisa mais ampla concluída em nível de doutorado no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (Barros, 2012).
2. Trata-se da American Board Mission, fundada em 1835 e que, em Natal, seria chamada de American Zulu Mission. Na prática, consistia numa estação missionária cristã estabelecida desde meados do século XIX na Zululand e que começou seu trabalho com a fundação de uma espécie de “escola-família”, que reunia adultos e crianças vizinhos do posto missionário.
3. Sobre as missões cristãs e sua relação com sociedades da África Austral, ver, particularmente, Myra Dinnerstein (1976) e Jean e John Comaroff (1992).
4. Em 1901, Dube adquiriu 200 acres de terra no distrito de Inanda, em Natal, onde em poucos anos construiria sua escola, que também funcionava como igreja, o Instituto Ohlange, atendendo inicialmente a cerca de 200 alunos. Ao mesmo tempo, ele fundou o primeiro jornal zulu-inglês, *Ilanga lase Natal (O Sol de Natal)*, que parece tê-lo ajudado a estabelecer sua reputação política. Nos anos 1900-10, Dube participou ativamente das

discussões políticas da primeira metade do século XX, quando acabaram sendo instituídas as principais leis que, unificadas, dariam forma legal ao *apartheid*, em 1948. Em 1912, John Dube foi convidado para se tornar o primeiro presidente do South African Native Congress que, posteriormente, se definiria como African Native Congress, ao qual, ao longo do século XX, a maioria dos principais líderes sul-africanos estaria vinculada, como Nelson Mandela. Se *A familiar talk upon my native land and other things found there* consiste na principal obra da juventude de Dube, *Insila ka Shaka*, traduzida postumamente para o inglês como *Jeje, the bodyservant of King Shaka*, publicada em 1930, é a sua obra da maturidade. *Insila* apresenta uma imagem da sociedade africana na qual as pessoas podem viver em paz com seus sábios governantes.

5. Como provocaria Robert Young (2002:111), “o relativismo aparentemente menos eurocêntrico e o reconhecimento da diferença humana engendraram uma teoria e uma prática da desigualdade humana”, já que, aceitando-se a diferença, pode-se promover também a desigualdade (tratamentos desiguais para os diferentes), como seria o caso de Gobineau. Analisando discursos que construíram o “sujeito africano”, Achille Mbembe (2001) nota que em nenhum momento aquele sujeito teria podido adquirir integralmente sua própria subjetividade, isto é, tornar-se consciente de si mesmo. Isso não teria sido possível porque desde cedo tal tentativa esbarrou em duas formas de historicismo: o “economicismo” (que se apresenta como corrente democrática e progressista, na qual “a manipulação da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação serve como o único critério para determinar a legitimidade do discurso ‘africano’ autêntico”) e a metafísica da diferença (que enfatiza a “condição nativa” e “promove a ideia de uma única identidade africana, cuja base é o pertencimento à raça negra”). Ora, ambos os discursos se desenvolveram segundo um paradigma racista, são “discursos de inversão” que “retiram suas categorias principais dos mitos a que afirmam se opor”, reproduzindo, assim, “suas dicotomias (a diferença racial entre negro e branco; a confrontação cultural entre povos civilizados e selvagens; a oposição religiosa entre cristãos e pagãos; a convicção de que raça existe e está na base da moralidade e da nacionalidade)”. Diante disso, “à obsessão com a singularidade e a diferença”, Mbembe propõe que “devemos opor a temática da igualdade”.

6. Shaka geralmente aniquilava as elites dirigentes dos povos conquistados, e incorporava os impérios vencidos em guerra que quase sempre passavam a fazer parte da nação zulu. Desde o tempo em que era apenas chefe do Estado zulu, vassalo de Dingiswayo, Shaka já havia começado a reorganizar seu exército segundo um processo de racionalização das instituições sociais para fins militares. Ele teria revolucionado as próprias técnicas militares da época, mantendo “em alerta um exército permanente de regimentos constituídos de homens de menos de quarenta anos”, acantonando tais regimentos em casernas onde permaneciam a cargo do Estado. Até que fossem liberados de suas obrigações militares, os homens eram sujeitados ao celibato. “O treinamento dos soldados tornava os guerreiros endurecidos e impiedosos com o inimigo”. Ver Ngcongco (2010), especialmente páginas 121 e 122.

7. Segundo o arquiteto Günter Weimer (2008), uma das características mais específicas da arquitetura de diferentes povos africanos é o assentamento familiar em forma de *kraal* (termo inglês) / *umunti* (termo zulu). Não há uma palavra que traduza este conceito para o português. Um *kraal* é constituído por um terreno cercado que contém as

diversas “cubatas”, locais de trabalho, a horta, as árvores frutíferas e de sombra, espaços cerimoniais, cercados de animais etc. Por “cubata” deve ser entendida uma construção que abriga uma só atividade, como uma cozinha, um dormitório, uma sala de trabalho, um celeiro, um sanitário. Como cada “cubata” abrigava apenas uma função, um *kraal* era formado por diversas construções. As principais características de um *kraal* são: a) cerca externa delimitando o terreno; b) existência de diversas “cubatas”; c) existência de uma única entrada; d) a construção principal é do “chefe”; e) uma significativa variedade de atividades exercidas ao ar livre; f) existência de locais de plantações e de árvores (frutíferas ou de sombra) e, por vezes, g) a existência de curral para animais.

Referências bibliográficas

- APPIAH, K.A. 1997. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BARROS, A.E.A. 2012. *As faces de John Dube. Memória, História e Nação na África do Sul*. Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- BOËTSCH, G. & SAVARESE, E. 1999. “Le corps de l’africaine: erotisation e invention”. *Cahiers d’Études Africaines*, 153:123-144.
- CARTON, B.; LABAND, J. & SITHOE, J. (eds.). 2009. *Zulu identities: being Zulu, past and present*. Scottsville: University KwaZulu-Natal Press.
- COMAROFF, J. & COMAROFF, J. L. 1992. “Home-Made Hegemony: Modernity, Domesticity and Colonialism in South Africa”. In: K.T. Hansen (ed.). *African Encounters with Domesticity*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- CRITTENDEN, W. B. 1891. “Letter...”. In: J. L. Dube. *A familiar talk upon my native land and some things found there* [s. e.].
- DEVÉS-VALDÉS, E. 2008. *O Pensamento Africano Sul-Saariano. Conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um Esquema)*. São Paulo: Clacso-Educam. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/valdes/>>. Acesso em: 10/09/2009.
- De JONGE, K. 1991. *África do Sul: apartheid e resistência*. São Paulo: Cortez.
- DINNERSTEIN, M. 1976. “The American Zulu Mission in the Nineteenth Century: Clash over Customs”. *Church History*, 45 (2):235-246.
- DUBE, J.L. 1891. *A familiar talk upon my native land and some things found there* [s.e.].
_____. 1951. *Jeqe, the Body-servant of King Shaka (Insila ka Tshaka)*. Alice, Eastern Cape: The Lovedale Press.
- FOSTER, F. H. 1891. “Letter...”. In: J. L. Dube. *A familiar talk upon my native land and some things found there* [s. e.].
- GILROY, P. 2001. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34.
- HALL, S. 2003. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG/ Unesco.
- HUGHES, H. 2011. *First President. A life of John L. Dube, founding president of the ANC*. Johannesburg: Jacana.

- KEITA, C. 2004. *Oberlin-Inanda: The life and time of John L. Dube*. Documentário.
- KUMALO, R. (ed.). 2012. *Pastor and Politician. Essays on the Legacy of J. L. Dube, the First President of the African National Congress*. Cluster Publication. No prelo.
- MARABLE, M. 1976. *African Nationalist. The Life of John Langalibalele Dube*. PhD Dissertation, University of Maryland,.
- MARKS, S. 2002. “The ambiguities of dependence: John L. Dube of Natal”. In: P. M. Martin. *Leisure And Society In Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MBEMBE, A. 2001. “As formas africanas de autoinscrição”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23 (1):171-209.
- MUDIMBE, V.Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1994. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- NGCONGCO, L.D. 2010. “O Mfecane e a emergência de novos Estados africanos”. In: J. F. Ade Ajayi. *História geral da África*. Vol. VI: *África do século XIX à década de 1880*. Ed. rev. e amp. Brasília: Unesco.
- OLIVA, A.R. 2004. “A história da África em perspectiva”. *Revista Múltipla*, 9 (16):9-40.
- RANGER, T. 1997. “A invenção da tradição na África Colonial”. In: E. Hobsbawm & T. Ranger. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra.
- ROOD, D. “Letter...”. 1891. In: J.L. Dube. *A familiar talk upon my native land and some things found there* [s. e.].
- SANSONE, L. 2002. “Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX”. *Afro-Ásia*, 27:249-269.
- _____. 2006/2010. Identidades étnicas, circulação das ideias e globalização. A construção transatlântica das noções de etnia, raça e anti-racismo. Disciplina lecionada no semestre letivo 2006/1 e no semestre letivo 2010/1 no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia.
- STONE, J. 2008. *Retrato em preto e branco: a história verídica de uma família dividida por problemas raciais*. São Paulo: Ed. Landscape.
- TABATA, I.B. 1948. On the Organisations of the African People. From I.B. Tabata to Nelson Mandela, June, 1948. Disponível em: <http://www.sahistory.org.za/article/protest-challenge-documentary-history-african-politics-south-africa-1882-1964-part-two-53>. Acesso em: 10/02/2012.

THOMPSON, E. P. 2001. “Folclore, antropologia e História social”. In: A.L. Negro & S. Silva (orgs.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp.

_____. 1998. *Costumes em Comum*. São Paulo: Cia. das Letras.

THOMPSON, L. & WILSON, M.H. (eds.). 1982. *A history of South Africa to 1870*. Cape Town: Westview Press.

ZAMPARONI, V.D. 1998. *Entre Narros & Mulungos. Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c.1890-c.1940*. Tese de Doutorado em História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

WEIMER, G. 2008. “Inter-relações arquitetônicas. Brasil-África”. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul – Artigos. Disponível em: http://www.ihgrgs.org.br/artigos/Gunter_Brasil_Africa.htm. Acesso em: 13/04/2012.

YOUNG, R.J. 2002. *Desejo colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva.

Travessias africanas: Michel Leiris e o início das pesquisas africanistas em França*

Antonio Motta

É lugar-comum afirmar que os estudos africanos ocupam um lugar central na história da antropologia. Mas quando se fala da emergência desse campo de pesquisa em África, logo chama a atenção a preponderância dos antropólogos anglo-saxônicos e, em menor proporção, os franceses, embora ambos estivessem associados àquilo que se convencionou denominar de “empire building”.¹

Não é sem razão que se pode constatar em termos numéricos a forte presença dos britânicos no continente africano. Desnecessário repertoriar caso por caso. Basta lembrar o trabalho pioneiro de Charles Seligman no Sudão, entre 1909 a 1922, e em particular sua “ethnographic survey” entre os shilluks, dinkas, nueres, baris; o trabalho de Isaac Schapera, aluno de Radcliffe-Brown, na África do Sul, em 1929; e Frederik Nadel, aluno de Malinowski, e sua pesquisa entre os nupes da Nigéria, em 1933.

Mas certamente as contribuições que projetariam o campo de estudos africanos fora da Grã-Bretanha viriam, sem dúvida, do empenho de Radcliffe-Brown e de seu sucessor em Oxford, Evans-Pritchard. Como é sabido, o desígnio comum a ambos era o de fixar e dar maior rigor ao conceito de estrutura social e função, o que, de certo modo, influenciou boa parte de jovens pesquisadores vinculados a centros importantes, onde também floresceram o gosto pela pesquisa em África. Em Cambridge, por exemplo, isso se intensificaria ainda mais depois da Segunda Guerra Mundial, com a chegada de Fortes, Nadel, Gluckman. Já na London School of Economics, por volta de 1920-40, os seus quadros de alunos tornar-se-iam referências obrigatórias no campo da pesquisa em África, muitos deles fixando-se posteriormente em Oxford, Cambridge e na School of Oriental and African Studies.

Embora desproporcional em termos numéricos, os estudos africanos na França não deixaram, contudo, de assumir um lugar igualmente significativo

na história da antropologia. Todavia, ao contrário de seus vizinhos do Canal da Mancha, até o final do primeiro decênio do século XX – como testemunhou à época Marcel Mauss – nenhuma iniciativa de missão etnográfica acadêmica havia sido realizada fora do território francês. Ao lamentar o desleixo de seus compatriotas pelo trabalho de campo, Mauss lembrava que as colônias francesas ultramarinas eram visitadas frequentemente por expedições etnográficas estrangeiras, sobretudo inglesas, enquanto do lado francês tudo estava por fazer.²

Por outro lado, convém ressaltar que algumas investigações em território africano já haviam sido realizadas com apoio do governo francês, contudo, sem objetivos acadêmicos, como reivindicava Mauss. Entre os trabalhos encomendados, algumas missões especiais envolvendo administradores coloniais, missionários, médicos etc. Grande parte do material recolhido nessas empreitadas, notadamente sob a forma de relatos, subsidiariam algumas das pesquisas realizadas no Institut Ethnographique International de Paris (IEIP), criado em 1910; no Institut Français d'Anthropologie (IFA), em 1911, e na Société d'Ethnographie, em 1913. Ainda no contexto da administração colonial francesa, são relevantes as pesquisas pioneiras de Maurice Delafosse, realizadas na África ocidental. Professor de reconhecida erudição, Delafosse contribuiu para os estudos em história, etnologia, geografia e linguística africanas, realizando docência na École des Langues Orientales e na École Coloniale. Antes de sua morte, em 1926, já havia se tornado uma das principais referências francesas nos estudos africanistas, atuando ainda como membro da comissão de Affaires Indigènes do Ministério das Colônias, em 1913.³

Diferentemente das trajetórias de pesquisas acadêmicas que vingaram na Inglaterra e nos Estados Unidos, atraídos desde cedo pelo exotismo *in situ* de outros povos, Durkheim e Mauss – paladinos da École Française de Sociologie – cada um a seu modo, conservaram-se à margem da pesquisa de campo em contexto exótico. O fato é que, em razão do vigor e da ambição teórica, a escola francesa de sociologia retardou a constituição do campo da etnologia francesa enquanto área disciplinar autônoma no quadro acadêmico. No caso de Mauss, embora nunca tivesse se afastado de sua poltrona, foi mais sensível do que o seu tio, pois foi capaz de dar a volta ao mundo e desvendar os mais variados arquivos culturais a partir do interior de seu próprio gabinete – particularidade já observada por Louis Dumont, um de seus alunos, da segunda geração na Sorbonne.⁴

Mesmo fascinado pelo universo especulativo, Mauss não deixou de ser crítico com o descaso etnográfico acadêmico e, por isso, não abdicou de dados empíricos que lhes serviram de base para a reflexão – o que efetivamente não se pode dizer de Durkheim, considerado membro de uma linhagem de pensadores abstratos,

com nítida formação filosófica, como foi também Lévy-Bruhl. Utilizando-se de dados etnográficos, o sobrinho de Durkheim construiu e organizou os quadros teóricos e as primeiras grandes sínteses da etnologia francesa acadêmica, delineando orientações segundo as quais as primeiras gerações de etnólogos puderam embasar os resultados de suas pesquisas.

A preocupação de Mauss com a institucionalização das pesquisas etnográficas no campo acadêmico francês, de certa maneira, resultaria na criação, em 1925, do Institut d'Ethnologie de Paris, sendo possível concretizá-lo graças aos interesses políticos da época, ainda voltados para a administração e o controle de populações colonizadas, como bem sugere outro colaborador do instituto, Lévy-Bruhl, em artigo dedicado à história de sua fundação.⁵ Todavia, foi especialmente a partir dos esforços conjuntos de Marcel Mauss e de Paul Rivet, arqueólogo do instituto, que as primeiras gerações de etnólogos franceses puderam realizar pesquisas etnográficas sistemáticas e de cunho científico fora do território francês. Assim, durante muito tempo, a primeira geração, conhecida como alunos de Mauss, nutriu-se do arcabouço teórico de seus conhecimentos, a exemplo de Marcel Griaule, Michel Leiris, Denise Paulme, Germaine Dieterlen, André Schaeffner, George Devereux, Alfred Métraux, entre outros. Mas nenhum deles chegou realmente a contribuir com uma abordagem teórica capaz de superar o projeto de seu principal mestre e mentor. Neste sentido, a antropologia francesa continuava identificada com uma atividade em grande parte especulativa, em que a ausência de um método etnográfico e um certo descaso pelo empírico constituíam uma de suas principais particularidades.

Uma simples prova de tudo isso é que o único manual de etnografia publicado em língua francesa foi escrito não a partir do resultado de experiência vivenciada em campo, mas dos ensinamentos de M. Mauss em sala de aula, transcritos e compilados por Denise Paulme e Michel Leiris, posteriormente reunidos em livro e vindos a lume em 1947, pela Editora Payot (Mauss, 1967). Somente em 1957 é que apareceria uma publicação póstuma de Griaule, isto é, o *Méthode d'ethnographie*, resultado de seus cursos na Sorbonne, ministrados a partir de 1943, já que não se pode considerar como exemplo ilustrativo o inventivo *journal intime* de Michel Leiris, ou seja, sua *Afrique Fântome*, publicado em 1934.

A partir dessa ordem de considerações, pode-se entender melhor a que ponto a influência dos fundadores da escola francesa de sociologia foi determinante para a constituição do campo da antropologia naquele país e, por extensão, dos estudos africanos, pelo menos até a Segunda Grande Guerra. Apenas nos anos subsequentes é que iria se produzir uma grande renovação no quadro das ideias antropológicas na França, com significativa repercussão internacional, o que

crystalizaria ainda mais a afinidade ou a tradição filosófica da antropologia francesa como intelectualista, especialmente com a emergência do estruturalismo de Lévi-Strauss nos anos de 1950-60.⁶

Não há dúvida de que as querelas a respeito dos pais fundadores do trabalho de campo, realizado fora do território francês, bem como do pioneirismo de suas áreas culturais (seja africanismo ou americanismo) restam hoje apenas como dado histórico e subsidiário, mas que ajuda a compreender as diferentes dinâmicas que conheceu a história desta disciplina.⁷ Por outro lado, não se pode ignorar que o campo da antropologia, por natureza, é fragmentário, não apenas em razão de suas orientações e especializações geográficas e culturais, mas também devido às opções adotadas pelos pesquisadores, sobretudo em função de suas filiações e orientações teóricas diversificadas.⁸

Em todo caso, um evento parece incontestável na história dos estudos africanos na França: a Missão Dakar-Djibouti foi a primeira tentativa de pesquisa etnográfica acadêmica, sistemática, apoiada e financiada pelo governo, levada a cabo por jovens antropólogos, alunos de Mauss, em continente africano.⁹ Portanto, tudo teve início no dia 31 de março de 1931, quando, enfim, o Parlamento francês resolveu sancionar uma Lei especial autorizando a referida Missão, cujo objetivo, além de lançar a médio prazo um programa de pesquisas etnográficas, previa igualmente a constituição de um acervo de artefatos etnográficos para o Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878), inicialmente sediado no Palais du Trocadéro, logo depois reformado e transformado no Palais de Chaillot. Nesse mesmo prédio seria reinstalado o novo museu, o Musée de l'Homme, inaugurado em junho de 1938, centro propulsor da pesquisa etnográfica da época, sob a subdireção de Georges Henri Rivière, um dos principais incentivadores da Missão.¹⁰ Atualmente, o acervo do Musée de l'Homme encontra-se em outro museu, conhecido como Musée du quai Branly, inaugurado em 2000, com uma nova proposta expográfica e também com uma nova concepção de pesquisa etnográfica.

Tomando como foco o protagonismo de Michel Leiris na Missão Dakar-Djibuti, bem como o processo de escrita do seu diário de campo e, posteriormente, a publicação com o título de *Afrique Fântome*, este ensaio se propõe a refletir sobre a emergência dos estudos africanos em França, destacando suas particularidades e sensibilidades teóricas que marcaram a primeira geração de etnólogos, alunos de Mauss, notadamente Leiris.

A sombra da aventura

4 de julho de 1931:

A vida que levamos aqui é, no fundo, bastante monótona, comparável à de gente de circo, que se desloca o tempo inteiro, mas para representar sempre o mesmo espetáculo. Tenho uma grande dificuldade em adquirir hábitos disciplinares e não consigo me resignar a eliminar esta equação:
viajar = flunar (Leiris, 1996:138).

Chefiada por Marcel Griaule, a Missão Etnográfica e Linguística Dakar-Djibouti partiu de Bordéus no dia 19 de maio de 1931. Depois de percorrer uma dezena de países africanos, a expedição retornou à França no dia 16 de fevereiro de 1933.¹¹ Um de seus principais colaboradores era o jovem Michel Leiris, a quem se atribuíram as funções de secretário-arquivista da Missão e também pesquisador.

A Missão, que também contava com a participação de André Schaeffner, Deborah Lifchitz (a única mulher que dela fez parte) e de outros pesquisadores, havia sido programada para realizar de forma combinada pesquisas extensivas e intensivas, percorrendo, assim, durante dois anos, um itinerário de mais de 20 mil quilômetros: do Senegal até a região da então Somália francesa, com pesquisas intensivas no Mali, ao norte de Camarões e na região etíope de Godjan.¹² Os objetivos da Missão eram precisos: privilegiaria a coleta e a conservação de objetos etnográficos que integrariam o acervo das coleções africanas do Museu de Etnografia do Trocadéro, então sob a direção de George Henri Rivière, que apoiou desde o início a referida Missão. Com efeito, os objetos recolhidos pela Missão deveriam servir como testemunhos ou arquivos importantes que pudessem traduzir a diversidade e a riqueza de culturas materiais contempladas por ela e pelo futuro acervo do Museu de Etnografia.¹³

Além disso, o programa de pesquisa previa também que a coleta de objetos não deveria ser orientada apenas pelo seu valor estético atribuído aos objetos, mas sobretudo pelo valor de uso, a qualidade das técnicas de fabricação, das formas, de suas representações, processos e dinâmicas de transmissões, devendo ser rigorosamente identificados, classificados, indexados, sem se perder de vista o atributo de sua funcionalidade no contexto de origem. Daí a vigilância protocolar da observação etnográfica proposta por Mauss, orientada por métodos da observação intensiva.¹⁴

Visto desta perspectiva, o objeto etnográfico deveria ser “desierarquisado”, isto é, considerado não apenas a partir da raridade ou da beleza que eventualmente o artefato pudesse possuir e comunicar ao pesquisador, mas, antes de

tudo, apreciado em função da sua representatividade e importância enquanto expressão ou testemunho de uma determinada cultura.¹⁵

Embora não se possa desvincular a Missão de uma ética utilitária e colonialista, foi graças a ela que a pesquisa etnográfica na França pôde finalmente se profissionalizar e adquirir um verdadeiro *status* científico. Isto na medida em que os seus membros, ao retornarem, puderam transformar efetivamente a experiência de campo em uma reflexão teórica e sistemática no quadro universitário da época. Por exemplo, Michel Leiris, em 1933, acompanharia regularmente os cursos de Marcel Mauss, tanto os ministrados na École Pratique des Hautes Études, quanto aqueles oferecidos no Institut d'Ethnologie. Em 1935, Leiris também seguiria com constância o seminário de Maurice Leenhardt na École Pratique, a quem sucederia Marcel Mauss na titularidade de etnologia nesta instituição após sua aposentadoria, em 1941.¹⁶ Em 1937, Leiris obtém no instituto o certificado de etnologia (opção: “linguística e África Negra”) e, em 1938, apresenta na École Pratique des Hautes Études a monografia *La Langue Secrète des Dogons de Sanga*, para a obtenção de diploma na seção das ciências religiosas.

É oportuno lembrar que desde janeiro de 1925 já funcionava na Sorbonne o Instituto de Etnologia, tendo à frente o sociólogo Marcel Mauss, o filósofo Lévy-Bruhl e o arqueólogo e antropólogo físico Paul Rivet. Depois da Missão, em 1933, o jovem Michel Leiris continuou seguindo regularmente os cursos de Mauss, juntando-se desta vez a outros colegas, que se tornariam conhecidos como *les élèves* de Mauss, entre os quais se encontravam Denise Paulme, André Schaeffner, George Devereux e Alfred Metraux.¹⁷

A partir de 1935, ainda sob a tutela de Griaule, seriam empreendidas outras missões, uma delas conhecida pelo toponímico Saara-Sudão, contando desta vez com a participação da então jovem Denise Paulme que, posteriormente, com outros colegas, viria a se empenhar na ampliação institucional das pesquisas etnográficas africanas na França, notadamente através da Fundação do Centro de Estudos Africanos, subsidiado pela École Pratique des Hautes Études (VIe section), e na criação em 1960 dos *Cahiers d'Études Africaines*. Outras missões seriam empreendidas em 1936-1937, 1938-1939 e 1946-1947, das quais participariam, em momentos diferentes, S. De Ganay, D. Lifchitz, G. Dieterlen, Jean-Paul Lebeuf e Geneviève Calame-Griaule.¹⁸

Talvez, mais importante do que os objetos coletados ou pilhados pela primeira Missão, sem dúvida, foi a experiência de campo vivenciada tanto por Griaule quanto por Leiris. O primeiro transformaria o contato inicial realizado com os Dogon, no Sudão francês, atualmente Mali, em sucessivos retornos ao campo, e que resultou, ao longo dos anos, em monografias sobre diferentes aspectos do sistema simbólico Dogon: ritos, crenças, mitos, representações religiosas e metafísicas daquele povo.¹⁹ Seduzido desde cedo por poder e prestígio,

Griaule tornou-se chefe de escola e titular, em 1943, da primeira cátedra de etnologia geral na Sorbonne.

Quanto a Leiris, sua produção intelectual é de difícil classificação, pois excede o simples âmbito da antropologia e da etnologia.²⁰ A maior prova disso talvez seja o seu testemunho pessoal consignado nas páginas de *L'Afrique Fantôme*, que veio a lume em 1934, exatamente um ano após o seu retorno da Missão.²¹ Trata-se de um livro difícil de rotular. Para alguns, livro de juventude e, provavelmente, pelo gênero diário, o menos representativo do seu estilo e da sua carreira. Para outros, uma espécie de romance de formação (*bildung*) do etnólogo, ou a autobiografia²² já embrionária e desenvolvida com maior apuro literário em *Lage d'Homme*, publicado em 1935, inspirado na melhor tradição das *Confissões* de Rousseau – aliás, leitura bastante apreciada por Leiris e motivo de citação de um trecho no curto *Avant-propos* da primeira edição do *L'Afrique Fantôme*, mais tarde transformado em epígrafe no Prefácio da edição de 1950. Finalmente, há os que concordam que *A África Fantasma* não passa de um *road books* ou *carnet de route*. Talvez, um relato iniciático, que se mescla à crítica histórica da antropologia, o que não deixa também de ser testemunho significativo para a compreensão da história da pesquisa etnográfica francesa.²³

Para Michel Leiris, no entanto, o seu livro nada mais é do que um simples diário íntimo, cuja ambição maior era retratar a cotidianidade de uma viagem, liberta das suas formas mais convencionais, permitindo que o próprio narrador se deixasse entregar às surpresas do acaso, aberto a todas as liberdades possíveis: pensamentos, sonhos, fantasias eróticas, ficções, acontecimentos importantes ou insignificantes, convertendo-se em verdadeiro exercício interlocutório travado entre ele próprio e alteridades possíveis. A sua *África Fantasma* pode também ser lida como a evocação de um desejo inicial de evasão, seguida por desilusões e absoluta solidão no continente africano. A nua experiência da viagem, revelada por uma certa frustração, vem à tona em várias passagens do diário:

4 de abril de 1932:

Este diário não é uma história da Missão Dacar-Djibuti, nem o que se convencionou chamar “relato de viagem”. Não sou qualificado para dar um apanhado geral dessa expedição científica e oficial. [...] Eu poderia editar um livro que fosse um romance de aventuras bastante monótono (não estamos mais na época de Livingstone, dos Stanley e não tenho ânimo de embelezá-lo), ou um ensaio mais ou menos brilhante de divulgação etnográfica (deixo essa tabela aos profissionais de ensino, domínio que nunca foi exatamente o meu). Prefiro publicar essas notas. Apesar de nelas encontrarmos o plano da viagem, os ecos do trabalho que fizemos, as nossas tribulações mais marcantes, elas não cons-

tituem nada além de uma crônica pessoal, um diário íntimo que poderia muito bem ter sido redigido em Paris, mas ocorre ter sido escrito durante um passeio pela África (1996:394-395).

5 de abril de 1932:

Entediado, procuro me distrair escrevendo esse diário, que se torna meu principal passatempo. É quase como se eu tivesse tido a nítida ideia da viagem para redigi-lo... (1996:402).

Em momentos distintos da Missão etnográfica, parte dos manuscritos do diário, ainda em cópias carbonadas, seria enviada pelo autor à sua esposa Zette, em Paris – Zette (Louise Godon) foi sua interlocutora constante e principal incentivadora da publicação do diário. É para ela que Leiris fantasmaliza sua experiência, como objeto ausente do desejo, o que posteriormente será transferido para Emawayish.

18 de dezembro de 1931:

Estar longe de uma mulher e viver na ausência, que está dissolvida e quase apagada, que não mais existe na qualidade de corpo separado, mas se transformou no espaço, na fantasmagórica carcaça por meio da qual nos deslocamos (1996:298).

Em 1933, o próprio Leiris se encarregaria de enviar o material à editora Gallimard, com o título despretensioso e pouco sedutor *De Dakar à Djibout* (1931-1933). Por insistência de André Malraux, que havia tomado conhecimento do referido diário ainda em fase de elaboração, e quem também decide publicá-lo, Leiris acabou se convencendo da necessidade de achar um outro nome mais atraente e de impacto para a comercialização do livro, que ficou conhecido pelo nome de *L'Afrique Fantôme*, aludindo à própria experiência fantasmática vivenciada num continente que em nada mais correspondia às suas fantasias nem aos sonhos que o motivaram a empreender tal viagem.

A aparição do diário, em 1934, causaria pouca repercussão no meio acadêmico – a maioria da qual negativa, como foi o caso de Marcel Griaule, com quem Leiris fora forçado a romper a velha amizade. A forma e o conteúdo, inovadores para a época, de uma narrativa que buscava indagar e desnudar a própria essência do trabalho do etnógrafo em campo não só desagradaria a Griaule, que reagiu de forma temperamental a determinadas passagens em que Leiris põe em xeque os próprios métodos utilizados pela Missão, pois imagina que Leiris pudesse

transformar tal experiência em relato científico destinado ao público acadêmico. Ainda maior foi decepção de Leiris com a desaprovação de Marcel Mauss.²⁴ As críticas de seu mestre foram, certamente, as que mais o tocaram, como ele próprio revela em diário póstumo, datado de 3 de abril de 1936, publicado pela Gallimard em 1992:

[...] Mauss afirma que eu sou um “literato”, que “eu não sou sério”; declara ainda que este livro foi bastante prejudicial aos etnógrafos diante dos coloniais.²⁵

Embora fosse sensível à intenção literária do autor do diário, Mauss punha em dúvida o principal objetivo de Leiris na Missão, isto é, a seriedade científica de suas observações etnográficas, criticando o fato de ter exposto os etnógrafos da Missão *vis-à-vis* os nativos, o que poderia desacreditar futuros trabalhos etnográficos patrocinados pelo governo francês. Mesmo ressentido por não ter correspondido às expectativas tal como desejara, salvo às da sua *entourage* mais próxima (Denise Paulme, André Schaeffner e Deborah Lifchitz), Michel Leiris se recompensava na medida em que não havia cedido à tentação de omitir detalhes reputados por seus colegas como indesejáveis, revelando desde já uma posição independente na antropologia da época. Anos mais tarde, em plena vigência do governo de Vichy, em 1941, chegou a assumir uma posição declaradamente “antipétainiste”, fato que concorreu para que o seu livro fosse censurado e retirado de circulação, conforme decreto ministerial.²⁶

Com o recuo do tempo é possível entender melhor as causas da má reputação do livro *A África Fantasma* no contexto acadêmico da época. No momento em que a pesquisa de campo começava a se afirmar e a se institucionalizar na antropologia francesa, a exposição pública de qualquer diário de campo, além de inoportuna, em nenhuma hipótese seria vista com bons olhos, presumindo-se que uma das principais funções de um diário seja a de conter essencialmente impressões e informações confidenciais do pesquisador à espera de sistematização e interpretação futuras dos dados recolhidos em campo. Em geral, esse gênero literário, quando publicado, deveria sempre suceder à monografia de base, conferindo-lhe credibilidade necessária por meio de prova científica da pesquisa – jamais pensada como o seu inverso, ou seja, antecedendo um trabalho monográfico que estivesse ainda por vir, como foi o caso de Leiris.

No entanto, muitos são os casos em que as publicações dos diários de campo dos antropólogos são esperadas com grande curiosidade e interesse, seja sucedendo as suas principais monografias, como aconteceu com Lévi-Strauss, seja através de publicações póstumas, como o diário de Malinowski. Este último exemplo talvez venha a ser o mais famoso na história da antropologia pois, quando publicado em 1967, com o aval da esposa Valetta Malinowska, o diário pro-

duziu um verdadeiro escândalo devido ao teor polêmico da narrativa, como nas famosas páginas em que se evidenciam o desprezo e o tédio do antropólogo em relação aos nativos trobriandeses (Malinowski, 1967).

No primeiro caso, o mais comum, e provavelmente o exemplo mais bem sucedido, está *Tristes Trópicos*, publicado em 1955 – embora não se trate de um diário *stricto sensu* e sim de um texto altamente elaborado do ponto de vista literário, com a devida cautela do autor em preservar o máximo possível a sua intimidade, apenas deixando-a transparecer na medida das suas próprias conveniências. Quando Lévi-Strauss se coloca como foco da sua própria narrativa etnográfica, ele o faz para realçar e valorizar a argúcia das suas observações e interpretações sobre as populações que chegou efetivamente a visitar no Brasil central, elemento requisitado na época pela antropologia exótica; ou quando frequentemente consegue transformar a sua meteórica permanência em campo numa experiência enraizada e reflexiva sobre o trabalho do antropólogo em geral, como condição iniciática e, portanto, imprescindível a toda e qualquer monografia futura.²⁷ Além disso, havia sido *Tristes Trópicos* que lhe rendera a popularidade para além do mundo acadêmico, inclusive pela sua inquestionável qualidade literária, chegando até mesmo a ser aventado para o conhecido prêmio Goncourt.

O livro de Lévi-Strauss despertou também, na época, o interesse de Leiris, que lhe dedicou em 1955 um ensaio intitulado *À travers Tristes Tropiques*. O primeiro contato de Leiris com Lévi-Strauss ocorreu em fevereiro de 1948, quando este retornou a Paris e assumiu a subdireção do Museu do Homem. Depois da publicação de *Tristes Tropiques*, em 1955, houve naturalmente por parte da imprensa especializada uma tentativa de aproximação com *LAfrique Fantôme*, motivada tanto por algumas afinidades temáticas e de gênero literário quanto pelas perspectivas conceituais e etnográficas diametralmente opostas.

Na antropologia francesa, não faltariam outras tentativas similares, como *Les Flambeurs d'hommes*, de Marcel Griaule, em 1934; *L'Île de Pâque*, de Alfred Métraux, 1941; *Afrique Ambigüe*, de Georges Balandier, em 1957; *L'Exotique et quotidien*, de Georges Condominas, em 1965, entre outros. As publicações aqui referidas elucidam percursos e percalços eventuais do antropólogo no campo; porém, na maioria dos casos, antes de virem a lume, foram retocadas conforme os interesses de cada um de seus autores.

Como bem observou Jean Jamin, no caso de Michel Leiris, *A África Fantasma* precederia dois de seus trabalhos reconhecidamente mais etnológicos. O primeiro, *La Langue secrète des Dogons de Sanga* (*A Língua Secreta dos Dogons de Sanga*), que aparece em 1948, com uma diferença de 15 anos em relação à publicação do diário, fornece como base da interpretação etnográfica os dados recolhidos entre os dogons durante a Missão Dakar-Djibouti. O segundo, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, vem a público 25 anos depois, em 1958,

sendo uma espécie de ampliação e aprofundamento de algumas das observações etnográficas contidas na segunda parte de *L'Afrique Fantôme*, ali apenas ligeiramente esboçadas.

Considerado desta perspectiva, o diário de Leiris, mesmo quando lido concomitantemente às duas monografias posteriores, não se presta nem como um indicador etnográfico preliminar daquilo que ele viria a escrever posteriormente, muito menos como respaldo científico da prova de que esteve em campo, conservando, deste modo, a sua plena autonomia e singularidade em relação às duas referidas obras. Sobre este aspecto convém observar que o próprio Leiris chegou a comentar que a sua África Fantasma poderia bem ter sido escrita em Paris, mas ocorreu tê-la escrito durante “une promenade en Afrique” (1996:395). Coincidentemente, o mesmo princípio que havia inspirado Raymond Roussel – a quem Leiris tanto admirava – em seu romance *Impressions d'Afrique* (1963). Como se sabe, a África referida no livro de Roussel é inverossímil: um lugar imaginário que não corresponde à natureza dos fatos narrados, inclusive pela opção do autor de escrever sua narrativa ficcional, aludida a uma pressuposta aventura no continente africano, dentro de um luxuoso automóvel, hermeticamente fechado, que lhe servia de moradia e também onde costumava passar a maior parte de seu tempo, em constantes deslocamentos entre países europeus (Leiris, 1987).

Quem sabe se na base desse aparente paradoxo não reside a própria força e originalidade do *L'Afrique Fantôme* de Leiris? Passemos a concentrar o foco de leitura sobre algumas das muitas possibilidades que a narrativa do diário nos oferece como ponto de partida e, portanto, de reflexão, sem nenhuma pretensão, contudo, de esgotá-los.

A África no espelho da literatura

10 de dezembro de 1931:

Na estrada, o caráter exótico se acentua. Os trópicos, exatamente tal como o imaginamos. Paisagem desconcertante, por se assemelhar àquilo que esperávamos (1996: 289).

Partir rumo à África foi para Leiris uma espécie de transformação decisiva,²⁸ ocasião propícia para romper e superar as amarras de uma personalidade frágil e introspectiva, frequentemente propensa a depressões.²⁹ Além disso, o engajamento surrealista (1924 a 1929)³⁰ deixou-lhe como legado a imagem de uma África associada a uma espécie de nostalgia das origens, ao mesmo tempo força subversiva e liberatória, capaz de demover o velho mito de um Ocidente detentor

de valores universais, conforme exprime no Preâmbulo à sua *A África Fantasma*, escrito em 1981:

A África Fantasma me pareceu se impor; alusão, por certo, às respostas dadas ao gosto que tenho pelo maravilhoso, por alguns espetáculos que cativaram meu olhar ou algumas instituições que eu estudara, mas expressão sobretudo da decepção de um Ocidente desconfortável na própria pele, que esperava loucamente que essa longa viagem por regiões, até então mais ou menos isoladas, e um contato verdadeiro com seus habitantes, por meio da observação científica, fizessem dele um outro homem, mais aberto e curado de suas obsessões. Decepção que, de alguma maneira, levava o egocêntrico que eu não deixava de ser a recusar, por intermédio de um título, a existência plena dessa África, na qual eu encontrava muito, mas não libertação (1996:87).

Com efeito, a fantasia da viagem como ruptura radical e “o desejo de romper com a vida fútil” que levava em Paris representaram inicialmente para Leiris a fantasia de renascimento, o principal motivo da sua ida para a África. Deste modo, a perspectiva da viagem seria capaz de romper com determinadas angústias que tanto o aprisionavam e o atormentavam, como ele próprio verbalizara poucos meses antes da partida, ao se referir a ela como “um meio de lutar contra o envelhecimento e a morte, precipitando-se impetuosamente no espaço para escapar, pelo menos no plano imaginário, da marcha do tempo” (Leiris, 1992).³¹

O efêmero sentimento de poder escapar da finitude, isto é, a ilusão de ir além de si mesmo, tornava-se espécie de obsessão fantasmática já verbalizada por ele ao seu psicanalista, Adrien Borel, como bem chamou a atenção Aliette Armel em livro biográfico sobre o autor do diário (1997:315). Dito de outra maneira, aquele que parte mata aquele que foi, para fazer renascer aquele que deverá ser, tal como o sentimento experimentado por um dos personagens prediletos de Michel Leiris, o Ismael, criado por Melville no *Moby Dick*, que a cada nova crise, recorrendo sempre ao mar, entregava-se por inteiro à aventura da navegação como substituto da própria morte, na esperança de poder renascer ao término de cada viagem.³² Em 1957, Leiris tenta o suicídio, restando em coma por quatro dias. Tal ato é por ele considerado não um simples acidente, mas uma etapa essencial de sua existência (Leiris, 1992b).

Guardada as devidas proporções, a ideia de périplo etnográfico pelo continente africano assume para Leiris uma espécie de prova iniciática que, transcendendo o plano da autorrealização profissional, logo adquire uma dimensão existencial mais ampla e complexa em sua vida. É em torno dessa experiência pessoal que Leiris irá conceber e desenvolver o seu diário, ao qual subjaz o desejo ambivalente de ordenar e exprimir textualmente o visível, ora através do

tom confessional (como no processo psicanalítico iniciado com Adrien Borel, antes da viagem),³³ ora através de regras formais recomendadas por Marcel Mauss aos etnógrafos iniciantes. Desse duplo e ambíguo movimento, entre literatura e antropologia e vice versa, vão se formar e compor o conteúdo e a narrativa do *L'Afrique Fantôme*.

Sobre os vínculos existentes entre etnologia francesa e literatura já chamou a atenção Vincent Debaene.³⁴ O diário de Leiris, como lembra Debaene, não foi um fenômeno isolado, mas se repetiria entre muitos dos etnógrafos franceses que realizaram pesquisas de campo e, ao retornarem, converteram o material recolhido não apenas em monografias de cunho científico, como também souberam extrair daquele material a inspiração necessária para a publicação de gêneros fronteiriços cujo valor literário é inquestionável. Este foi o caminho seguido por Leiris ao publicar o seu *L'Afrique Fantôme*, em 1934, e *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gonda*, em 1958. Foi o mesmo seguido por Lévi-Strauss, ao publicar *La Vie familiale et sociale des indiens nambikwara*, em 1948, e *Tristes Tropiques*, em 1955.

Ao fugir do esquema preconcebido do relato de viagem e do diário de campo, Leiris desliza quase sub-reptício para uma narrativa intimista, sob um “ângulo meio-documentário meio-poético” (1996:89), através do qual, não se contentando apenas em registrar aquilo que viu e que soube apreender através do olhar, questiona a própria experiência etnográfica.

Como lembra Maurice Blanchot, aquele que escreve um diário íntimo se coloca momentaneamente sob o risco e a proteção dos dias comuns.³⁵ Portanto, o calendário é o seu maior inimigo, mas é também o seu cúmplice: companheiro, inspirador e protetor. Deste modo, os pensamentos e as suas transposições se enraízam na perspectiva fixada pelo ritmo prosaico dos dias, que a experiência do cotidiano é capaz de suscitar. Daí porque não ser possível imaginar alguém mais sincero do que aquele que se propõe a escrever um diário, como foi o caso de Leiris.

A sinceridade é a sua maior arma: foi essa transparência que lhe permitiu lançar dúvidas sobre a Missão, ao mesmo tempo em que converteu a marcação regular dos dias em documento vivo. Por isso, também não lhe escaparam críticas direcionadas aos métodos empregados pela Missão, como, por exemplo, a forma e o meio de coletar alguns artefatos destinados a comporem as coleções do Museu de Etnografia, o que lhe parecia muitas vezes pilhagem, rapto ou furto de objetos sagrados, contradizendo o que ele próprio havia escrito pouco antes da viagem, a pedido de Georges-Henri Rivière, sobre as *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*, brochura destinada aos viajantes e aos administradores coloniais.

Em missiva datada do dia 19 de setembro de 1931, posteriormente anexada à edição de *L'Afrique Fantôme*, Quarto-Gallimard, publicada em 1996, Leiris per-

mite-se criticar, do ponto de vista ético, o método empregado na coleta de objetos para a formação de coleções no museu, que mais se assemelhava à pilhagem ou transação comercial:

[...] Os métodos empregados para a investigação parecem muito mais interrogatórios perante juízes do que conversas num plano amigável, e os de coleta de objetos são, nove em cada dez, métodos de compra forçada, para não dizer de cobrança [...] Tudo isso lança certa bruma sobre a minha vida e eu tenho apenas a consciência meio tranquila [...] Tenho a impressão de que se anda num círculo vicioso: pilhamos os Negros sob o pretexto de ensinar às pessoas a conhecê-los e amá-los, isto é, no final das contas, quer-se formar outros etnógrafos que irão também “amar” e pilhar” os Negros (1996:204).

A experiência etnográfica vivenciada por Leiris revela-se bem mais pela riqueza do conteúdo introspectivo do que pela própria técnica narrativa, documental, que se costuma esperar de um diário de campo. Ao contrário de períodos elaborados, que mais tarde irão caracterizar o estilo de Leiris em outras obras, o leitor encontrará em seu diário anotações breves, descrições pontuais, alguns comentários curtos, outros longos, passagens, *flashbacks*, testemunhos ocasionais, declarações íntimas (relatos de sonhos, devaneios, esquetes autobiográficos) e, finalmente, uma profusão de referências contextuais e históricas. Na narrativa do diário uma profusão de gêneros se mescla a confundir o leitor: coloquialismo e expressões eruditas, termos populares e neologismos, vernáculos nativos e estrangeirismos, pornografia e expressões literárias.³⁶ Todavia, a visão poética e oblíqua do narrador permite-lhe apreender a realidade através de detalhes vivos e significativos, sem a preocupação heurística, como fará nos trabalhos mais etnológicos, aqui já referidos.

Influenciado pelo ritmo proustiano das *intermittences du coeur*, que Leiris prefere nomear de états de tangence (estados de tangência), o diário se divide em duas partes. A primeira se inicia com a partida de Bordéus, no dia 19 de maio de 1931, e prossegue até a chegada às fronteiras etíopes (Abissínia), no dia 20 de abril de 1932. Daí em diante abre-se a segunda parte do diário, que cobre o período que vai até o fim da viagem, ou seja, até o dia 16 de fevereiro de 1933, nas proximidades do porto de Marselha, momento em que Leiris resolve colocar um ponto final na sua viagem.

Entre o sensível e o inteligível

18 de abril de 1932:

A tensão aumenta: durmo no terraço, sob um vento furioso. O calor é sufocante. O capacete seca na cabeça e comprime a testa, pois se tornou muito apertado. Nossas faces, nossos braços, nossos joelhos estão moreno-avermelhados. Quantos quilômetros tivemos de percorrer para, finalmente, nos sentirmos no limiar do exotismo! (Leiris, 1996:417).

Enquanto na primeira parte do diário a narrativa mais importante incide sobre os Dogon de Sanga, que lhe renderá a monografia posterior intitulada *La Langue secrète des Dogons de Sanga*, a segunda, bem mais prolongada do que a primeira, é ocupada pela atenção especial que o autor dedica ao culto de possessão dos zar, aprofundado e transformado posteriormente em monografia também clássica, aqui já referida – *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*.

A tensão da narrativa se evidencia nessa segunda parte da viagem, quando, deixando o Sudão, a Missão avança em direção ao território etíope. Chega finalmente o momento de grande expectativa em que Michel Leiris se indaga sobre a busca de uma alteridade radical, isto é, quanto tempo de distância ainda lhe faltaria para poder franquear o limiar do tão esperado exotismo (1996:417).

A transposição das fronteiras etíopes coincide com o dia da passagem de seus 31 anos e é o momento em que as suas expectativas em relação à viagem parecem atingir o seu ponto máximo, conforme sugere ele próprio através de carta à sua esposa. A Abissínia parecia-lhe um mundo à parte, tão singular quanto a África heroica dos pioneiros, como nas imagens fixadas por Joseph Conrard no *Heart of Darkness* e no *Lord Jim* – fontes de inspiração para Leiris que o levaram um dia a imaginar escrever um romance de aventura, tendo como protagonista principal ele próprio, confrontando-se com situações extremas, conforme comenta em missiva datada de 30 de maio de 1932:

Releio o *Lord Jim* e penso em mim. A única coisa a qual serei eternamente grato ao Doutor Borel não é nenhum pouco a cura psicanalítica – coisa insignificante, como são todos os preceitos médicos e todas as coisas práticas – mas de ter compreendido que foi este livro que eu precisava, este personagem que eu necessitava representar (1996:469).

A viagem pelo continente africano arrastava-se, enfadonha, exceto o seu interesse em registrar os dias. Mas não tardaria para que a sua inspiração poética

pouco a pouco cedesse lugar ao do etnólogo que, reconhecendo a inutilidade da viagem como meio de evasão, entregue às incertezas do acaso que o próprio espírito de aventura lhe fraqueava, tomasse agora consciência de uma realidade que se tornava mais palpável. É que a África antes por ele idealizada não mais correspondia à realidade dos fatos observados:

31 de janeiro de 1932:

Cada vez mais diminui o nível de exotismo [...] Tenho de olhar as fotos que acabaram de ser reveladas para me ver em algum lugar que se assemelhe à África. Estas pessoas nuas que observamos nas placas de vidro, nós estivemos entre elas. Miragem engraçada (1996:339-40).

Como se pode observar, a África real, que começava a se revelar ao seu olhar, tornava-se menos excitante do que as suas projeções fantasmáticas sobre aquele continente. A espontaneidade e a sinceridade que imaginara poder encontrar nas relações estabelecidas com os nativos se transformavam em puras representações, pois, conforme se pode ler em diferentes trechos do diário, sentia-se frequentemente enganado pela astúcia de seus informantes, que costumavam esconder-lhe ou truncar voluntariamente os elementos essenciais das suas experiências:

4 de outubro de 1931:

Pensando bem, tudo isso parece bastante artificial. Que comédia sinistra esses velhos Dogon e eu representamos! Europeu hipócrita, todo açúcar e mel, dogon hipócrita, tão cortês porque é o mais fraco – e, aliás, habituado aos turistas – não será a bebida fermentada compartilhada que nos tornará mais achegados. O único vínculo que há entre nós é uma falsidade comum (1996:225).

31 de outubro de 1932:

Começava a me cansar da investigação. Malkan Ayyahou e sua família começavam a me aborrecer. Cada vez menos, eu era capaz de enxergar magos e Atrides nesses rústicos, todos simplesmente de uma avareza sórdida. Emawayish e sua mãe não me encantavam mais. Eu ficava enojado com o fato de que toda essa aventura – que por muito tempo me parecia tão perfeita – tombasse brutalmen-

te no que desde sempre fora sua armação mais ou menos secreta: uma questão de grana. Teria me tornado completamente frio. Queria descansar... (1996:757).

Tal sentimento se encontra também presente em diversas anotações da segunda parte do diário, sobretudo no que diz respeito ao fenômeno ambíguo e complexo que é o culto de possessão dos espíritos *zar*, na Etiópia. Como observador e pesquisador responsável pelo campo religioso na Missão, Leiris chegou a participar do culto, levando-o a declarar no diário:

22 de julho de 1932:

Trabalho intenso, ao qual me entrego com assiduidade, mas sem um pingão de paixão. Gostaria bem mais de ser possuído do que estudar os possuídos, conhecer carnalmente uma “zara” do que conhecer cientificamente as suas causas e efeitos. O conhecimento abstrato, para mim, nunca deixará de ser apenas a pior das hipóteses... Mas a viagem continua. Ou antes, se arrasta (1996:560).

A própria condição de pesquisador na Missão etnográfica lhe serviu também de empecilho para materializar suas fantasias e desejos sexuais por Emawayish, filha da sacerdotisa Malkam Ayyahou, que lhe facultou as primeiras iniciações no culto dos *zar*, a quem Leiris dedicou boa parte de suas anotações. Emawayisk é transformada em principal obsessão da experiência etíope, conforme chegou a confidenciar à sua esposa, Zette. Referindo-se ao desejo pela sacerdotisa zara, declara que se tratava apenas de fantasmas: “[...] fantasma que me perturbaram (eu não posso negá-los), mas que não foram senão fantasmas”.³⁷

É também na estada etíope que Leiris estabelece importante contato com o sacerdote católico Abba Jerôme Madhin, que lhe fornece boa parte das informações relativas aos *zar*, especialmente como intérprete e tradutor:

27 de agosto de 1932:

A caderneta de Abba Jerônimo – onde eu faço ele anotar às pressas o que a velha diz ou sua filha, ou alguém do grupo – é para mim um mundo de revelações cuja tradução sempre me faz mergulhar no delírio... (1996:602-603).

A parte da pesquisa dedicada à Etiópia, então Abissínia, é uma das que lhe rendem mais comentários em seu diário e, por isso mesmo, a que mobiliza subjetivamente Leiris a fantasmaticar sua experiência na Missão, podendo ser também entendida como um recorrente desejo de transgressão – inclusive no sentido atribuído por seu amigo George Bataille.³⁸ Transgressão não apenas no plano

estético e conceitual, tal como preconizava Bataille, mas no âmbito das normas e das regras etnográficas, por meio da intromissão deliberada do autor no próprio objeto de investigação, rompendo já na época com alguns dos cânones da etnografia proposta por Mauss, como se pode observar em alguns dos registros de seu diário:

31 de março de 1932:

Engordei. Experimento uma ignóbil sensação de pletora. Eu que esperava voltar da África com aparência de um desses belos corsários acabados. A vida que levamos não poderia ser mais superficial e burguesa. O trabalho, em essência, não difere muito de um trabalho de fábrica, firma ou escritório. Por que a investigação etnográfica me faz pensar frequentemente num interrogatório policial? Não nos aproximamos mais dos homens ao nos aproximarmos de seus costumes. Permanecem, como antes da investigação, obstinadamente fechados. Posso, por exemplo, gabar-me de saber o que pensava Ambara, que todavia era meu amigo? Nunca dormi com uma mulher negra. Que eu continue, então, europeu! (1996:391).

27 de agosto de 1932:

[...] Não posso mais suportar a pesquisa metódica. Preciso mergulhar no drama dessas mulheres, tocar as suas formas de ser, me banhar em carne viva. Dane-se a etnografia! (1996:602).

Convém lembrar que um dos axiomas que já se impunham à época, inclusive recomendado por Mauss, era o de que o afastamento instaurado entre o pesquisador e o seu objeto deveria contribuir para que o processo de objetivação pudesse de fato ser plenamente efetivado na experiência etnográfica, evitando, com isso, que o objeto visualizado pelo etnógrafo se tornasse um mero alvo das suas eventuais projeções fantasmáticas, o que ocorreu muito frequentemente com Leiris durante a viagem. Para se ter uma ideia da impessoalidade que prescrevia o protocolo da observação etnográfica, segundo o corolário de Mauss, o conjunto de entrevistas recolhidas por Griaule, intitulado *Dieu d'eau*, publicado em 1948, seria todo escrito na terceira pessoa, ele próprio se autodenominando de “branco” ou de “europeu”, para marcar a diferença de seu interlocutor, Ogotêmmeli.

No caso de Michel Leiris, tal axioma parece ter sido intencionalmente subvertido. Talvez por isso mesmo, *A África Fantasma* permaneça ainda hoje um trabalho intrigante e nada convencional, notadamente quando comparado ao

repertório tradicional de publicações socioantropológicas de sua época. Ainda mais se levada em conta a incipiente produção etnográfica francesa.

O caráter inovador desta obra, entre outros aspectos, revela-se na medida em que o seu autor consegue antecipar uma nova perspectiva de ver e interpretar o próprio trabalho do antropólogo, como numa desesperada tentativa de realizar uma minuciosa etnografia da sua própria etnografia – o que se poderia hoje chamar de uma *ego-etnografia* (Izard, Michel, 1983:138).

Parece-nos que é a partir desta perspectiva que se pode melhor compreender o processo de elaboração de seu livro, não podendo ser reduzido apenas ao plano imediato do inteligível, que evidentemente comporta o expositivo e o demonstrativo – aliás, aquilo que se deveria esperar de um aluno de Mauss. Neste sentido, grande parte do esforço de Leiris pode ser entendido como manifestação e possibilidade intrínseca da própria ação ou experiência interior e criadora, orientada por intuições no plano do sensível, resultado de flutuações e variações de uma personalidade plural e complexa, como foi a do autor de *A África Fantasma*. Isto significa dizer que tanto o diário quanto o restante de sua obra são indissociáveis de sua vida, pois representam tentativas de compreender a si mesmo.³⁹

A propósito, convém lembrar que por ocasião da reedição do livro *A África Fantasma*, em abril de 1951 – portanto, transcorridos 15 anos da primeira edição – em novo preâmbulo, Leiris chega até mesmo a sugerir ao leitor uma espécie de *mea culpa*, considerando a sua atitude um tanto quanto inconsequente em relação ao conteúdo do diário, em especial diante dos difíceis problemas que o continente africano vinha enfrentando depois da Segunda Grande Guerra. Após o retorno da Missão, Leiris assume abertamente uma posição intransigente em face do colonialismo, engajando-se politicamente cada vez mais a favor da luta pela independência dos povos africanos. Ao que tudo indica, tal postura reflete também uma significativa mudança em sua forma de repensar a antropologia, buscando, a partir de então, e na medida do possível, separar a pesquisa científica da pesquisa autobiográfica e da ficção. Este fato o levaria, de certo modo, a reavaliar algumas posturas que chegou a embaralhar ou até mesmo a confundir na experiência de campo durante a Missão.

Restituir à África aquilo que é importante do ponto de vista etnográfico para o entendimento e a compreensão dos povos africanos, e os fantasmas – esse movediço e nebuloso terreno em que havia desde cedo mergulhado –, transformá-los em poderosa matéria de reflexão e criação estética na composição de outras obras.⁴⁰ Foi este o caminho por ele adotado ao publicar em 1939 o livro *L'âge d'homme* e, em 1938, no quadro do Collège de sociologie, o texto *Le sacré dans la vie cotidiennne*, ambos deliberadamente trabalhos autobiográficos e autoetnográficos.⁴¹

Aporias

Depois da Missão e da aparição de *L'Afrique Fantôme*, Michel Leiris passou a se dedicar com maior frequência à literatura e à autobiografia.⁴² A partir de suas fichas e cadernos, os quais desde cedo costumava anotar recordações da infância e da juventude – análogo ao processo do registro etnográfico – Leiris vai pouco a pouco construindo sua autobiografia, que convive lado a lado com a literatura, como faria em *L'Âge d'Homme* (1939) e *La Règle du jeu* (1948-1976), esta última composta por quatro livros: *Biffures* (1948), *Fourbis* (1955), *Fibrilles* (1966) e *Frêle Bruit* (1976).

As suas múltiplas vocações o levaram a traçar um percurso intelectual multifacetado que se exprime através de gêneros fronteiriços que vão desde o diário íntimo, as etnografias, as autobiografias, as missivas até incursões pela poesia, pelo romance e o ensaísmo diverso, passando igualmente por outras expressões literárias menos evidentes. Embora cada uma delas preserve as suas individualidades, elas não deixam, contudo, de se complementar e se articular harmonicamente no conjunto geral sobre o qual, em última instância, repousa o substrato de sua caleidoscópica obra.

Não quis exercer o magistério nem formar discipulado. Preferiu conservar-se à margem, avesso a modismos acadêmicos, indiferente a dogmas ou a sistematizações rígidas, desinteressado como sempre foi por qualquer sombra de poder. Sua carreira profissional foi sendo construída de forma irregular, pois além do cargo que exerceu logo após o retorno da Missão, em 1933, no Departamento da África Negra (Museu de Etnografia do Trocadéro), seria também nomeado, em 1943, “chargé de recherche” no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e somente em 1968 é que passaria a ser “directeur de recherche” na mesma instituição. Por outro lado, sua vida intelectual foi intensa, participou ativamente de movimentos estéticos, literários, conviveu sobretudo com pintores, músicos e escritores importantes e, em menor proporção, com o *establishment* acadêmico da época.⁴³

Diferentemente de Griaule, que se tornou importante *chef d'école* – nutrin-do desde cedo a ambição etnográfica que lhe permitiu materializar um projeto antropológico sobre os dogons do Sudão francês, atual Mali – Leiris, depois da publicação do diário, apenas concluiria alguns trabalhos monográficos reconhecidamente antropológicos sobre rituais e campo religioso na África, resultado do material de pesquisa colhido *in situ* durante a Missão. Mesmo depois do rompimento com Griaule, Leiris levou adiante o projeto de publicar, em outubro de 1948, *A Língua Secreta dos Dogon de Sanga*, material recolhido durante a Missão.

Provavelmente, o projeto de pesquisa sistemática entre os dogons, levado a cabo por Griaule, explique o fato de seu nome ter sido promovido a uma espécie

de pai-fundador dos estudos africanistas em França, tendo como coadjuvantes os que participaram da primeira Missão e de outras posteriores: Michel Leiris, André Schaeffner, Deborah Lifchitz, Denise Paulme, Germaine Dieterlen, Germaine Tillion, Solange de Ganay, Jean-Paul Lebeuf, Geneviève Calame-Griaule.

Soma-se a repercussão da Missão à contribuição decisiva de Griaule sobre as concepções cosmológicas dos dogons, o que lhe exigiu retornos periódicos ao campo, durante décadas, para acompanhar as cerimônias das máscaras. Tal projeto, sem dúvida, iria modificar fortemente o campo da pesquisa africanista em França, notadamente o conhecimento sobre os modos de pensamento e sistemas religiosos africanos. Essa iniciativa inspirou e fomentou na antropologia francesa a criação de uma nova perspectiva de estudos e pesquisas, que foi levada a sério por vários dos colaboradores de Griaule: Leiris (1948), De Ganay (1941), Dieterlen (1941), Jean-Paul Lebeuf (1936-37) e Geneviève Calame-Griaule, filha de Griaule (1946). Posteriormente, outros aderiram a essa empreitada que então se propunha a apreender os sistemas de representações religiosas e metafísicas, assim como de atividades rituais de algumas sociedades africanas, especialmente da África ocidental e equatorial, enquanto totalidades significantes no plano de sua produção mítica.

Após a morte prematura de Griaule, em 23 de fevereiro de 1956, Germaine Dieterlen assume o quadro de pesquisas africanistas na École Pratique des Hautes Études – de 1956 até sua aposentadoria, em 1973. Em 1968, Germaine funda no CNRS o “Groupe de recherche sur les problèmes religieux en Afrique occidentale et équatoriale”, reunindo pesquisadores de sensibilidades diversas, isto é, tanto os seguidores do paradigma griauliano, quanto outros pesquisadores que, em bem maior número, inspiravam-se no repertório conceitual da antropologia social britânica ou em categorias analíticas econômicas e/ou políticas, de orientação marxista, que prosperaria na antropologia francesa no início da década de 1970. Deste modo, o legado de Griaule se apresentava menos como uma escola e mais, simplesmente, como uma marca ou sensibilidade do fazer etnográfico ligado a um campo particular, focalizado entre o religioso e o ritual, e que ficaria estabelecido como um momento singular na formação do campo africanista na França.

Uma das críticas mais recorrentes à geração dos alunos de Mauss e à escola de Griaule é a falta de um método dinâmico, pois tanto uma quanto a outra apenas visualizavam e apreendiam os fenômenos sociais e religiosos – enquanto fatos etnográficos – através de um tempo mítico e não da perspectiva de uma temporalidade histórica e dinâmica, como faria Georges Balandier a partir do final dos anos 60. Não há dúvida de que o autor de *Sociologie actuelle de l'Afrique noir* (1955) impulsionaria à época a etnologia africanista francesa, seguido por muitos outros que também partiam da compreensão dinâmica de algumas sociedades africanas, buscando apreendê-las a partir de suas mudanças sociais, sem subestimar o papel

de determinados eventos sobre a reestruturação da vida social e política do continente africano.

Se a escola de Griaule não mais consegue despertar fascínio nos antropólogos contemporâneos, menos ainda alimentar polêmicas teóricas nem metodológicas, o mesmo não se pode afirmar sobre a sua obra, tampouco sobre a contribuição de Leiris aos estudos africanistas em França.⁴⁴ Aliás, tem toda a razão Lévi-Strauss ao reconhecer publicamente a importância do estilo e da sensibilidade de Leiris como marca intrínseca de uma “cultura etnológica” francesa:

Com Michel Leiris e André Schaeffner, aqueles aos quais a etnologia francesa deve sua fisionomia original: arte tanto quanto ciência, apaixonadamente atenta ao que se cria e também ao que subsiste, recusam-se dobrar sobre ela mesma, a escutar as ressonâncias que nascem continuamente entre artes plásticas e a música, o saber e a poesia, o culto dos fatos e a imaginação estética.⁴⁵

A proximidade da etnologia francesa com a literatura ganhou relevância na primeira geração formada por Mauss, nos anos 1920-1930, da qual Leiris é um exemplo paradigmático. A imaginação estética foi tônica recorrente, refletindo-se na forma pela qual Leiris e seus colegas souberam se exprimir em suas narrativas, tanto através de escolhas e referências temáticas quanto da própria sensibilidade e maneira de visualizarem o objeto de pesquisa (mesmo naqueles casos em que se pretendiam mais canônicos em relação aos preceitos etnográfico ditados por Mauss).

Talvez, por essa razão, seja inevitável a comparação e o contraste entre estilos de fazer antropologia na Inglaterra e na França: enquanto para os ingleses havia predominância de uma lógica pragmática, com maior ênfase e interesse na organização social, na economia, nos sistemas de parentesco e nas regras de sucessão, para os franceses sobressaía um modelo especulativo e filosófico, orientado por questões relacionadas à religião, à mitologia, à arte e aos sistemas de pensamento.⁴⁶

Mas, independentemente de todas as diferenças – dos pontos de vista conceituais, das orientações metodológicas ou das escolas – há alguma coisa que une e aproxima essa geração formada por Mauss, certamente a paixão pela literatura foi uma delas. Como bem assinalou Paul Valéry, “a poesia é o lugar dos pontos equidistantes entre o puro sensível e o puro inteligível”.⁴⁷ Neste sentido, *A África Fantasma* de Michel Leiris como o restante de sua obra resultam do esforço de franquear a comunicação entre a sensibilidade poética e a linguagem etnográfica. Mas, afinal, o que seria o trabalho do antropólogo senão essa tentativa de (se) manter (n)o tênue liame entre o sensível e o inteligível?

Notas

* Para as citações do diário de Leiris, foi utilizada a edição crítica de *Afrique Fantôme (Miroir de L'Afrique)*, organizada por Jean Jamin (1996). Há também a tradução do referido livro para a língua portuguesa: *A África Fantasma* (2007).

1. É bastante vasta a bibliografia sobre o assunto. Ver, entre outros, os seguintes autores: Kuklink (1991); Goody (1995); Asad (1973); Abrams (1991); Leclerc (1972).

2. Ver Mauss (1969); ver também Cohen (1962).

3. Sobre a emergência da etnografia francesa antes de 1914, ver os seguintes trabalhos: Hazard (1998); Anselle & Sibeud (1988); Sibeud (1994).

4. Ver Dumont (1983).

5. Lévy-Bruhl (1925) sobre a importância da criação do Instituto; ver também L'Estoile (2007).

6. Sobre o assunto é interessante consultar os artigos de Karandy (1982, 1981).

7. Sobre a formação do campo da antropologia na França é interessante consultar Zonabend (1979); Chiva (1985, 1987); Lenclund (1987).

8. Sobre o assunto vale a pena consultar o verbete escrito por Jamin (1991).

9. É oportuno consultar Jamin (1996).

10. Sobre o assunto ver Dias (1991); Stoccking (1986).

11. A referida missão teve duração de 22 meses, sendo realizadas as pesquisas em 15 países: Senegal, Sudão francês, Haute-Volta, Dahomey, Niger, Nigéria, Cameroun, Tchad, Moyen-Congo, Oubangui-Chari, Congo belga, Sudão, anglo-Egito, Abissínia, Eritreia e Costa da Somália. Ver o sugestivo texto de Lebeuf (1987) em que sintetiza a Missão Dakar-Djibuti através da presença marcante de Griaule.

12. Sobre o assunto ver: Caltagirone (1988).

13. A esse respeito, ver o 2º número especial da revista *Minotaure* (nº 2, número spécial, Paris, 1933), consagrado à Missão Dakar-Djibouti, com farto material iconográfico e textual explicativo, com textos assinados por Paul Rivet, Georges-Henri Rivièrre; Marcel Griaule; André Schaeffener, Deborah Lifszyc e Michel Leiris.

14. Sobre este assunto, ver Griaule (1931, 1932, 1933); Leiris (1930); Jamim (1981).

15. Uma das preocupações de Marcel Griaule era de que a formação de coleções não se desse pelo acaso, motivada apenas pela emoção estética dos coletores: "Je tien à attirer especialmente l'attention sur l'intérêt qu'il y a de rassembler systématiquement des collections concernant chaque objet [...] et de donner des directives à ceux que vivent sur le terrain et qui n'attachent pas toujours bassez d'importance à la valeur de cette documentation. Le musée d'ethnografie du Trocadéro, qui contient des richesses inestimables, ne possède, au point de vue afriacain, que peu de collections parfaitement déterminées et comprenant des séries completes pour une contrée donnée. Par ailleurs, les objets manquent pour certaines régions. Il importe de combler ces lacunes et de doter le pre-

mier musée ethnographique français de collections inégalables, qui continueront l'oeuvre de l'Exposition coloniale” (Griaule, 1996).

16. Maurice Leenhardt foi também outro nome importante no campo de formação da antropologia francesa. Missionário protestante, Leenhardt foi enviado à Nova Caledônia, onde permaneceu de 1902 a 1926, e seu material de pesquisa foi convertido na monografia sobre os kanaks, no livro *Do Kamo*, publicado em 1947. Nos finais dos anos 1920, Leenhardt já havia estabelecido contatos intelectuais com Lévy-Bruhl e Marcel Mauss, dedicando-se, assim, cada vez mais, à sua carreira acadêmica. Em 1941 foi nomeado professor na École Pratique, tornando-se o sucessor de Marcel Mauss depois de sua aposentadoria.

17. Sobre o contexto intelectual da época, especialmente a relação de Mauss com os seus alunos, ver a biografia de Mauss escrita por Fournier (1994).

18. Depois da Missão Dakar-Djibuti, Griaule organizou novas expedições. Em 1935, a Missão Saara-Sudão que o conduziria novamente aos Dogon, em 1936-37 a Missão Saara-Camarões, através da qual ele retorna pela terceira vez às falésias de Bandiagara e, finalmente, em 1938-39, a Missão Niger-Lago Iro.

19. Ver Griaule (1936, 1938, 1948, 1965).

20. Entre os diferentes estudos sobre a obra e a trajetória intelectual de Michel Leiris, destacam-se: Beaujour (1980); Bréchon (1973); Butor (1960); Chappuis (1973); Cogez (1993); Harel (1994); Huguier (1990); Juliet (1988); Maubon (1994); Nadeau (1963); Peyré (1993); Poitry (1995); Armel (1997).

21. Para as citações, foi utilizada a edição crítica de *Afrique Fantôme (Miroir de l'Afrique)*, organizada por Jean Jamin (1996).

22. Ver Lejeune (1975, 1986).

23. Sobre o assunto, ver Mercier (1994:29-42).

24. É interessante observar que Marcel Mauss aconselhava o aprendiz de etnógrafo a ter sempre em mãos “un journal de route où [il] notera chaque soir le travail accompli dans la journée” (1967:11).

25. Sobre o assunto, ver Leiris (1992:302-303). É igualmente sugestivo ver a carta que André Schaeffner escreveu a Leiris, datada de 21 de fevereiro de 1932, na qual comenta o teor das declarações contidas no diário de Leiris. A referida carta foi publicada na revista *Gradhiva* 9 (1991:14-15).

26. Paul Rivet, então diretor do Museu do Homem, também assume uma posição antipétainiste e é obrigado a fazer exílio voluntário na América do Sul. Também George Henri Rivière é destituído do cargo de conservador no Musée de Arts et Traditions Populaires pelas mesmas razões. Sobre o assunto, é interessante consultar o artigo de Meyran (1999:203-220). Ver também Fabre (1997:319-400).

27. É interessante consultar Fernanda Peixoto (2006:287-310, 2007:19-23).

28. É interessante consultar um trecho de diário, provavelmente escrito em 1929, em que Leiris reflete sobre a necessidade vital dessa ruptura com a cotidianidade por meio de

uma ação concreta, isto é, a realização de uma viagem, também associada à afirmação de sua virilidade: “Trouver le concret c’est trouver la virilité à légard des choses, c’est-à-dire avoir une attitude virile vis-à-vis d’elles, de même qu’inversement une femme peut représenter tout le concret et être la seule chose vraiment réelle, en raison de cette virilité qu’elle suscite de notre part. La raport de virilité, de nous aux choses, nous l’établissons sans peine quand nous somme en voyage, à cause de la fraîcheur des spectacles qui se trouvent perpétuellement renouvelés, par suite plus agissants, plus aptes à susciter notre désir, donc à nous maintenir dans cette attitude profondément active, où la force dont nous disposon a trouvé son point d’appui” (Leiris, 1987:208-210). Ver igualmente carta de 10 de agosto de 1932, reproduzida no *L’Afrique Fantôme*, edição organizada por Jamin (1996:582).

29. Sobre a fragilidade psicológica de Leiris, ver a biografia de Leiris escrita por Aliette Armel (1997:527-632), notadamente os capítulos “Vers le suicide” e “Revenir à la vie”.

30. Sobre o envolvimento de Leiris com o Surrealismo, ver Nadeau (1964). Também ver o sugestivo livro de Sermet (1997).

31. Ver Leiris (1992:33). É interessante consultar trecho inacabado, escrito por Leiris, provavelmente datado de 1929, em que o autor, em tom confessional, reflete sobre a sua obsessão em relação ao tempo: “Dans le voyage il semblerait que, se livrant à l’espace et s’y jetan à corps perdu, on échappe par là même à la marche du temps, qu’on la remonte en quelque sort à mesure qu’elle progresse, et qu’on parvient ainsi à annuler tous ses ravages, si terribles quand on reste immobiles et voués à leur mâchoires, ainsi qu’un minéral friable rongé par l’érosion. Cette fuite qui consiste à lutter contre l’obsession du temps en lui opposant celle de l’espace...” (1992b:210). Sobre a temática da morte na obra de Michel Leiris, ver Juliet (1957).

32. Ver Melville (1994 :21).

33. Em entrevista concedida a Sally Price e Jean Jamin, Leiris comenta sua dívida para com a psicanálise, pois através dela, depois da missão, se tornou também etnólogo (Leiris, 1992:52-53).

34. Sobre a influência da literatura na produção antropológica francesa é interessante consultar o livro de Debaene (2010).

35. Ver Blanchot (1959:252-259).

36. Sobre as variações da narrativa do *L’Afrique Fantôme* é interessante ver os comentários de Clifford (1988:165-174).

37. Inclusão de nota de rodapé de carta à sua esposa, datada de 31/12/1932, p. 840.

38. Ver o sugestivo artigo de Leiris, intitulado “De Bataille l’impossible a l’impossible ‘documents’” (1963:685-693). Ver também *Écrits d’ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues* (1987b).

39. Ver a entrevista de Leiris concedida a Jean Schuster, 1990.

40. É interessante também ver a esse respeito a entrevista de Leiris concedida a Irmeline Hosmann (1967:34).

41. Ver também o livro de Hollier (1995, 1993).
42. Leiris declara em entrevista: “Devo confessar francamente que dei mais importância à minha atividade literária do que a etnologia. Mas seria falso supor que não tive um trabalho como antropólogo por vários anos [...]”. Ver Corpet (1985:38).
43. Sobre suas amizades e relações no mundo da literatura e das artes, ver a biografia intelectual de Armel (1997).
44. James Clifford é um dos autores contemporâneos a reconhecer o legado e a inovação da obra de Griaule. Ver Clifford (1988:55-91).
45. “Avec Michel Leiris et André Schaeffner, il est de ceux auxquels l’ethnologie française doit sa physionomie originale: art autant que science, passionnément attentive à ce qui se crée autant qu’a ce qui subsiste, refusant de se replier sur ele même, à l’écouter des résonances qui naissent continûment entre arts plastiques et la musique, le savoir et la poésie, le culte des faits et l’imagination esthétique”. Ver Lévi-Strauss (1986).
46. Sobre os contrastes de sensibilidades antropológicas, ver Douglas (1995:199-200).
47. “*la poésie est le lieu des points équidistants entre le pur sensible et le pur inteligible*”. Ver Valéry (1975:1638).

Referências bibliográficas

- ABRAMS, M. 1991. *The Origins of British Anthropology. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ANSELLE, J.-L. & SIBEUD, E. (dirs.). 1988. *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie: itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- ARMEL, A. 1997. *Michel Leiris*. Paris: Fayard.
- ASAD, T. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- AURÉGAN, P. 2001. *Des récits et des hommes. "Terre humaine", un autre regard sur les sciences de l'homme*. Paris: Nathan / Plon.
- BARBERGER, N. 1998. *Michel Leiris, l'écriture du deliu*. Paris: Édition Presses Universitaires du Septentrion.
- BALANDIER, G. 1950. "La littérature noire de langue française". *Présence africaine*, 8-9:393-403.
- _____. 1957. *Afrique ambiguë*, Paris: Plon.
- BATAILLE, G. 1930. "L'art primitif". *Documents*, n. 7.
- BEAUJOUR, M. 1980. *Miroirs d'encre. Rhétoriques de l'autoportrait*. Paris: Seuil.
- BLANCHOT, M. 1959. *Le Livre à Venir*. Paris: Gallimard.
- BLANCKAERT, C. 1996. "Histoires du terrain, entre savoirs et savoirfaire". In: ____ (ed.). *Le Terrain des sciences humaines (XVIII - XX siècle)*. Paris: Ed. L'Harmattan.
- BRÉCHON, R. 1973. *L'âge d'homme de Michel Leiris*. Paris: Hachette.
- BRITTON, C. 2009. "How to Be Primitive: Tropiques, Surrealism and Ethnography". *Paragraph*, 32 (2):168-181.
- BUTOR, M. 1960. "Une autobiographie dialectique". In: M. Butor. *Répertoire I*. Paris: Éditions de Minuit.
- CALTAGIRONE, B. 1988. "Le Séjour en Ethiopie de la Mission Dakar-Djibouti". *Gradhiva*, 5:3-12.
- CHARBONNIER, G. 1961. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Plon-Julliard.
- CHAPPUIS, P. 1973. *Michel Leiris*. Paris: Seghers.
- CHIVA, I. 1987. "Entre livre et musée. Emergence d'une ethnologie de la France". In: ____ (org.). *Ethnologues en Miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- _____. 1985. “Georges Henri Rivière: un demi-siècle d’ethnologie da la France”. *Terrain*, 5:73-86
- CIARCIA, G. 2003. *De la mémoire ethnographique. L’exotisme du pays dogon*, Paris: Éd. de l’EHESS.
- CLAVEL, A. 1984. *Michel Leiris*. Paris: Éd. Henri Veyrier.
- CONKLIN, A. 1997. *The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- CLIFFORD, J. 1988a. “Tell about your trip: Michel Leiris”. In: _____. *The Predicament of culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1988b. “Power and dialogue in ethnography: Marcel Graule’s initiation”. In: J. Clifford. *The Predicament of culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- COGEZ, G. 1993. *Leiris sur le lit d’Olympia*. Paris: PUF.
- COHEN, M. 1962. “Sur l’ethnologie en France”. *La Pensée*, 105:85-96.
- COLLECTIF, Grande Encyclopédie. 1931. “Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibout”. *Journal de la Société des africanistes*, t. I.
- CONDOMINAS, G. 2001. *L’exotique est quotidien. La vie quotidienne d’un village montagnard du Viêtname*. Paris: Plon.
- COPANS, J. & JAMIN, J. 1994. *Aux Origines de l’anthropologie française*. Paris: Éd. Jean-Michel Place.
- CORPET, O. 1985. “Documents, Minotaure et Cia”. *Magazine Littéraire*, 233:38.
- DAGEN, P. 1999. “Afrique fantôme, Afrique pourrie”. In: F. Marmande (dir.). *Bataille-Leiris: l’intenable assentiment au monde*. Paris/Belin: L’extrême contemporain.
- DARNELL, R. (ed.). 1974. *Readings in the History of Anthropology*. New York: Harper & Row.
- DEBAENE, V. 2004. “Un quartier de Paris aussi inconnu que l’Amazonie’, Surréalisme et récit ethnographique”. *Les Temps modernes*, n. 628.
- _____. 2010. *L’adieu au Voyage. L’ethnologie française entre science et littérature*. Paris: Gallimard.
- DE SERMET, J. 1997. *Michel Leiris, poète surréaliste*. Paris: Édition Puf Écrivains.
- DIAS, N. 1991. *Le Musée d’Ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséographie en France*. Paris: Éd. du CNRS.

- DOUGLAS, M. 1995. "Réflexions sur le 'Renard pâle' et deux anthropologies: à propos du surréalisme et de l'anthropologie française". In: C. W. Thomson (éd.). *L'Autre et le Sacré*. Paris: L'Harmattan.
- DUMONT, L. 1983. "Marcel Mauss: une science en devenir". In: _____. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Éd. du Seuil.
- EVANS-PRICHARD, E. E. 1939. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1940. *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of Nilotc people*. Oxford: Clarendon Press.
- FABRE, D. 1997. "L'Ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945)". In: J.Y. Boursier (coord.). *Resistants et résistance*. Paris: L'Harmattan.
- FENOGLIO, M. 1998. "*Présence africaine*" entre critique et littérature: l'esprit du dialogue. Rome: Bulzoni Editore.
- FORTES, M. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi: an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. London: Oxford University Press.
- FOURNIER, M. 1994. *Marcel Mauss*. Coll. Histoire de la pensée. Paris: Fayard.
- GAILLARD, G. 1990. *Répertoire de l'ethnologie française – 1950-1970*. Paris: Éd. du CNRS.
- GLUCKMAN, M. 1956. *The Judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- GOODY, J. 1995. *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1956. *The Social Organization of Lo Wiili*. London: Oxford University Press.
- GRIAULE, M. 1933. "Les résultats de la Mission Dakar-Djibouti". *L'Afrique française*, Paris, pp. 283-285.
- _____. 1932a. "Mission Dakar-Djibouti. Rapport general (juin à novembre 1932)". *Journal de la Société des Africanistes*, II:229-236.
- _____. 1932b. "Mission Dakar-Djibouti. Rapport general (mai 1931 – mai 1932)". *Journal de la Société des Africanistes*, II:113-122.
- _____. 1931. *Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti*. Paris: Institut d'Ethnologie et Museum National d'Histoire Naturelle (brochura dactylographada).
- _____. 1996 [1931]. "Projet de la Mission ethnographique et linguistique Daka-

- Djibouti” (Texto datilografado, Departamento de arquivos de Etnologia do Musée d’Homme, Paris, janeiro, *apud* Jamin, J., “Introduction à Miroir de l’Afrique”). In: Michel Leiris. *Miroir de l’Afrique*. Paris: Quarto Gallimard.
- _____. 1991 [1934]. *Les Flambeurs d’hommes*. Coll. Territoire de l’autre. Paris: Berg International.
- _____. 1935. *Jeux et divertissements abyssins*. Paris: Ernest Leroux.
- _____. 1938. *Masques dogons*. Paris: Institut d’Ethnologie.
- _____. 1936. *Jeux et divertissements abyssins*. Paris: EPHE.
- _____. 1938. *Jeux Dogon*. Paris: Institut d’Ethnologie.
- _____. 1975 [1948]. *Dieu d’eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris: Fayard.
- _____. 1957. *Méthode de l’ethnographie*. Paris: PUF.
- _____. 1965. *Le renard pâle*. Paris: Institut d’Ethnologie.
- COGEZ, G. 1993. *Leiris sur le lit d’Olympia*. Paris: PUF.
- COPANS, J. 1978. *Aux Origines de L’Anthropologie Française (Les Mémoires de la Société des Observateurs de l’Homme em l’an VIII)*. Paris: Le Sycomore.
- FABRE, D. 1997. “L’Ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945)”. In: J.-Y. Boursier (coord.). *Resistants et Resistance*. Paris: L’Harmattan.
- FOURNIER, M. 1994. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- HAMY, E.T. 1988 [1890]. *Les Origines du musée d’Ethnographie. Histoire et documents*. Préface de N. Dias. Paris: Éd. Jean-Michel Place.
- HAREL, S. 1994. *L’Écriture réparatrice. Le default autobiographique*. Montréal: XYZ.
- HAZARD, B. 1998. “Orientalisme et ethnographie chez Maurice Delafosse”. *L’Homme*, 146:265-268.
- HOLLIER, D. 1995 [1979]. *Le Collège de sociologie, 1937-1939*. Paris: Gallimard.
- _____. 1993a. “Présentation à Aux fins Du Collège de Sociologie”. *Gradhiva*, 13.
- _____. 1993b. *Les Dépossédés. Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*. Paris: Éd. de Minuit.
- HOSMANN, I. 1967. “Les Africains ont aussi le sens du beau”. *Afrique, magazine de l’Afrique et de Madagascar*, 69:34.
- HOWLETT, M.-V. & FONKOUA, R. 2009. “La maison *Présence africaine*”. *Gradhiva*, 10 :106-133.

- HUGUIER, F. 1990. *Sur les traces de l'Afrique fantôme*. Paris: Maeght.
- IMBERT, C. 2008. *Lévi-Strauss, le passage du Nord-Ouest*. Paris: Éd. de L'Herne.
- IZARD, M. 1983. "L'Afrique Fantôme de Michel Leiris". *Temps Modernes*, Paris.
- JAMIN, J. 1979. "Naissance de l'observation anthropologique". *Cahier Internationaux de Sociologie*, 67:313-335.
- _____. 1980. "Un sacré collègue ou les apprentis sorciers de la sociologie". *Cahiers internationaux de sociologie*, 68:5-30.
- _____. 1981a. "Objets trouvés des paradis perdus (à propos de la Mission Dakar-Djibouti)". In : J. Hainard & R. Kaehr (éds.). Paris/Neuchâtel: Musée d'Ethnographie de Neuchâtel.
- _____. 1981b. "Mission Dakar-Djibout, 1931-1933". In: *Voyages et Découvertes*. Paris: Museum National d'Histoire Naturelle.
- _____. 1991. "L'anthropologie française". In : P. Bonte & M. Izard (dirs.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF.
- _____. 1996a. "Introduction à Miroir de l'Afrique". In: M. Leiris. *Miroir de l'Afrique*. Paris: Quarto Gallimard.
- _____. 1996b. "Présentation de l'Afrique Fantôme". In: M. Leiris. *Miroir de l'Afrique*. Paris: Quarto Gallimard.
- JOLLY, E. 2001a. "Marcel Griaule, ethnologue: la construction d'une discipline (1926-1956)". *Journal des Africanistes*, 71 (1).
- _____. 2001b. "Du fichier ethnographique au fichier informatique. Le fonds M. Griaule et le classement des notes de terrain". *Gradhiva*, Paris, 30-31:81-103.
- JULIET, C. 1957. "La Littérature et le theme de la mort chez Kafka et Leiris". *Critique*, pp. 933-945.
- _____. 1988. *Pour Michel Leiris*. Paris: Édition Fourbis.
- KUKLINK, H. 1991. *The Savage Within. The Social History of British Anthropology, 1888-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KARADY, V. 1972. "Naissance de l'ethnologie universitaire". *L'arc*, 48:
- _____. 1981. "French ethnologie and the durkheimian breakthrough". *Journal of the anthropological society of Oxford*, 12 (3):165-176
- _____. 1982. "Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française". *Revue française de sociologie*, 23 (1):17-35.
- LEBEUF, J-P. 1987. "Marcel Griaule". *Ethnologiques: Homage à Marcel Griaule*. Paris: Herman.

- LECLERC, G. 1972. *Anthropologie et Colonialisme. Essai sur l'histoire de l'Africanisme*. Paris: Fayard.
- LECOQ, D. & LORY J-L. (orgs.). 1987. *Écrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LEENHARDT, M. 1947. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le mode mélanésien*. Paris: Gallimard
- LEIRIS, M. 1922. *C'est-à-dire* (entretien). Paris: Jean-Michel Place.
- _____. 1930. "L'œil de l'ethnographe (à propos de la mission Dakar-Djibout)". *Documents*, 7, repris dans *Zébrage*.
- _____. 1933. "Objects rituels dogon". *Minotaure*, 2.
- _____. 1935. "Abyssinie intime". In: _____. *Zébrage*. Paris: Gallimard
- _____. 1937. "Le musée de l'Homme". *Le Musée vivant*, 7-8.
- _____. 1955. *À travers Tristes tropiques* [de Claude Lévi-Strauss]. *Cahiers de La République*, 2:130-135. Republicado no livro *Cinq études d'ethnologie* [1988]. Paris: Gallimard.
- _____. 1958. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris: Plon. Reedição ampliada Gallimard em *Miroir de l'Afrique*.
- _____. 1963. "De Bataille l'impossible à l'impossible 'document'". *Critique*, 195-196: 685-693.
- _____. 1973. *L'Âge d'homme*. Paris: Gallimard / Folio.
- _____. 1987a. "Entretien sur Raymond Roussel". In: M. Leiris. *Roussel l'ingénu*. Paris: Fata Morgana.
- _____. 1987b. *Écrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- _____. 1988 [1950]. "L'ethnographe devant le colonialisme". In : _____. *Cinq études d'ethnologie. Race et civilisation*. Paris: Gallimard.
- _____. 1992a. *Zébrage* [trente-cinq textes "non strictement littéraires" (1926-1990)]. Paris: Gallimard.
- _____. 1992c [1948]. *La Langue secrète des Dogons de Sanga*, Paris: Institut d'Ethnologie. Reeditado por Jean Michel Place.
- _____. 1995. *Miroir de l'Afrique* [*L'Afrique fantôme* (1934); *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (1958); *Afrique noire: la création plastique* (1967); et quatre textes (1943-1983)]. Eds. J. Jamin & J. Mercier. Paris: Gallimard.

- _____. 2003. *La Règle du jeu* [Biffures (1948); Fourbis (1955); Fibrilles (1966); Frêle bruit (1976); suivis de *Le Merveilleux* (2000); “Le Sacré dans la vie quotidienne” (1938); *L’Homme sans honneur* (1994); et de textes divers]. Éd. Denis Hollier, Nathalie Barberger, Jean Jamin, Catherine Maubon, Pierre Vilar & Louis Yvert. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.
- LEJEUNE P. 1975. *Lire Leiris. Autobiographie et langage*. Paris: Édition Klincksieck.
- _____. 1986. “Post-scriptum à Lire Leris”. In : P. Lejeune. *Moi aussi*. Paris: Seuil.
- LEROI-GOURHAN, A. 1952. “Sur la position scientifique de l’ethnologie”. *Revue philosophique*, 142:506-518.
- L’ESTOILE, B. 2007. *Le Goût des autres. De l’Exposition coloniale aux Arts premiers*. Paris: Flammarion.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1955. *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- _____. 1986. “Allocution de Claude Lévi-Strauss prononcée lors de la cérémonie d’hommage à Georges Henri Rivière le 26 novembre 1985”. *Ethnologie française*, 16 (2):123-136.
- _____ & ÉRIBON, D. (entretien avec). 1988. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.
- LÉVY-BRUHL, L. 1910. *Les Fonctions mentales dans les sociétés primitives*. Paris: Alcan.
- _____. 1925. “L’Institut d’ethnologie de l’Université de Paris”. *Revue d’ethnographie et des traditions populaires*, 23-24:2.
- LOYER, E. 2007. *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil (1940-1947)*. Paris: Hachette littérature.
- MALINOWSKI, B. 1967. *A Diary in the Strict Sense of Term*. Stanford: Stanford University Press.
- MARMANDE, F. (dir.). 1999. *Bataille-Leiris: l’intenable assentiment au monde*. Paris / Belin: L’extrême contemporain.
- MAUBON C. 1994. *Michel Leiris en marge de l’autobiographie*. Paris: Éd. José Corti.
- _____. 1997. *L’Age d’homme de Michel Leiris*. Paris: Gallimard.
- MAUSS, M. 1969. “L’ethnographie en France et à l’étranger”. *La Revue de Paris*, 20. Repris de *Oeuvres, III. Cohésion sociale et division de la sociologie*. Paris: Éd. de Minuit.
- _____. 1967. *Manuel d’ethnographie*. Coll. Petite Bibliothèque Payot. Paris: Payot.
- MERCIER, J. 1994. “Journal intime et enquête ethnographiques. Les traverses éthiopiennes de Michel Leiris”, *Gradhiva*, 16.

- MERLEAU-PONTY, M. 2001. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”. In: _____. *Signes*. Paris: Gallimard.
- MÉTRAUX, A. 1941. *L'Île de Pâques*. 1. ed. Avec une préface de l'auteur. Paris: Gallimard; 2^a éd. revue et augmentée, 1951.
- MEYRAN, R. 1999. “Écrits, pratiques et faits: l'ethnologie sous le regime de Vichy”. *L'Homme*, 150:203-212.
- NADEAU, M. 1963. *Michel Leiris et la quadrature du cercle*. Paris: Édition Julliard.
- _____. 1964. *Histoire du surréalisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- PEIXOTO, F. 2006. “O nativo e o narrativo: os Trópicos de Lévi-Strauss e a África de Michel Leiris”. In: A. Motta; M. Grossi & J. Cavignac (orgs.). *Antropologia francesa no século XX*. Recife: Massangana.
- _____. 2007. “Viagem como vocação: antropologia e literatura na obra de Michel Leiris”. In: M. Leiris. *A África Fantasma*. São Paulo: Cosac Naify.
- PEYRE, Y. 1993. *La Distance essentielle. Portrait de Michel Leiris*. Paris: Opales.
- POITRY, Guy. 1995a. *Michel Leiris, dualisme et totalité*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- POITRY, G. 1995b. *Tombeau de Michel Leiris. Essai sur le jeu de la dualité et de la totalité dans l'œuvre de Leiris*. Toulouse: PUM.
- _____. 1995-1996. “Carrefour des poètes: Michel Leiris et Alfred Métraux”. *Bulletin du Centre genevois d'anthropologie*, 5:3-9
- QUELOZ, J-J. 1999. *Pour une poétique de Michel Leiris, “A cor et à cri”: du journal à l'œuvre*. Paris: Champion.
- RIVET, P. & RIVIÈRE, G. 1931. “La réorganisation du musée d'Ethnographie du Trocadéro”. *Bulletin du musée d'Ethnographie du Trocadéro*, 1.
- RIVIÈRE, G.H. 1929. “Le musée d'Ethnographie du Trocadéro”. *Documents*, 1.
- ROUSSEL, R. 1963 [1910]. *Impressions d'Afrique*. Paris: Pauvet.
- SCHAEFFNER, A. 2006. “Musique et danses funéraires chez les Dogons de Sanga”. *L'Homme*, 177-178:207-244.
- SEGALEN, V. 1986. *Essai sur l'exotisme [1904-1918]*. Paris: L.G.F.
- SERMET, J. 1997. *Michel Leiris, poète surréaliste*. Paris: PUF.
- SCHUSTER, J. 1990. *Entre augures*. Paris: Terrain vague.
- SIBEUD, E. 1994. “La naissance de l'ethnographie africaniste en France avant 1914”. *Cahiers d'études africaines*, 136:639-658.

_____. 2002. *Une science impériale pour l'Afrique? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*. Paris: Éd. de l'EHESS.

SIMON, R-H. 1984. *Orphée médusé. Autobiographie de Michel Leiris*. Paris: Édition L'Age d'homme.

STOCKING, G. 1974. "Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness". In : R. Darnell (ed.). *Readings in the History of Anthropology*. New York: Harper & Row Publishers.

_____. 1983a. "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In: ____ (ed.). *Observers Observed*. Madison: University of Wisconsin Press.

_____ (éd.). 1983b. *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*: Madison: University of Wisconsin Press.

_____ (ed.). 1986. *Objects and Others. Essays on Museums and material culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

THOMSON, C.W. (ed.). 1995. *L'Autre et le Sacré. Surréalisme, cinéma, ethnologie*. Paris: L'Harmattan.

YVERT, L. 1996. *Bibliographie des écrits de Michel Leiris (1924 à 1995)*. Paris: Éditions Jean-Michel Place.

ZONABEND, F. 1979. "Anthropologie de la France et de l'Europe", *Colloques Internationaux du CNRS*, 575:359-377.



ÁFRICA AUSTRAL

Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique

Omar Ribeiro Thomaz

*Este texto é para o seu Valentim e o seu Constantino
Mas é também do Peter Fry, que me ensinou o bom humor em campo.*

Preâmbulo

Entre as práticas cotidianas no sul de Moçambique, destaca-se o gosto por uma boa conversa. Não se trata de uma observação banal. Parte considerável das populações da região, definidas por referência a grupos cujas fronteiras étnicas não são necessariamente evidentes – ronga, changana, chopi, tswa e bitonga¹ – compartilha um conjunto de instituições associadas às relações de parentesco.² Dentre elas, a construção de laços afetivos constitui um elemento central na definição de redes de amizade que podem proteger os indivíduos dos eventuais inimigos (potencialmente, muitos). A forma de construir, consolidar e garantir estas redes está diretamente associada à narrativa, ao gosto pela conversa, ao compartilhamento de momentos do passado vividos coletivamente.

Para um antropólogo, a região é quase um paraíso. Para além do fato de, com base nas populações desta região, termos um clássico associado à própria gênese da antropologia moderna,³ uma vez superadas as primeiras barreiras, a profusão narrativa faz com que o recurso à noção de entrevista não tenha o menor sentido: após um tempo – os antropólogos têm como costume passar tempos longos em campo – o dia a dia passa a ser marcado por conversas cujos temas são geralmente objeto de escolha dos nossos interlocutores, aqueles que na realidade nos guiam para o que realmente importa.

Trabalhando entre Manjacaze, Inhambane, Maxixe, Homoíne e Inhassune⁴ sobre os tempos de fúria⁵ – aqueles da guerra dos 16 anos,⁶ dos campos de trabalho forçado, da operação produção etc.⁷ – acabei por ser envolvido por narrativas

dos mais velhos que insistiam nos bons tempos de sua juventude vivida entre os anos 1940, 1950 e 1960, geralmente associadas a idas e vindas ao *Joni*,⁸ ou seja, ao trabalho nas minas do *rand*, na África do Sul.⁹ Tratava-se de longos papos de fim de tarde, tomando chá, quando minha incredulidade diante de sua nostalgia combinava-se com a irritabilidade dos meus interlocutores em face do meu ceticismo – como sentir saudades da África do Sul do *apartheid*?; como sentir saudades do tempo das minas? – e de perguntas que certamente não faziam sentido.

Entre 2001 e 2009, em sucessivas viagens realizadas à região, acabei por sistematizar um total de 12 narrativas de velhos *mangaíssas*¹⁰ que pareciam exigir novas abordagens sobre os sentidos do trabalho migratório do sul de Moçambique para a África do Sul. Pouco a pouco foi ficando evidente que os termos que estruturavam boa parte da bibliografia existente não satisfaziam alguns aspectos enfatizados em suas histórias. Obras escritas, que traziam como referência métodos e perspectivas teóricas distintas, caracterizavam o trabalho migratório a partir de elementos de natureza geralmente estrutural – a necessidade de mão de obra farta, barata e contínua desde a gênese da exploração das minas sul-africanas; a criação e a reprodução do *apartheid*; a monetarização da economia do sul de Moçambique e a consequente escassez de moeda, bem como a pobreza do solo nesta região da África austral; o caráter primitivo e violento do colonialismo português etc. (cf., entre tantos outros, Centro de Estudos Africanos, 1998; Covane, 2001; Departamento de História da UEM, 1983, 1993; Mondlane, 1983; First, 1983; Isaacman & Isaacman, 1983; James, 1991).

O trabalho de autores como Harries (1988, 1994), Feliciano (1998) ou mesmo Rita-Ferreira (1963) reiteraram estes elementos, enfatizando, com maior ou menor intensidade, a associação entre o *lobolo* e o trabalho nas minas, conectando uma instituição local à própria viabilidade da expansão do capitalismo na região. Em todo caso, a ênfase de boa parte da bibliografia está na violência sistêmica situada para além do controle daqueles convertidos em mineiros nas diferentes etapas que constituem sua trajetória – do recrutamento à viagem, ao cotidiano das minas, bem como à espoliação a que eram submetidos no retorno.

Destacar o *lobolo* como um dos elementos a definir a saída de um jovem do sexo masculino rumo ao trabalho nas minas ou nas *farmes* da África do Sul, ou mesmo na cidade de Lourenço Marques, constitui certamente um avanço, na medida em que a ênfase recai sobre uma instituição nitidamente local que constitui o centro de boa parte das narrativas dos habitantes da região. Não me estenderei sobre o *lobolo* neste texto, sobre o qual há um universo de referências tão extenso quanto a própria bibliografia africanista. Saliento, contudo, que me distancio da noção de *lobolo* como o “preço da noiva”, prova da forma como as mulheres em determinadas sociedades africanas ocupariam uma posição subalterna que se tinha todo o interesse em transformar – quer do ponto de vista dos distintos

colonialismos, quer do ponto de vista dos governos nacional-revolucionários que os sucederam após as independências. Na verdade, o *lobolo* não constitui, nesta região, a compra da noiva, mas sim a garantia da descendência patrilinear. Garantir a descendência é crucial em sociedades nas quais a ancestralidade define uma relação específica com o território e exige rituais que permitam aos mortos uma vida digna, lado a lado com os vivos. A quebra destes princípios, quer pela inexistência da descendência, quer pela inadequação do culto aos ancestrais, provoca imensa ansiedade nos vivos e pode levar a conflitos de grande intensidade.¹¹

Neste pequeno texto exploratório, pretendemos somar estes aspectos a outros que foram deixados de lado, nomeadamente a decisão individual de se deslocar às minas e elementos de natureza lúdica que surgem na viagem, na estadia e por ocasião do retorno à terra de origem quando, enquanto *majonijoni*,¹² eram e são recebidos com festa e alegria pelos seus.¹³ Em suas narrativas, se é evidente a violência que caracteriza o processo que vai do recrutamento do jovem camponês do sul de Moçambique ao dia a dia nas minas, não podemos esquecer aquelas observações que enfatizam as mudanças ocorridas nas próprias minas no trato com os mineiros e, sobretudo, o teor aventureiro que cerca as viagens à África do Sul e o cotidiano da convivência entre os jovens nos 18 meses que geralmente duravam o contrato.

Por que ir?

Senhor Sózinho tem em torno de 78 anos e, na atualidade, vive em Homoíne, província de Inhambane. “Seu” Sózinho se define como bitonga, uma das etnias do sul, predominante em núcleos urbanos, como Inhamabe e Maxixe, mas presente também em distritos do interior, como Homoíne.

Após um primeiro momento marcado pela desconfiança, projetada para qualquer *viente*,¹⁴ e por meio da simpatia daquele que quer construir laços com os que o cercam, nossas conversas – como já afirmado, o gosto por uma boa conversa é comum e transversal à boa parte dos moçambicanos, o que não se traduz necessariamente em intimidade, mas por certo num vínculo que cria um mínimo de obrigações e deveres – levaram-nos a episódios nos quais sua trajetória pessoal, momentos destacados da história de Moçambique e andanças territoriais se cruzam. Dentre os episódios sobre os quais mais lhe agradava falar salientam-se os longos períodos vividos na África do Sul, entre fins dos anos 1940 e as décadas seguintes, até o início dos anos 1970, ainda no período do *apartheid*, ao longo de seus excitantes anos juvenis.

A pobreza reinante na região parecia sucumbir diante das mil e uma histórias que escutava todos os anos daqueles que retornavam temporariamente das minas. De fato, Sózinho tinha dois irmãos mais velhos que já tinham ido às minas e que, quando do retorno, juntavam-se em animadas conversas sobre o *Joni*.

Aquilo é que era bom, dizia meu irmão. Ele e seus amigos daqui trabalhavam muito, é verdade... mas tinha luz elétrica para todos, tinha água quente para o chá todo o tempo. E podiam ir à loja, sim, podiam... e nas lojas tinha tudo. Foi e pagou *lobolo*, ajudou o papá a comprar boi.

Brincava com meus amigos, diziam que ia ter *chibalo*. Sim, vinha um português que queria tomar conta das mafurreiras, que queria fazer estrada, limpar tuuuudo. Era o *chibalo*. Os mais velhos diziam: mafureira, nada. É para “tsumani”.

Todos os anos vinham os *majonijoni* – e traziam muitas coisas, ofereciam coisas à família, para as senhoras. Alguns até punham teto de zinco em suas casas, que já não eram palhotas!

De fato, Sózinho manifestou que, quando decidiu ir para as minas, o fez porque estava cansado de pastorear as cabras e as vacas de seu pai, mas não só: naquela altura, falava-se de um projeto de um português de exploração da mafurreira.¹⁵ Na verdade, para o Sózinho, explorar a mafurreira para a produção de óleo em larga escala parecia-lhe absurdo – quando me contava esta história estalava a língua e balançava a cabeça e dizia *nada, nada*. Para além do fato de a exploração da mafurreira e a elaboração do óleo de mafurra estarem ligadas à produção familiar local, Sózinho nos fala do *tsumani*, produto que constitui a mistura de terra argilosa com óleo de rícino e com óleo de mafurra, o fruto oleaginoso da mafurreira. Numa panela de barro, o produto resulta numa massa pegajosa utilizada em cerimônias tradicionais, tais como as que antecedem o casamento (os jovens núbeis usam-no no cabelo, como forma de anunciar o compromisso) ou a da identificação de curandeiros (que também o usam para fixar penteados). A chegada de um projeto português, no final dos anos 1940, não trazia bons augúrios. Falava-se do *chibalo*. A única forma de evitá-lo era ter o equivalente exigido pela administração local em dinheiro, o que estava longe das possibilidades de sua família.¹⁶ No mais, parecia-lhe natural migrar para as minas.

Com seus amigos, cogitou *fugir* para Lourenço Marques.

Lourenço Marques era cidade, muito branco! Podia trabalhar, é verdade. Mas o vencimento era pequeno. Não valia a pena... nada. E branco dava muita porrada. Dava mesmo. Tinha medo de fugir para Lourenço Marques e levar porrada sem saber por quê!

Numa manhã bem cedo, após vários fins de tarde conversando com seus amigos, tendo consultado o pai e os irmãos, consciente do recrutamento, combinou com seus amigos de se apresentar na WENELA e dar início à papelada que implicava a ida para as minas: “*Chibalo*, nada. Não queria. Tinha *chamboco*, chicote. Meus amigos disseram: vamos para o *foni*, então decidimos”.

Não pude deixar de reparar que seus olhos brilharam ao falar do momento em que, com seus amigos, abandonou o universo familiar, a machamba e o dia a dia de pastoreio com o propósito de dirigir-se àquela instituição que poderia lhe garantir uma nova etapa de sua vida.

O recrutamento e a fronteira

A história de Castigo, com quem conversei inúmeras vezes em Inhassune, coincidia com a de Sózinho em quase tudo: a excitação da ida, as histórias que conhecia sobre o *Joni*, a fuga do *chibalo* – enfatizado uma e outra vez por Castigo, pois seu pai tinha sido objeto do *chibalo* inúmeras vezes, bem como seus irmãos. Nos anos 1950, Castigo, que se define como tswa, vivia em Mabote. O trajeto normal para um jovem de Mabote era o deslocamento para Homoíne para se apresentar às oficinas da WENELA. No seu caso, seu propósito era o de juntar os recursos necessários para o pagamento do *lobolo* e assim consumir seu matrimônio com a jovem Bela – com quem, por outro lado, já tinha dois filhos pequenos. O *lobolo* era uma exigência de sua família paterna: sem o pagamento do *lobolo*, as crianças pertenciam apenas à mãe e o casamento não seria devidamente consumado, podendo gerar confusões futuras; ao mesmo tempo, os pais de Bela esperavam um pagamento que, em forma de tecidos, vinho, bois, cabras, dinheiro e festa, consagraria por fim a união de Castigo e Bela. Não havia outra saída: Mabote é uma terra pobre, miserável; o *chibalo* era *trabalho escravo* que, quando começava, não tinha fim.

Chibalo era como... era como... escravo, percebe? O régulo¹⁷ vende a pessoa para o administrador; o administrador vende a pessoa para o português, na *farme*,¹⁸ na estrada. [...]

Sáimos muito cedo para Homoíne, numa camionete. Ficamos lá uns dias, sem fazer nada, nos davam comida, sim. Merendas: *upsua* com caril,¹⁹ verdura. Ia com meus amigos de Mabote, e permanecemos lá, todos juntos. Fomos então para Ressano Garcia. Ali, os mais novos ficavam, os que não tinham experiência ficavam. Eu fiquei. Limpava o pátio e pilava amendoim. Eu e meu amigo ficamos, e conhecíamos outros que iam e vinham e nos contavam onde era melhor ir. Falavam da luz do *Joni*, das minas do *Joni*. E já aprendíamos o fanagalo, que todos falavam.²⁰ Tinha que falar, sim, senão não entendia o bôer. Tinha que ter todos os papéis, portugueses e da WENELA; vinha médico avaliar.

Fomos para o outro lado. Grande confusão nas bichas. Queríamos chegar antes: mas vinha cipaio, batia com chicote, vinha bôer, batia com chicote, bastão. Nós ríamos, saltávamos. Foi lá que nos venderam e fomos divididos. Uns foram para um lado, outros para outro. Vinha um *compound*,²¹ comprava, vinha

outro, comprava. Fui **vendido** para a mina perto da cidade mesmo, víamos a luz, muita luz.

A naturalidade e a insistência com a qual Castigo usava o termo *vender* para o recrutamento e o contrato eram desconcertantes, da mesma forma que suas referências ao trabalho escravo. Veremos adiante a recorrência com a qual, ao longo de sua vida, Castigo associava com certa naturalidade o processo de des-territorialização, forçado ou não, com a noção de escravidão – algo para o qual já atentou Michel Cahen (2002) no próprio diário que traduz seu dia a dia no período que antecedeu as eleições gerais de 1994, quando teve contato intenso com aqueles que, entre finais dos anos 1970 e início dos 1990, foram sequestrados pela organização que ganha o nome de RENAMO.²² Fiquemos por ora com a passagem de Castigo sobre a sua ida para as minas.

Passar a fronteira não era fácil. Nada. Antes vinha o médico e olhava tudo, tudo mesmo. Depois vinha polícia sul-africana: queria saber se tínhamos feitiço, se tínhamos coisas de curandeiro. Queria saber se tínhamos *suruma*.²³ Quem tinha? Apanhava. Chicote. Mandavam de volta, batiam, pediam dinheiro.

A passagem pela fronteira, como se vê, não era fácil. Os candidatos a trabalhadores nas minas podiam ficar muito tempo do lado português, servindo àqueles que iam e vinham, bem como a toda a estrutura existente em Ressano Garcia para dar conta do trânsito de pessoas.

Dona Beatriz Albasini conta que, nos anos 1940, viveu em Ressano Garcia, onde cozinhas grandes quantidades de comida para os *mangaíssas*. Quando conversamos, foi com grande excitação que nos falou desse período de sua vida.

Ressano Garcia era agitada! Eram mineiros que iam e vinham, porque na África do Sul tinha muito trabalho. Eu era jovem e gostava de ver o movimento todo. Os *mangaíssas* eram muito respeitosos conosco. Cozinhámos em grandes panelas e tínhamos muitos ajudantes, miúdos que queriam trabalhar nas minas e ficavam lá à espera. Tínhamos ainda os dias de festa, feriados, quando podíamos ir a Komamtiport, do outro lado da fronteira, e comprar coisas que não havia em Moçambique. Do lado de lá, eu era negra, do lado de cá, eu era mista. Naquela altura me sentia muito portuguesa e magoava-me quando me tratavam como preta. Em Lourenço Marques fui tratada como preta também. Foi quando descobri que era o que era: moçambicana.

Este breve trecho de conversas com um personagem como Beatriz Albasini – hoje senhora respeitada da cidade de Maputo e uma das matriarcas da independência do país – poderia ser explorado sobremaneira.²⁴ Fiquemos apenas com um ponto que vale a pena salientar: a grande excitação que sentia por viver num lugar tão agitado como Ressano Garcia, cuja descrição se parece pouco com a cidade que podemos visitar nos dias atuais.

Ressano Garcia era organizada. Nós, que morávamos na cidade, só tínhamos contato com os mineiros nos momentos de servir-lhes a comida. Eles ficam ali, na bicha, tudo bem ordenado. Moravam nos seus galpões. Mas era tudo muito respeitoso.

Os mineiros vinham e voltavam em grupos. Sempre falantes. Mas tinham que ser ordeiros, porque tinha dos dois lados da fronteira policiais muito rigorosos. Batiam mesmo.

(...)

Tinha também os homens com correntes aos pés. Estes eram presos ou aqueles do *chibalo*. Lembro-me sempre destes homens que trabalhavam para a administração, nos caminhos de ferro, nas estradas. Estes nunca estavam alegres. Não era possível, pois não?

Antes de seguirmos adiante com o trabalho dos mineiros, vale a pena nos atermos a esta referência ao *chibalo*, aos homens com correntes nos pés, atados uns aos outros e tristes. Tanto o *chibalo* como as minas estavam ligados à violência da exploração brutal da população camponesa da região. No entanto, do *chibalo* fugia-se, para as minas, ia-se. No *chibalo* havia uma violência que se aproximava da escravidão, como insistiu uma e outra vez senhor Castigo: os homens submetidos eram, efetivamente, impedidos de ir e vir. Se o trabalho das minas era perigoso e violento, ao contrário do *chibalo*, a ele associava-se a viagem, os amigos, a aventura e a juventude.

As minas, o *apartheid*

Sábado faz eco com Castigo e Sózinho em seu entusiasmo por se deslocar para a África do Sul. Originário de Manjacaze, província de Gaza, vive na atualidade neste distrito. Trabalhou nas minas nos finais dos anos 1940 e, entre idas e vindas, até a segunda metade dos anos 1960, quando começou a trabalhar como *mainato* – empregado doméstico – em residências de Lourenço Marques, atual Maputo.

Seu Sábado se define como changana e conta que, desde criança, vivia na ansiedade de *fugir* de Manjacaze. Como os demais, pastoreou gado bovino e caprino quando miúdo, mas viu seu desejo de estudar frustrado nas sucessivas vezes em

que foi *corrido* da missão católica. Foi quando seu grupo de amigos se dividiu: uma parte queria partir para Lourenço Marques, outra afirmava o firme desejo de ir para as minas.

Fugi para Lourenço Marques com meus amigos no “Oliveiras”. Chegávamos na baixa, e esperávamos que os patrões viessem em nossa busca. Quando o “Oliveiras” entrava na cidade, era tudo estranho: tanta luz! Tanta gente! Tanto branco! Muito, muito branco. Mas não consegui nada, pois não tinha a caderneta de indígena, e os patrões achavam que eu tinha mais de 18 anos e não tinha como provar que tinha pagado o imposto! Voltei para Majakaze e fui, então, para a WENELA. Lá consegui a caderneta, e fui então para Ressano Garcia.

O termo *fugir*, por referência quer ao *chibalo*, quer à terra natal, é recorrente. Certamente se fugia da pobreza ou mesmo da miséria. Mas fugia-se também da família paterna, em geral descrita como autoritária, e também do régulo, a quem supostamente se devia respeito, mesmo quando este combinava os termos do *chibalo* com a administração colonial ou com empreendedores portugueses.

Após o período de Ressano Garcia, onde o limpar o terreiro e o pilar amen-doim se combinavam com a expectativa do dia em que, finalmente, conseguiria passar a fronteira, Sábado se deslocou, então, às minas, onde encontra, com alegria, muitos amigos de Manjakaze, com quem conviveria diariamente; se o trabalho era efetivamente arriscado, Sábado parece por vezes esquecer as privações e os perigos.

Dormíamos em hospedarias grandes, cada grupo de amigos num quarto. Ficávamos com os Changanas, muitos; no outro quarto, ficavam os swazis; nos outros, os outros. Tinha água quente para o banho, para o chá. Comida farta, sempre. Davam-nos as roupas.

Sempre fazíamos os trabalhos mais perigosos, na frente dos boers. Eles ficavam atrás, gritavam. Fanagalo, sim. Batiam, sim. Mas se trabalhássemos bem, não batiam, não. [...]

No dia de descanso é que era bom. Podíamos ir à cidade, com roupas novas, sapatos limpos. Lá cantávamos, dançávamos. Tínhamos dinheiro para comprar o que queríamos. E já pensávamos no dinheiro que receberíamos na volta, com o qual se poderia pagar o *lobolo*.²⁵ O dinheiro que recebíamos lá gastávamos um pouco conosco, bem pouco, no divertimento; o outro pouco com presentes que levávamos para casa; e o outro pouco guardávamos.

Não posso deixar de destacar o meu desconcerto inicial com o entusiasmo dominante nos relatos de Sózinho, Castigo e Sábado (e tantos outros) ao relem-

brarem seus anos na África do Sul do *apartheid*. Como é possível recordar com alegria e entusiasmo uma viagem promovida pela exploração brutal de centenas de milhares de moçambicanos que se deslocavam para a África do Sul para o trabalho nas minas? Como sentir saudades de um trabalho caracterizado pelo perigo de uma descida de quilômetros em corredores e galerias subterrâneos com temperaturas insuportáveis e da constante possibilidade de explosões e acidentes fatais, perigos e desconfortos lembrados uma e outra vez por meus interlocutores? Como falar com alegria de um trabalho que era alternado com momentos de descanso em grandes estalagens com milhares de homens vivendo sob vigilância constante em condições que consideramos subumanas? Como, por fim, recordar os raros momentos de lazer fora das estalagens pautados pelas cruéis regras de um sistema implacável de discriminação territorial e institucional que predominava então na África do Sul?

Antes de seguir, é importante voltar a sublinhar que, em suas descrições, a violência nunca esteve ausente e suas histórias faziam eco a tantas outras já recolhidas em clássicos como *O mineiro moçambicano*, trabalho coletivo dos tempos heroicos do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane. Assim, as memórias de Sózinho, Castigo e Sábado dialogam com as daqueles entrevistados por Alpheus Manghezi em 1979 (Centro de Estudos Africanos, 1998).

Mas a alegria com a qual Sózinho – cujos pulmões estão em grande medida inutilizados pelo trabalho nas minas ao longo da juventude – se lembra dos anos sul-africanos pré-revolucionários é desconcertante. É com grande dose de senso de humor que, aos gritos, ritualiza seus conhecimentos do inglês, do africânder e, sobretudo, do fanagalo, cuja característica é justamente o uso e o abuso dos imperativos e o elevado tom com o qual é falado.

A segregação característica da África do Sul não parecia perturbar Sózinho, Castigo ou Sábado. Antes era com enfado que reagiam à minha insistência a respeito do caráter injusto do regime de segregação racial imposto na África do Sul pela minoria branca. Foi ficando claro que, naquela altura, a vida na África do Sul do *apartheid* podia ser muito mais agradável que aquela garantida pelos portugueses em cidades como Lourenço Marques, João Belo (Xai-Xai) ou Beira, ou mesmo em distritos como Homoíne ou Manjakaze.

Sábado lembra-se do medo que sentia dos brancos, quer em Manjakaze – em suas tentativas de jogar futebol, fora humilhado uma e outra vez pelos filhos dos colonos pelo fato de, na altura, não falar português – quer em Lourenço Marques, onde tudo que lhe parecia bonito estava vedado à população *indígena*. Castigo nos fala da miséria imperante em Mabote e de transações que, levadas adiante pelos administradores e empresários coloniais (e contando com a cumplicidade dos régulos), implicava a venda não da sua mão de obra, mas de seu corpo. No *chibalo*, os trabalhadores eram acorrentados. Ia-se para as obras

públicas, passando pelos vilarejos, sob os olhos de colonos, dos africanos e dos indianos que por lá viviam, atados, sem camisa, descalços, sob a vigilância dos *cipaios* – guarda indígena encarregada não apenas da vigilância, mas também responsável pelos castigos físicos. Para Sózinho, o *chibalo* implicava o trabalho compulsório (escravo) e a conseqüente impossibilidade de reunir recursos para algo tão fundamental como o pagamento do *lobolo* ou o acesso a determinados bens, como um telhado de zinco.

Irmã Henriqueta, missionária portuguesa em Moçambique desde 1950, referia-se assim ao *apartheid*: “O *apartheid* não era tão mau como dizem. Queria eu que os camponeses de Trás-os-Montes, de onde vim, vivessem como os pretos no *apartheid*!”.

Certamente a experiência de irmã Henriqueta na África do Sul do *apartheid* foi limitada, no tempo e no espaço. Ela não esteve presente nos períodos dramáticos de deslocamentos forçados de negros, *coloureds* e asiáticos de seus locais de residência, quando estes eram definidos como áreas para residência exclusiva de brancos; tampouco deve ter prestado muita atenção na lei do passe – com certeza por ser bastante parecida com a autorização prévia exigida a qualquer indígena em sua caderneta para todo tipo de deslocamento territorial. O que viu irmã Henriqueta, então, que de certa forma parece coincidir com alguns elementos de Sózinho, Sábado e Castigo? Um país capitalista, onde negros e brancos podiam, de forma evidentemente diferente, ganhar dinheiro. Parte dos negros da África do Sul tinha, para irmã Henriqueta, uma vida digna, mais digna que aquela vivida pelos camponeses miseráveis de Trás-os-Montes nos tempos de Salazar.

Outro elemento merece ser destacado. O *apartheid* era um conjunto claro de leis: uma vez devidamente conhecido e obedecido, a África do Sul revelava-se um lugar seguro, previsível, onde o contato mínimo com os brancos e, sobretudo, a possibilidade de ganhar dinheiro excitavam enormemente os jovens em idade de passagem para a vida adulta. No Moçambique português, a evidente segregação não era reflexo de um claro conjunto de leis, o que gerava incerteza, ansiedade e medo. Não bastava se comportar adequadamente para não ser objeto de gritos e patadas por parte dos brancos: dependia-se de sua suposta benevolência, o que implicava um *stress* cotidiano para aqueles que optavam pelo trabalho nas cidades coloniais portuguesas, ou a injustiça infinitamente pior, o *chibalo*. Enfim, o regime do *apartheid* era claramente mais atraente e garantia aos homens moçambicanos que se dirigiam para o trabalho na África do Sul um mínimo contato com aquela gente tão grossa e prepotente que eram os brancos.

Para Sózinho, Castigo e Sábado, ficaram as lembranças dos anos juvenis, da riqueza sul-africana e de outros brancos que, se bem gritassem como é usual entre os brancos, e também fossem brutos, como também lhes é usual, valorizavam o seu trabalho, garantindo os recursos cruciais para aquilo que consideravam importante. Bem diferente dos brancos do lado moçambicano de uma fronteira

construída em grande medida pela exploração desmedida do trabalho africano, daqueles que ficavam e daqueles que iam.

Outros tempos, outras histórias

Sózinho, Castigo e Sábado são contundentes quanto a dois processos: a vida nas minas melhorou em seus sucessivos retornos. As grandes estalagens ofereceram progressivamente mais conforto, e o trabalho nas minas era feito em condições mais seguras. Puderam pagar o *lobolo*, garantir o estudo inicial de seus filhos e construir uma casa melhor – teto de zinco e chão de cimento. Para Sózinho e Sábado no início dos anos 1970, a juventude ficara para trás e as minas se transformavam em histórias para contar aos mais jovens: o projeto era o reestabelecimento definitivo em Moçambique, onde o *chibalo* parecia ter sido superado e já se falava a boca pequena da FRELIMO que, no norte, levava adiante o impensável, combatia e parecia ganhar a guerra contra o colonialismo português. Lourenço Marques aparentava ainda um dinamismo inusitado. Sózinho opta por combinar os períodos com a família em Homoíne com trabalhos ocasionais em Lourenço Marques, e Sábado se estabelece como *mainato* junto a uma família portuguesa, com quem aprende as artes da culinária. Castigo retorna a Mabote e consolida sua vida com Belinha e seus filhos em torno do trabalho na machamba.

A independência do país é recebida com alegria pelos três, que esperavam, em meio à fuga atropelada dos portugueses, uma vida efetivamente melhor. Começavam os anos Samora, quando a devoção pelo líder confundia-se com a memória do início da guerra e com iniciativas do Estado revolucionário, cuja compreensão nem sempre era fácil.

Sózinho lembra que antes da guerra chegaram os rumores de que algo de muito ruim pairava sobre Homoíne. O fato de *os seus* (ou seja, a FRELIMO) se encontrarem na vila parecia não oferecer mais segurança. Os subúrbios eram frequentemente atacados, havia uma base dos *matsangas* por perto, e os soldados da FRELIMO pareciam cada vez mais jovens e assustados. O massacre de Homoíne, no dia 18 de julho de 1987, surpreendeu-o pela fúria. Cerca de 500 homens, mulheres e crianças foram mortos, enquanto a FRELIMO os abandonava e fugia para Maxixe. Sózinho perdeu naquele dia não só a casa com teto de zinco que tinha nos subúrbios da vila, mas também a esposa, três filhas e um filho, e todos os seus parentes e vizinhos. Ficou-lhe um menino, que não estava na vila. Sózinho havia se escondido no mato, como tantos outros. Já idoso, ficaram-lhe as lembranças das luzes do *Joni*.

Sábado aderiu entusiasticamente à FRELIMO nos anos que se seguiram à independência, chegando mesmo a ser uma liderança do Grupo Dinamizador local, entre as idas e vindas a Maputo, onde seguia trabalhando como *mainato*, então na casa de *estruturas* (membros do alto-escalão do Partido FRELIMO).

A guerra chegou com fúria em Gaza e, num de seus retornos a Manjakaze, sua coluna foi atacada. Sábado conseguiu fugir, enquanto os soldados da FRELIMO se enfrentavam com os *bandidos armados*. No mato, ficou meses, até conseguir chegar em segurança a Manjakaze. De lá, voltou para Maputo, e até recentemente trabalhou como cozinheiro na casa de portugueses que se reestabeleceram no país no início dos anos 1990. Nunca mais voltou à África do Sul e insiste, uma e outra vez, que naquele *tempo é que era bom*. Era bom porque *havia de tudo*, mas era bom também porque era jovem e estava com seus amigos.

Castigo permaneceu em Mabote após a independência. Em poucos anos, chegaram rumores de que havia guerra na região centro e falava-se de uma base de *matsangas* próxima à sua localidade. Uma seca inclemente abateu sobre a região e Castigo não conseguiu levar adiante sua machamba. Falava-se naquela altura que era possível retornar às minas e, embora já estivesse *entrado nos anos*, decidiu tentar um novo contrato na África do Sul. Para tanto, teve que se deslocar para Maxixe, onde funcionava o escritório da WENELA. A viagem de Mabote para Maxixe era um risco naquele ano de 1983, pois os *BAs* estavam por todo lado. Castigo também tinha medo da FRELIMO, pois se falava de uma FRELIMO II, que atacava à noite, da mesma forma que os *bandidos*.²⁶

Quando chegou a Maxixe, a WENELA lhe exigiu a documentação atualizada, o que o obrigou a se deslocar para Inhambane, do outro lado da baía, capital provincial. O ambiente não era bom, não apenas pelos ataques dos bandidos, mas porque havia rumores de rusgas levadas adiante pelo próprio partido FRELIMO.

Cruzou para Inhambane num daqueles barquinhos com vela *suahile*. Não conhecia ninguém por lá e este mundo de estranhos em meio a tantos rumores o inquietava. Ao descer em Inhambane e se dirigir ao órgão competente para a emissão de documentos que lhe permitiriam a partida para as minas, foi pego pelos responsáveis por outra iniciativa do governo, a Operação Produção.²⁷

Pediram os documentos de trabalho. Não tinha nada. Mas me pegaram porque eu era *viente*, ninguém me conhecia ali, não era de lá. Ficamos dias na esquadra e depois me mandaram de caminhão para Inhassune. Homens, mulheres, crianças. Eu não era um vagabundo!

Em Inhassune era o campo, e aqui éramos cercados. Não tinha comida, nada. Trabalhávamos. Era *chibalo*. Era escravo.

Castigo acabou por ficar em Inhassune. Após anos e anos e múltiplas escaramuças com os bandidos que tentaram várias vezes tomar Inhassune, perdeu o contato com sua mulher, Belinha, que foi morta em Mabote junto com seus filhos. Quando abriram o campo, decidiu ficar. Voltar para Mabote, para quê?

Sequer sabe onde estão os corpos de seus familiares. Ir para as minas, impossível, pois a juventude ficara para trás. Não conseguiu se casar e está só, sempre trabalhando na machamba. Passa os fins de tarde, quando pode, tomando chá e falando com seus novos amigos sobre os bons anos nas minas e os temores de guerras futuras.

Epílogo

Roy Wagner (1974), ao se questionar sobre a existência de grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné, faz um rápido balanço da antropologia moderna, a partir do qual questiona o procedimento daqueles que insistiam (na Nova Guiné ou na África Austral) em ver e descrever grupos corporados que, no limite, existiriam apenas na cabeça do próprio antropólogo. Escrito há já quatro décadas, os termos de seu ensaio apresentam grande vitalidade em debates antropológicos voltados para distintas regiões do globo. No que diz respeito a esta região do sul de Moçambique, a obsessão com que o *lobolo* surge em distintas narrativas, geralmente ressaltando a necessidade de decisões diante de possíveis rumos na vida de um jovem, nos leva, no mínimo, ao aparente paradoxo de sua manutenção e reprodução em meio a migrações e desterritorizações forçadas, guerras ou aventuras além-fronteiras. Encontramo-nos, enfim, distantes das terras altas da Nova Guiné, ou daquelas baixas da América do Sul.

Aparente paradoxo, porque os grupos aqui definidos por referência à descendência conferem imensa centralidade a formas de aliança intrínseca e empiricamente ligada à possibilidade de sua existência. Refiro-me aqui não apenas ao *lobolo*, aliança que assegura a descendência, mas também à amizade, garantia de segurança diante de um mundo possivelmente hostil. O *chibalo*, no período colonial, a Operação Produção desencadeada pelo Estado da FRELIMO em 1983, e os sequestros promovidos pelos distintos grupos beligerantes ao longo da guerra dos 16 anos são o avesso da amizade construída entre as idas e vindas às minas sul-africanas: lançam os indivíduos num mundo de estranhos e, portanto, de potenciais inimigos. Alianças rotas, obrigações não cumpridas, cujo resultado são os tempos de fúria. Histórias de mineiros envelhecidos não garantem apenas a possibilidade de laços de amizade ou de cumplicidades intergeracionais. Após os anos loucos da guerra e apesar de descabros contemporâneos, lembram a aventura que cerca as exigências supostas naquilo que é central na reprodução do grupo, o *lobolo*.

Notas:

1. Estes grupos, geralmente delineados quanto à língua e ao território de origem – xironga (Maputo), xichangana (Gaza), xichopi, xitswa e gitonga (Inhambane) – constituem um universo de intercomunicação, tanto do ponto de vista linguístico (com exceção, talvez, do gitonga, percebido pelos demais como um idioma “muito diferente”) como de suas instituições. Muitas vezes são situados no grupo mais amplo tsonga, termo que, se aparece referenciado na bibliografia ou em relatos de indivíduos das elites locais, não constitui parte do vocabulário da população das províncias do sul de Moçambique.

2. Seguimos aqui as trilhas de David Webster (2006) que, em sua monografia sobre os chopis do sul de Moçambique, amplia a noção de parentesco para além das relações de consanguinidade ou aliança matrimonial. Para o antropólogo sul-africano, aliança compreenderia outras relações tão fortes como as definidas, por exemplo, pela descendência, aquelas estabelecidas entre vizinhos e amigos, ou aquelas que são consequência de práticas de nomeação.

3. Refiro-me a *Usos e costumes dos Bantu*, a etnografia monumental de Henri Junod (1996), cuja primeira edição, em inglês, data de 1912. A edição que deu origem à de língua portuguesa, publicada em Maputo, foi revista e data de 1927. Sobre Junod ver, entre outros, Harries (2007); Gajanigo (2006).

4. Marracuene é um distrito da província de Maputo, a cerca de 30 km da capital do país; Inhambane é a capital da província do mesmo nome; Maxixe é um município da mesma província, assim como a vila de Homoíne e a localidade de Inhassune.

5. “Foram tempos de fúria, e ela vinha de todos os lados, o tempo todo. Não havia amigos: os bandidos armados nos atacavam, os nossos também nos atacavam” – me disse um dos régulos do distrito de Homoíne.

6. Opto aqui por denominar a guerra da forma como escutei por parte de muitos moçambicanos: “guerra dos 16 anos”. Parece que o único consenso que há sobre a guerra em Moçambique diz respeito à sua duração: teve início na região central do país em 1977 e alcançou o seu fim com os tratados de paz em 1992. Outras denominações – tais como “guerra de desestabilização”, “guerra de agressão”, “guerra contra os bandidos armados” ou “guerra contra o marxismo-leninismo” – são polêmicas por seu claro caráter ideológico ou por darem conta apenas de um momento da guerra ou do conflito tal e como foi vivido numa região específica. Hoje sabemos que a guerra em Moçambique, que teve início na região central do país em 1977 e que alcançou quase todo o território nacional a partir do início dos anos 1980 (com distintos graus de intensidade), foi na verdade composta de múltiplas guerras com sentidos diversos no tempo e no espaço. Por ora, a noção de “guerra dos 16 anos”, como sabiamente escutei entre camponeses na região de Inhambane, parece-me a mais adequada.

7. O período que vai de 1975 a 1992 é percebido de forma paradoxal ora por referência ao entusiasmo que se segue à independência e à figura do líder carismático (tempo Samora, de 1975 a 1986), ora pelo caráter autoritário do regime (a concentração de camponeses em grandes machambas comunais, os campos de trabalho forçado, os campos de reedu-

cação etc.) e, sobretudo, pela guerra que progressivamente se alastra pelo país, aquela em que os inicialmente denominados, por parte da população, *bandidos armados* pelo regime, ou *matsangas*, enfrentaram a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) ao longo de 16 anos, entre 1977 e 1992.

8. Ao falarem da África do Sul, sobretudo da região do Transvaal, a expressão secular e usual na área é *o Joni*, por referência à cidade de Johannesburg.

9. As províncias do sul de Moçambique – Maputo, Gaza e Inhambane – foram, entre fins do século XIX e ao longo de todo o século XX – fornecedoras privilegiadas de mão de obra para as minas e para as *farmes* (grandes propriedades agrícolas, anglicismo incorporado ao português de Moçambique) da África do Sul. Parte desta mão de obra para as minas era legalmente recrutada por empresas especializadas, a mais importante e duradoura delas conhecida como WENELA – Witwatersrand Native Labour Association – que teve uma de suas principais oficinas justamente em Homoíne (cf., entre tantos outros, Centro de Estudos Africanos, 1998).

10. Como são conhecidos os mineiros na região.

11. Sobre o *lobolo* no sul de Moçambique ver, entre outros, Granjo (2005); Gajanigo (2006); Pinho (2011); Webster (2006). Sobre questões associadas diretamente à ancestralidade e à guerra, ver Honwana (2002).

12. Como são conhecidos os mineiros nesta região de Moçambique.

13. Pude comprovar esta alegria quando do retorno dos mineiros a Homoíne entre dezembro de 2009 e janeiro de 2010. A violência se fazia presente na fronteira na forma de chicotadas que mantinham as filas organizadas, quer pela polícia sul-africana, quer pela moçambicana, mas não nublava a alegria da chegada em Homoíne, quando, com roupas vistosas ou relógios de pulso e óculos escuros, distribuía presentes entre amigos e parentes, ou circulavam de carros e motos, dando uma dinâmica peculiar a este pequeno e geralmente pacato vilarejo.

14. Trata-se do termo, em língua portuguesa, para as múltiplas expressões usadas nas diferentes línguas da região para se referir àqueles que não pertencem a um determinado território, ou seja, aqueles que vieram de fora. Podem eventualmente morar anos numa determinada região, inclusive criar linhagens, mas sua origem alienígena poderá ser lembrada de forma mais ou menos enérgica, dependendo do contexto. Em todo caso, um *viente* poderá se transformar num *hóspede*. Por exemplo, no caso de Homoíne, distrito da província de Inhambane, os senhores do território são inegavelmente os tswas. No entanto, a presença chopi e bitonga é histórica no distrito. Se em Homoíne eu era percebido como um *viente*, da mesma forma que os indianos hindus há muito residentes na região, aos chopis e aos bitongas era resevada a categoria de *hóspedes* (*va pfumba*).

15. *Trichilia emética*, cf. <http://www.worldagroforestry.org>

16. *Chibalo* era o nome dado ao trabalho forçado com o qual os homens e as mulheres moçambicanos foram, ao longo de boa parte do período colonial, obrigados a pagar o imposto da palhota, ou seja, imposto que tinha por referência a unidade residencial. Na falta de recursos monetários, o pagamento era feito por meio do trabalho compulsório.

17. Autoridade tradicional local inserida no sistema colonial. Muitas vezes, eram os ré-gulos que efetivamente recrutavam aqueles que deveriam ser destinados ao *chibalo*.

18. Originário da palavra em inglês, *farm*, usada para fazer referência às grandes propriedades rurais dos brancos, fazendas, na Rodésia e na África do Sul.

19. *Upsua* é uma das denominações que, no sul de Moçambique, ganha uma massa feita de milho que usualmente vem acompanhada por algum *caril*, ou seja, vegetais, carne ou peixe ensopados, frequentemente temperados com distintas versões do *curry* e *piri-piri*. Constitui a base alimentar de amplas regiões da África Austral.

20. *Língua franca* usada, fundamentalmente, nos locais de trabalho (minas ou *farmes*) e que permitia a comunicação entre os empregados e os empregadores. Tem como base a língua zulu, com contribuições do inglês e do africânder.

21. Unidade de produção mineira.

22. RENAMO é, na atualidade, um partido político. Sua gênese encontra-se, sem dúvida, na guerra dos 16 anos, mas os grupos que se opunham à FRELIMO nem sempre foram conhecidos ou reconhecidos como parte de um movimento. Inicialmente, eram associados pela FRELIMO (e por uma série de intelectuais simpáticos à frente que, no poder desde 1975, transformara-se em partido único marxista-leninista em 1977) à guerra de agressão promovida inicialmente pela Rodésia de Ian Smith, para ser em seguida assumida pela África do Sul do *apartheid*. Desde o início, a atuação violenta aparece ligada à noção de bandidagem, daí a generalização do termo *bandidos armados*, ou simplesmente *BA*s, ao longo dos anos 1980 e até mesmo no início dos anos 1990. Já em seu começo houve tentativas de grupos localizados na Rodésia, na África do Sul ou em Portugal de reivindicar a existência de um real movimento de oposição à FRELIMO, num primeiro momento denominado de Movimento Nacional de Resistência, para então acabar assumindo o nome de Resistência Nacional Moçambicana, com o qual chega aos acordos de paz de outubro de 1992.

23. Nos relatos reproduzidos em *O mineiro moçambicano* (1998), os entrevistados relatam a busca por coisas de feitiçaria e por *suruma* (maconha), da mesma forma que o senhor Castigo.

24. Tive o privilégio de ter mais de uma longa conversa com Dona Beatriz Albasini entre 1997 e 1998 – quando passei o Natal em sua casa com sua família – e entre 2000 e 2001, quando tivemos conversas devidamente registradas. Com ela não apenas vivi momentos agradabilíssimos, como pude provar os mais saborosos quitutes da sofisticada culinária moçambicana.

25. Parte do pagamento seria realizado do lado português, na fronteira, o que era, de um lado, uma forma de o governo sul-africano garantir o retorno do mineiro à sua terra de origem e garanti-lo como um trabalhador precário porque migrante; de outro, incríveis ganhos para as autoridades portuguesas, que recebiam o referente ao trabalho do migrante em moeda forte e com rastro em ouro, o *rand*, e o repassavam em moeda fraca e de circulação restrita, o escudo moçambicano.

26. Os relatos sobre a FRELIMO II são constantes nas localidades rurais do centro e do sul do país, embora o termo e mesmo sua atuação sejam geralmente ignorados nas conversas sobre a guerra em Maputo. No entanto, não deve chamar tanto a atenção os ataques daqueles que, durante o dia, defendiam os camponeses dos *bandidos armados*. A partir do início dos anos 1980, e de forma cada vez mais evidente, o exército estatal apresentava-se desmotivado, mal alimentado, mal vestido e mal armado. O sequestro de jovens, e mesmo de crianças, por parte da FRELIMO para engajá-los compulsoriamente na luta armada era usual nas cidades. No mato e sem meios de subsistência, não é de todo estranho que realizem, junto à população camponesa, atos de violência e pilhagem.

27. A Operação Produção foi desencadeada em 1983, após o IV Congresso da FRELIMO, e tinha como propósito evacuar das áreas urbanas todos aqueles classificados como improdutivos, vagabundos, desempregados, malandros ou prostitutas. Estes seriam enviados a áreas rurais do país, e dedicar-se-iam a tarefas agrícolas. Calcula-se que, de Maputo, foram, evacuados cerca de 100.000 indivíduos nos últimos meses de 1983.

Referências bibliográficas

- CAHEN, M. 2002. *Les bandits. Un historien au Mozambique 1994*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 1998. *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- COVANE, L.A. 2001. *O trabalho migratório e a agricultura no sul de Moçambique 1920-1992*. Maputo: Promédia.
- DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UEM. 1983. *História de Moçambique: agressão imperialista, 1886-1930*. Maputo: Cadernos Tempo.
- _____. 1993. *História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- FELICIANO, J.F. 1998. *Antropologia económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- FIRST, R. et al. 1983. *Black Gold: the Mozambican miner, proletarian and peasant*. Sussex: Harvester Press.
- GAJANIGO, P. 2006. *O Sul de Moçambique e a História da Antropologia: Os usos e Costumes dos Bantos, de Henri Junod*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Unicamp.
- GEFFRAY, C. 1991. *A Causa das Armas. Antropologia da Guerra Contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento.
- GRANJO, P. 2005. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo das Letras.
- HARRIES, P. 1988. "Kinship, ideology and the nature of pre-colonial labour migration: labour migration from Delagoa Bay hinterland to South Africa, up to 1895". In: S. Marks & R. Rathbone (eds.). *Industrialisation and social change in South Africa: African class formation, culture and consciousness, 1870-1930*. Nova York: Longman.
- _____. 1994. *Work, Culture and Identity: migrant laborers in Mozambique and South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- _____. 2007. *Junod e as Sociedades Africanas: Impacto dos Missionários Suíços na África Austral*. Maputo: Paulinas.
- HONWANA, A.M. 2002. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia.

- ISAACMAN, A. & ISAACMAN, B. 1983. *Mozambique: from colonialism to revolution, 1900-1982*. Aldershot: Westview Press.
- JAMES, W.G. 1991. *Our precious metal: African labour in South Africa's gold industry, 1970-1990*. Londres: James Currey.
- JUNOD, H. 1996. *Usos e costumes dos Bantu*. 2 vols. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- MONDLANE, E. 1983. *The struggle for Mozambique*. Londres: Zed Press.
- PINHO, O. 2011. "A antropologia na África e o lobolo no Sul de Moçambique". *Afro-Ásia*, 43:9-41.
- RITA-FERREIRA, A. 1963. *O movimento migratório de trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- WAGNER, R. 1974. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?". In: M. Leaf. *Frontiers of Anthropology*. Nova York: D. Van Nostrand Company.
- WEBSTER, D. 2006. *A sociedade chope: indivíduo e aliança no sul de Moçambique 1969-1976*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

O 'Pai' e o 'Chefe': notas sobre o princípio da senioridade em comunidades Ovaherero na Namíbia

Josué Tomasini Castro

Introdução

Este trabalho é uma aproximação ao problema das lideranças tradicionais em comunidades ovahereros na Namíbia.¹ Os ovahereros contam hoje mais de 120 mil pessoas e suas principais comunidades estão distribuídas nas regiões centrais e norte da Namíbia, sul de Angola, e oeste de Botsuana. “Ovaherero” é também o termo generalizante usado como referência a outros grupos da região que, mesmo reconhecidos enquanto comunidades distintas, compartilham uma mesma base linguística, o pertencimento a grupos matrilineares correlatos e uma tendência ao reconhecimento simultâneo e/ou complementar das descendências patri- e matrilinear.² Neste trabalho, acompanharemos as narrativas daqueles distinguidos na bibliografia como os *ovahereros de fato*, que viviam no passado predominantemente no que é hoje a Namíbia central, cuja língua principal é o otjiherero e dos quais o modelo duplo de filiação é tido como protótipo – tendo despertado desde cedo o interesse de missionários-etnólogos e antropólogos.³

Tradicionalmente (ou seja, nas elucubrações de antropólogos e historiadores sobre o período pré-colonial), estas comunidades foram apresentadas como pequenos grupos autônomos, sem um poder político centralizado e cuja subsistência e grande parte da vida social giravam em torno da lida com o gado. Eles eram, portanto, pastoreadores, nômades, pequenas aldeias ambulantes regulamentadas pelo idioma do parentesco que, no início do século XIX e com a crescente influência de mercadores, missionários e colonizadores europeus, entram em um acelerado processo de centralização política. Nesses ciclos centrípetos mais ou menos distinguíveis (primeiros convertidos, primeiras armas, colonização alemã, perda dos rebanhos, genocídio, colonização sul-africana e a mais recente politização do Estado democrático namibiano) é que passamos a observar o

surgimento dos primeiros “grandes homens” (*ovahona*), dos “chefes” (*ozombara*), e da própria ideia de “autoridade tradicional” (*ouhonapare*). Juntos, estes conceitos tornaram-se rivais de outros, associados à autoridade oriunda dos princípios de descendência, senioridade e conhecimento ritual, cujos poderes foram, em grande medida, encobertos ou mesclados às novas manifestações. Esse processo não apenas atraiu novas concepções de poder, criando tipos de pessoas, posições e cargos que não existiam pouco mais de 200 anos atrás, mas expôs, nesse “irresistível” movimento, justamente a “resistência” de alguns princípios básicos da socialidade ovaherero, dando consistência e sentido às novas formulações para além dos contextos imediatamente coloniais e/ou democráticos, extrapolando-os e por vezes também ignorando-os.

Neste ensaio, pretendo esclarecer parte destas interseções a partir de uma apresentação cronológica dos conflitos instaurados na história política da família de Kambazembi, uma das sete “autoridades tradicionais” ovahereros reconhecidas hoje pelo Estado independente namibiano. Nossa história começa na metade do século XIX quando, em meio à crescente expansão colonial, o “primeiro” Kambazembi adquire gado, aderentes e prestígio suficientes para tornar-se o grande líder do que conhecemos hoje como a aldeia de Onguatjindu. Ele faleceria em 1903 como uma das principais lideranças ovahereros nas planícies centrais da então África do Sudoeste Alemã e, desde então, passando pelos catastróficos anos da colonização alemã e a não menos conturbada institucionalização do mandato sul-africano, cinco gerações de disputantes à posição mais sênior da família de Kambazembi estiveram consistentemente ocupados na reutilização e na sobreposição dos princípios tradicionais do poder e do caráter cada vez mais político de suas funções na sociedade colonial. Minha análise encontrará seu fim na Namíbia independente e na criação da Casa Real de Kambazembi, a versão pós-colonial das estruturas de poder tradicional, cujo líder máximo é hoje Uakutjo Kambazembi, chamado chefe e reconhecido pelo Estado como o legítimo descendente da patrilinearidade de Kambazembi, e líder de Otjozondjupa, uma das 13 regiões administrativas do país.

Ao acompanhar o desenvolvimento destas histórias, descobriremos que o que está em disputa é sempre um número flexível e múltiplo de posições de autoridade, produtos de uma esfera de influência política que extrapola os contextos mais familiares da patrilinearidade de Kambazembi, cujos descendentes são os protagonistas deste ensaio. No percurso, falaremos, assim, de vários tipos de lideranças:

1. *Iho (pai); Iho Omunene (grande pai)*. Líder mais ritual do que político de um segmento patrilinear, territorialmente focado;
2. *Omuhona (grande homem)*. Líder mais político do que ritual, ainda um *iho*

omunene, mas cuja esfera de influência ultrapassa os limites agnáticos e territoriais de sua família;

3. *Headman; Foreman; Conselheiro*. Os intermediários entre a administração colonial sul-africana e as populações indígenas que em muito excediam suas “jurisdições”, famílias e vínculos étnicos;

4. *Ombara (chefe)*. A posição mais sênior das estruturas de poder tradicional ovaherero regulamentadas pelo Estado namibiano.

Mas no íterim de todos esses deslumbres com poder e autoridade (“tradicional”, “colonial” e “democrático”), perceberemos também que, a despeito da clara politização do conceito de “pai” e “líder tradicional”, o domínio da família, do parentesco e da linhagem mantém-se como referência geral de uma ideia de senioridade que, se não é suficiente para explicar o contexto maior no qual as disputas estão inseridas, acresce ao domínio político encapsulante uma importante esfera argumentativa.

O problema mais elementar deste texto, assim, não será averiguar uma ordem subjacente ao princípio de senioridade ou a manutenção de um cargo/posição particular, mas antes a insistência dentro de uma complexa esfera de mobilização política de uma ideia de senioridade que, isto sim, legitima o uso do poder e o exercício da autoridade para além da esfera propriamente política de controle sobre uma comunidade e/ou território, fornecendo um “idioma comum” (Gluckman, 1963 [1954]) pelo qual os conflitos entre as sucessivas gerações de disputantes foram expressos.

O princípio da senioridade

Desenvolvendo-se a partir do que Radcliffe-Brown chamava de o princípio da unidade do grupo de irmãos, a importância da distinção entre sênior e júnior aparece na antropologia inspirada por contextos africanos nas mais diversas situações e quase sempre estabelecida sobre o idioma do parentesco. É uma tradução social da ordem natural de nascimento (Radcliffe-Brown, 1965:23-24) e estaria sustentado pela ideia adjacente da primazia política e ritual de indivíduos mais velhos sobre as gerações mais novas (Radcliffe-Brown, 1969:xxii). O princípio pressupõe, além disso, uma tensão inerente entre gerações sucessivas (raramente entre gerações intercaladas) e um conflito estrutural entre membros de uma mesma geração. Etnograficamente, o problema da senioridade foi apresentado das mais variadas formas,⁴ sendo também extrapolado de seus contextos imediatamente etnográficos em prol de uma compreensão compulsória da história política e cultural de todo o continente abaixo do Saara.

Igor Kopytoff (1987), na sua concepção de uma “cultura política pan-africana”, apresenta a tensão entre os membros seniores e juniores de uma mesma socieda-

de como um conflito estrutural na etnogênese das sociedades africanas. Sua tese parte da concepção de que a África seria um continente imerso em constantes e intermináveis fluxos populacionais e que isto acontecia por um número variado de “forças”, que expeliam ou atraíam pequenos grupos de pessoas até as fronteiras de suas “sociedades maduras”.⁵ Esses espaços sociogeográficos, nos quais vários diferentes grupos se encontravam formando uma área de contato, inovação e continuidade, eram formados por “homens de fronteira”, sistematicamente produzidos pelas suas metrópoles, que apresentavam uma consistente tendência à segmentação, particularmente no nível de suas parentelas.

Disputas dentro dos grupos familiares ocorriam pela coexistência de dois princípios potencialmente contraditórios: um princípio hierárquico, no qual a distribuição da autoridade estrutura-se sobre um padrão gerontocrático; e um princípio de igualdade, ou igual potencialidade entre todos os membros do grupo familiar (geralmente apenas homens) para a possibilidade de um dia adquirir autoridade. Para Kopytoff, a coexistência destes dois princípios levava facilmente a ressentimentos entre os membros das gerações mais novas em relação à autoridade incontestável, mas indubitavelmente provocante das gerações anciãs, que controlavam os recursos coletivos (terra, animais, alimentos etc.), distribuindo-os como melhor lhes aprouvesse.⁶

Estas tensões resultavam, com frequência, na fissão de parte do grupo familiar e na subsequente criação de uma nova parentela, vinculada ainda com o segmento anterior, mas politicamente e em certa medida economicamente autônoma em relação à sua “metrópole”. Com isto, novos centros de poder e autoridade eram formados, regidos pelos mesmos princípios anteriores, mas estabelecidos ao redor de novos líderes. Este novo centro, inicialmente constituído sob as mesmas expectativas no que tange às regras para distribuição e alocação de autoridade, nem por isso deixava de sustentar-se em certos traços distintivos, simbólica e ritualmente construídos.⁷

Este é certamente o caso com os *otuzo* (sg. *oruzo*), os grupos patrilineares ovahereros estabelecidos a partir do reconhecimento de ancestrais em comum, bem como da observação de certos tabus alimentícios e pecuários particulares. Ovahereros reconhecem um número relativamente desconhecido de *otuzo*, e seus membros vivem em vários assentamentos ou aldeias chamados *ozonganda* (sg. *onganda*). No passado mais do que hoje, esses núcleos residenciais estavam distribuídos ao redor de uma região específica, cuja extensão variava de acordo com o tamanho do rebanho de cada *onganda* e os limites impostos por outros grupos vivendo nos territórios adjacentes (i.e., ovaherero, outros grupos étnicos e, a partir do século XIX, europeus). Cada *oruzo* está organizado a partir de um ou mais pontos focais, a *onganda* principal, onde fica o fogo dos ancestrais (*okuruwo*), este aos cuidados de seu membro mais sênior, o *iho omunene* dos seus vários segmen-

tos. Além disso, cada patrilinearidade possui certo número (que varia de acordo com a “riqueza” de cada líder) de vacas separadas (chamadas *ozongombe ozondere*), que pertencem aos ancestrais daquela linhagem e cujo usufruto está restrito à família e aos rituais associados ao *okururwo*

A *onganda*, a unidade residencial primária das comunidades ovaherero, consiste de um número variado de casas, chamadas *ozondjuo* (sg. *ondjuo*) e tradicionalmente arranjadas em semicírculo, ao redor do curral principal da família que fica em frente à grande casa (*ondjuo onene*), onde vive o pai e responsável ritual da família. Seus membros homens fazem parte de uma mesma patrilinearidade e procuram mulheres em outras *ozongandas*. Esta prática conjunta da virilocalidade e exogamia – fator de tensão em muitas comunidades do continente, como aprendemos no clássico exemplo ndembu (Turner, 1957) – é por sua vez “equilibrada” a partir de um segundo grupo de relações familiares, chamado *eanda* (pl. *omaanda*), cujo pertencimento é adquirido matrilinearmente. Além disso, grande parte do rebanho de uma *onganda* é adquirida e será futuramente distribuída através destes vínculos matrilineares (*omaanda*), que se sobrepõem aos segmentos patrilineares. Os habitantes de uma *onganda* possuem, assim, uma única relação de parentesco exclusiva, que é aquela obtida pela via patrilinear e extrapolada através dos vínculos *otuzo* com outras aldeias, sendo que as relações *eanda*, por sua vez, cortam as relações agnáticas, acrescentando-as de outros sentidos e sustentando-as social e economicamente – sendo a conjunção destes múltiplos fatores comumente referida na antropologia como “dupla-descendência”.⁸

Ao redor desses centros de dispersão social, um número variado de assentamentos menores se estabelece, onde vivem outros membros da família, dependentes rituais (*oruzo*) e econômicos (*eanda*) da aldeia principal e que, na morte do *ihomunene*, tornam-se disputantes à posição do falecido líder. Esses processos comumente se alongam por vários meses até que se chegue a uma decisão, e as recorrentes disputas entre um grupo de possíveis candidatos (os irmãos mais novos do falecido, seus filhos, sobrinhos ou primos) desenvolvem-se largamente sobre as pouco rígidas expectativas do parentesco ovaherero sobre a distribuição da autoridade, sobre *oruzo*, *eanda* e o princípio da senioridade – que, no correr da história e no surgimento de outras esferas de influência política, adquire também novos sentidos.

O primeiro Kambazembi: pai e *omuhona*

Kambazembi teria nascido na região do Kaoko, no noroeste namibiano, em 1844, no ano chamado *oyondukua* (“o ano da cabaça de manteiga”). Em 1862 ele migraria com sua família até as regiões ao redor das montanhas do Waterberg, nas planícies centrais da Namíbia – no que hoje é a região administrativa de Otjozondjupa – onde após a morte de seu pai ele se tornaria o líder e o membro

mais sênior de sua família. Kambazembi viveu um período de muitas guerras entre as comunidades ovahereros e outros grupos “conquistadores” (colonizadores e outras comunidades africanas, crioulas e europeias) e sob o risco constante da perda de seus rebanhos e agregados.⁹ Inicialmente não mais do que um *iho omunene* da comunidade herdada de seu pai, na segunda metade da década de 1870, relatos de missionários na região afirmavam que sua autoridade estava estendida a mais de 60 *ozongandas* principais, com uma média de 200 pessoas em cada assentamento: ele era, no seu sentido mais estrito, um *omuhona*.¹⁰

A autoridade de um *omuhona* restava, assim, sobre o tamanho de seus rebanhos e o respectivo número de dependentes e parentes, aos quais os animais eram alocados para o pastoreio e como provisão à família (que dependia quase exclusivamente do leite coalhado da vaca para sua alimentação).¹¹ Além disto, uma importante esfera de influência ritual era estendida junto com os animais que, apesar de fazerem parte da herança *eanda* (os animais *oruzo* são mantidos junto ao líder da casa, no assentamento principal), estavam debaixo do domínio do *okuruwo* do *omuhona* – e não do *oruzo* propriamente dito, já que muitos de seus aderentes pertenciam a outras patrilineagens. Um *omuhona*, assim, seria distinguido dos vários pequenos líderes dos segmentos patrilineares justamente a partir destes dois tipos complementares de herança:

Se seu legado *eanda* é grande e seu *oruzo* implica o governo sobre vários súditos, isto lhe dá proeminência sob outros chefes cujos legados *eanda* são pequenos, apesar de possuírem um grande número de seguidores *oruzo*, ou cujo legado *oruzo* é pequeno, mas suas possessões *eanda* grandes (Vedder, 1966:187).

No início da década de 1870, Kambazembi era o segundo maior dono de gado de todo o centro-sul namibiano (ficando atrás apenas de um de seus primos-cruzados, Maharero, estabelecido em Okahandja, menos de 200 quilômetros ao sul do Waterberg). Seu rebanho teria ainda praticamente dobrado de tamanho quando um de seus tios maternos faleceu e em relação a quem Kambazembi possuía direito preferencial sobre sua herança *eanda* de mais de 10 mil cabeças de gado. Já na década de 1890, Kambazembi era reconhecidamente o mais rico entre os ovahereros de toda a região, contando entre 30 e 40 mil cabeças de gado (Vedder, 1966).¹² Mas como já vimos, para tornar-se um *omuhona*, um indivíduo depende do manejo conjunto de uma herança matri- e outra patrilinear, sendo sua autoridade sedimentada não apenas pelo tamanho de seu rebanho,¹³ o qual era distribuído por uma extensa área territorial, em várias aldeias e moradas temporárias para o manejo do gado, mas também através de uma importante distinção ritual – algo que começara a ser construído após a morte de Mbaha, o pai de seu avô Tjueza. O relato, que me foi contado por um especialista da história ovaherero na região, segue mais ou menos assim:

Mbura era o *iho omunene* do *oruzo* Onguandjandje e quando percebeu que sua vida estava chegando ao fim, mandou chamar seus dois filhos. Ele estava doente e pedia que eles trouxessem à *onganda* principal os animais da família que estavam com eles. O irmão mais novo, Tjiueza, foi o primeiro a chegar, e ficou ao lado de seu pai até sua morte. O irmão mais velho, Tjeriye, chegou apenas depois que seu pai falecera. Quando ele chegou à *onganda* de seu pai, no entanto, ele não chegou pela entrada principal, mas antes por detrás do curral e do *okuruwo*, onde ele ficou com o gado e sua família. Para tirar o leite das vacas ele tampouco usava o portão principal do curral, mas antes fez um pequeno buraco por debaixo da cerca, por onde suas mulheres entravam para ordenhar os animais. Ele estava, com isto, afirmando sua separação da casa de seu pai e, por conta disto, a maior parte do rebanho foi entregue ao irmão mais novo, enquanto Tjeriye tomou o pouco que lhe foi dado e criou seu próprio *oruzo* chamado Onguanimi.¹⁴

Em decorrência desta separação, membros das famílias de Tjiueza começaram a adoecer e um médico-feiticeiro ovambo, do norte do país, foi chamado para curar o que se dizia ser uma maldição perpetrada pelos ancestrais do *oruzo* Onguandjandje. Após realizar a cura com a transformação mágica do leite das vacas da nova aldeia, o homem teria ainda entregue uma cabaça que servia para consagrar o leite das vacas e usá-lo como medicina, caso novas doenças os acometessem. Cada *oruzo* possui uma “cabaça mágica” que também os distingue de outros grupos de mesma ordem, e o fato de uma nova cabaça ter sido dada à Tjiueza era, para muitos, um sinal não só da separação simbólica e ritual do *oruzo* de seu irmão Tjeriye, mas também a constatação de sua senioridade ritual em relação ao seu irmão mais velho.

A distinção entre eles, que é apenas relativa, é hoje argumentada pelos descendentes diretos da patrilinearidade de Tjiueza, cujo *okuruwo* seria mais tarde herdado por Kambazembi, pelo uso do termo *Onguatjindu*, que teria sido emprestado (ou outorgado) pelo curandeiro ovambo, cujo nome era semelhante.¹⁵ O que eles fazem, assim, é argumentar no sentido da primazia da posição de *iho omunene* de Kambazembi (algo que perpassa todos os descendentes de Mbaha), em contrapartida ao seu reconhecimento enquanto *omuhona* (uma posição mais política do que ritual e restrita aos descendentes diretos do líder). No entanto, membros da linhagem de Tjeriye ressaltarão que suas relações *oruzo* são, no limite, as mesmas, pois como “filhos de um mesmo pai”, seus *otuzo* (sing. *oruzo*) “trabalham juntos” – enfatizando assim que uma separação de fato entre as duas patrilinearidades jamais será atingida e que o segmento de Tjeriye era ainda sênior em relação ao segmento de Tjiueza (encontrando-se aqui o início de uma disputa que se estenderia por quase todo o período colonial sul-africano).¹⁶ Além disso,

Onguatjindu seria um termo para denotar uma comunidade (*otjivana*), ao redor da qual um grande número de dependentes estava vinculado, seja por obrigações rituais da ordem do *oruzo*, ou econômicas da ordem do *eanda*.¹⁷

Somos assim remetidos a dois argumentos distintos, mesmo que complementários. Por um lado, pensamos nos componentes “efetivos” das relações de parentesco (Radcliffe-Brown, 1965) que Mayer Fortes (1969) dizia serem expressos em noções e sanções de ordem mística e possuírem uma importante contraparte normativa, afirmando haver uma relação recíproca e complementar entre o domínio da família e a esfera político-jural: ser um pai é ser um ancestral, assim como ser um *omuhona* é ser um pai.¹⁸ Por outro lado, devemos reconhecer também os desenvolvimentos históricos que extrapolavam a realidade imediata de sua patrilinearidade e que contribuíram para o surgimento de sua posição enquanto *omuhona*: sua herança matrilinear, sua distinção ritual e a crescente influência de forças exteriores sobre as comunidades ovahereros, tal como o poder sobrenatural do curandeiro ovambo ou o contexto colonial que gradualmente entrava em cena.

No que se segue, apresento então algumas evidências histórico-etnográficas, resultado tanto de entrevistas com membros da patrilinearidade e líderes da Casa Real de Kambazembi, como de pesquisa realizada nos Arquivos Nacionais da Namíbia, em sua capital Windhoek, onde pude encontrar comentários interessantes e pertinentes – apesar de que com teor e motivações coloniais – sobre os conflitos pela sucessão de líder da “casa de Onguatjindu” (*onganda y Onguatjindu*). A narrativa pretende destacar aqueles que disputaram a posição de Kambazembi a cada geração (quem eram eles em relação a Kambazembi e que posição era disputada) e os argumentos usados entre eles para legitimar seus pleitos (quais as expectativas de cada um a respeito da ordem e das regras de sucessão).

A sucessão dos conflitos: senioridade e chefatura

Kambazembi possuía dois possíveis herdeiros quando de sua morte em 1903: Salatiel Kombamba Kambazembi, o segundo filho da primeira mulher; e Kanjunga Kambazembi, filho de uma esposa secundária. Após a morte do pai, a disputa entre os dois irmãos teria sido mediada por Samuel Maharero, filho de Maharero e então reconhecido pelos colonizadores alemães como o chefe supremo das comunidades ovahereros em todo o território da então colônia alemã da África do Sudoeste. Kanjunga era descrito pelos missionários da região do Waterberg como um diplomata que alcançou sua posição privilegiada devido à sua proximidade com aquele mesmo Samuel Maharero – que o havia indicado aos colonizadores como um forte aliado. Sua postura, no entanto, nunca foi bem vista por seu pai, que morreu sem aceitar as atitudes do filho. Salatiel, então, foi aquele que seu pai indicou para assumir sua posição de *iho omunene* e *omuhona*, mas ao fim tanto sua

posição política como o rebanho patrilinear foram divididos entre os dois herdeiros, tendo Salatiel herdado seu *okuruwo* (Mossolow, 1993:28-30).

Em 1904, quando a guerra entre ovahereros e alemães começou, a região ficou desabitada.¹⁹ Junto de outras comunidades e líderes ovahereros, Salatiel seguiu até o sudeste de Angola, onde ele viveria debaixo e aos cuidados de Vita Thom, um dos principais líderes ovahereros naquela região (e cuja influência seria mais tarde estendida por todo o noroeste namibiano), e serviria junto com ele nas milícias do império português. Salatiel Kambazembi retornou no final da década de 1910 e alcançaria, com a morte de seu irmão durante o período de guerras (contra os alemães entre 1904-1908 e entre 1914-1918 durante a Primeira Guerra Mundial, quando então as tropas sul-africanas conquistaram a Namíbia), a posição mais sênior da sua linhagem de pais (*iho omunene*). Salatiel, como outros ovahereros da região, perdeu grande parte de seus rebanhos durante esse período, enfraquecendo sua legitimidade como *omuhona*. Poucos anos mais tarde, no entanto, ele teria sua autoridade reconhecida pela administração sul-africana – apesar de que não oficialmente – como o *headman* das comunidades ovahereros vivendo na Reserva Nativa do Waterberg Leste, criada em 1924, e parte da política de confinamento e domínio colonial sul-africano (Köhler, 1959:35-36) – uma categoria que, em um momento de pobreza e alienação econômica, serviria como sinônimo e tradução do poder dos “grandes homens” do passado.

Antes de morrer, em 1941, ele nominou seu irmão classificatório, membro de uma patrilinearidade paralela de Kambazembi, Rheinardt Tjeriye, como seu sucessor. Eles eram descendentes daquele par de irmãos, Tjueza e Tjeriye, seus bisavós, que apesar de uma inicial distinção ritual, reconheciam ancestrais em comum (o que reforça a afirmação do segmento patrilinear de Tjeriye que, de fato, eles “trabalham junto” do *oruzo* de Kambazembi). Como herdeiro da posição “tradicional” do falecido líder, Rheinardt seria cooptado ao serviço colonial, agora oficialmente, como um *headman*, compondo junto com outras lideranças tradicionais da reserva, que não faziam parte da parentela de Kambazembi, um ainda pouco influente grupo de “lideranças nativas”. Rheinardt, no entanto, faleceu apenas dois anos mais tarde, e sua morte seria catalisadora de conflitos entre dois candidatos àquela posição, que conjugava as funções rituais junto aos ancestrais e políticas junto à administração bantu: Josaphat Kambazembi, filho de um irmão mais novo de Salatiel, que foi adotado pelo último após a morte de seu pai; e Fritz Tjeriye, irmão mais novo do falecido Rheinardt. Entre os recortes dos relatórios anuais das Reservas Nativas, organizados por N. J. van Warmelo, então etnólogo-chefe do Estado sul-africano, e escrito pelo superintendente da reserva do Waterberg Leste à época, encontra-se um memorando sobre esta disputa. O ano é 1951, Fritz Tjeriye está nos idos de seus 50 anos de idade, enquanto Josaphat Kambazembi tinha não mais de 30 anos:

Josaphat considera que como filho adotivo e sucessor do falecido filho mais velho do chefe Kambazembi (que não chegou a ser reconhecido como chefe), ele é o sênior da comunidade ovaherero na Reserva Nativa do Waterberg Leste e deveria ser reconhecido oficialmente como tal. Fritz contesta que como ele é o filho vivo mais velho de seu pai, irmão mais velho de Kambazembi; e como antes de morrer, Salatiel nominou Rheinardt, seu irmão mais velho (morto desde então) e o próprio Fritz para administrar os assuntos de sua família depois de sua morte; além de cuidar de Josaphat, seu filho adotivo; ele é o principal omuherero na Reserva do Waterberg e possui mais direito de ser reconhecido como um chefe, mais do que o próprio Josaphat.²⁰

Como é comum em grande parte da documentação colonial, a pequena nota é obscura e não fica explícito se a referência é feita ao reconhecimento colonial como líder da reserva ou a uma posição junto aos descendentes da família de Onguatjindu. Desde 1939, quando foi nominado um conselheiro na estrutura de governo colonial, Fritz Tjeriye atuava em um assentamento a 15 km de Okakarara. Quando seu irmão – que era um dos três *headmen* da reserva – morreu, ele esperava “herdar” sua posição política, argumentando a favor de sua senioridade em relação ao seu sobrinho patrilinear e “rival”, Josaphat Kambazembi. Este, por sua vez, que inicialmente havia herdado a posição ritual de seu falecido tio, tornando-se o *iho omunene* da comunidade de Onguatjindu, seria também nominado um dos conselheiros da reserva em 1952 e da região de Okakarara. Descobriremos, no entanto, que apesar de ser apenas um conselheiro, a comunidade o tinha em alto estima, considerando-o o verdadeiro líder de toda a reserva.²¹ Falava-se então de uma posição outorgada pelo governo colonial e de uma posição “tradicional” que agregava prestígio ao conselheiro Josaphat Kambazembi, “como se” ele fosse um *headman*.

a) tradição e política: a extensão do conflito

Josaphat Kambazembi faleceria nos primeiros meses de 1960, aos 43 anos de idade, e seu funeral foi um grande evento – reuniu em torno de 4 mil pessoas aos pés das imponentes montanhas do Waterberg, fora da reserva nativa e onde até hoje descansam Kambazembi e aqueles que o sucederam como líderes da comunidade de Onguatjindu. Seu enterro teve grande repercussão e nas primeiras páginas do único jornal não racial no território, o *South West News*,²² no dia 11 de junho de 1960, encontramos uma longa descrição da cerimônia. Sobre a história de vida de Josaphat Kambazembi, lemos:

O Sr. Kambazembi levou uma vida quase despreocupada, já que ele nunca imaginou que se tornaria chefe. Mas a morte prematura de seu irmão mais velho

Hijauatja lhe deu a chance de ser o sucessor do Chefe Salatiel Kambazembi que falecera no início da década de 1940. Começaram então suas preocupações. Um tio de Josaphat, o Sr. Fritz Tjeriye, se tornou e continuou a ser seu rival pela posição até o dia de sua morte. Este é o mesmo tio que “trouxe uma faca” para ele (i.e., ele é suspeito de tê-lo enfeitado). O Sr. Tjeriye, tendo admitido a acusação, não foi, portanto, permitido pela família de participar do funeral.²³

O texto foi escrito por Zedekia Ngavirue, um sobrinho do falecido chefe e até hoje um importante intelectual namibiano. Sua versão, assim, apresenta outra face daqueles conflitos: tal como eram vistos pelos membros da família de Kambazembi e pela comunidade ovaherero na reserva do Waterberg Leste e alhures. Mas ali se diz que Salatiel era um “chefe” (e não *headman*, conselheiro ou *iho omunene*) e que Josaphat o teria sucedido como tal desde o início da década de 1940, ignorando Rheinhardt Tjeriye e estendendo uma nova camada sobre o problema da liderança e da distinção entre os vários cargos em litígio. No final de seu texto, Ngavirue acrescenta ainda uma reflexão sobre o que ele chama de “sua religião e política”:

Sua política? Chefe Josaphat, como a maioria dos chefes hereditários, nunca foi levado pelos redemoinhos políticos – das técnicas de tribuna e agitação pública, ainda assim, ele era um verdadeiro patriota que tomava parte nos assuntos políticos sem perverter-se. Ele era leal à sua comunidade e não media esforços para lutar por seus direitos... Sua religião? Chefe Kambazembi ficava a meio caminho entre o culto aos ancestrais e o cristianismo. Um [luterano] Rheinisch batizado e confirmado, ele cantava todos os hinos Rheinisch com sua mãe Priscilla em uma voz tão melodiosa como em um rouxinol. Ainda assim, ele mantinha seu fogo sagrado [okuruwo].²⁴

Em tudo isto o insistente problema sobre a posição que está em disputa não é solucionado. Pelo contrário, a obscuridade ficou ainda mais gritante, já que em um mesmo período, falando sobre as mesmas pessoas e um mesmo conflito, lemos que Fritz Tjeriye e Josaphat Kambazembi foram (ou queria ser, no caso do primeiro) *iho omunene*, *headman* e chefe de uma mesma comunidade, ao tempo em que ambos eram não mais que conselheiros de uma única reserva. Começamos a entender, assim, a complexidade destas disputas, mas não devemos perder de vista o fato de que é ainda através de um princípio de senioridade (a primazia política/ritual do sênior) que estas disputas são *argumentadas*.²⁵

No funeral de Josaphat Kambazembi, para voltar a ele, seus testamentos e uma carta de agradecimento foram lidos a todos. Neles, descobrimos que o falecido líder dizia que seu sobrinho David Tjatjitua, filho de uma de suas irmãs,

deveria provisoriamente assumir sua chefia, até que seu filho Julius Kambazembi fosse velho o suficiente para tomar posse da “cadeira” de seu “pai”.²⁶ Quanto ao seu *okuruwo*, ele o passou a um dos descendentes de Tjeriye que – como muitas vezes era o caso – possivelmente já era um sacerdote menor de seu *oruzo* – tornando-se agora o principal deles, por herdar justamente aquela posição de *iho omunene*.

Para a comunidade de Waterberg Leste, Josaphat Kambazembi, era um “chefe”, e isto estava diretamente relacionado com sua posição sênior junto à sua descendência patrilinear. Esta, por sua vez, lhe garantia legitimidade política diante da administração colonial que, no entanto, lhe outorgara a posição de conselheiro – e não a de *headman*, como muitos ovahereros dizem até hoje ter sido ele. Ao separar sua herança, Josaphat Kambazembi reconhece explicitamente a existência de duas posições distintas, ainda que, no seu caso, complementárias: uma tradicional e outra política. Que todos entendessem desta forma, no entanto, é duvidoso, pois apesar de Josaphat Kambazembi não ter sido reconhecido em nenhum momento como um *headman* pela administração sul-africana – com quem ele mantinha uma cordial, porém tensa relação e a quem os administradores temiam, em um momento de crescente conflito entre as populações locais e a União Sul-africana, dar-lhe maior poder caso cedessem aos desejos da comunidade e o nominassem *headman* – a comunidade ovaherero da reserva insistentemente o chamava de “chefe” e “*headman*”. Teria sido esta “confusão” a causa de todos os problemas, se diria mais de duas décadas depois:

[...] Existia uma briga entre o grupo de Fritz e o grupo de Josaphat. Como Josaphat temia que Fritz vencesse a disputa, ele apontou os filhos dele para o suceder. Não como um *headman*, mas diante dos ancestrais. Fritz era o irmão do pai de Josaphat e ele queria a posição de Josaphat. [...] Josaphat não era um *headman*. Ele era um homem nobre na família de Onguatjindu. Ele era um homem importante junto aos ancestrais e todo o problema começou porque as pessoas não faziam diferença entre o líder dos ancestrais e o *headman* instituído pelo governo colonial. Estas são duas histórias distintas. [...].²⁷

Fritz Tjeriye não estava de fato interessado na posição junto aos ancestrais e ficamos com a impressão de que os conflitos aconteciam por um desentendimento real do funcionamento das estruturas de poder colonial – algo que se torna aparente também na persistência de Fritz Tjeriye que seguiu, até sua morte, em 1970, exigindo seu reconhecimento como *headman* da reserva a partir de um princípio de senioridade pouco operativo fora dos limites de seu *oruzo*. Este argumento, contudo, perde sua força quando acompanhamos algumas das manifestações de Fritz Tjeriye nos arquivos coloniais, nos quais ele surge como um indivíduo consciente da política colonial.

Meu nome é Fritz Tjeriye e anos atrás, quando ainda vivíamos em Waterberg, a tribo foi dada a mim. Aqui na reserva ainda não havia nada. Debaixo de minha liderança a tribo tornou-se grande e... a reserva recebeu todos os prédios que podem ser vistos hoje. Instalações de bombeamento e sistemas de água vieram porque eu liderei a tribo. Agora que eu terminei meu jardim, eu não posso comer os frutos dele, e sou dispensado. Mas eu acho que isto acontece porque meus governantes [coloniais] não me conhecem. O único homem que me conhece é Mr. Allen [Comissário Chefe para assuntos Nativos do distrito onde a reserva estava alocada].²⁸

Eram as posições políticas que interessavam a Fritz Tjeriye. Ele era um conselheiro e queria tornar-se um *headman*, pois seu irmão mais velho fora um *headman*. Ele argumentava, assim, a favor do que nas próximas décadas seria gradualmente institucionalizado pelo Estado nacional, tal seja: a reutilização de um princípio de senioridade tradicional em um contexto colonial (e territorial) político. Nesta perspectiva (e devemos suspender o argumento por uns instantes até o fim do texto), a distribuição da herança de Josaphat traz, ao invés de resolver as disputas, um novo concorrente aos pleitos de Fritz Tjeriye. A antiga disputa entre ele e Josaphat Kambazembi continua existindo com David Tjatjitua que, no entanto, não fazia parte da patrilinearidade de Onguatjindu.

David Tjatjitua aparece, talvez, de maneira inesperada nesta história. Como primo-cruzado do ainda jovem Julius Kambazembi, eles não compartilhavam um mesmo *oruzo*, mas David pertencia ao mesmo *eanda* de Josaphat Kambazembi (sua mãe era irmã de Josaphat), sendo por isso reconhecido como um pai classificatório de Julius. Como já foi sugerido anteriormente, *oruzo* e *eanda* não devem ser vistos como universos estanques, de fronteiras bem definidas, pois tal como na constituição social de uma *onganda*, ambos sobrepoem-se mútua e consistentemente, dando a um omuherero um amplo instrumental social com o qual este pode manipular – entre outras coisas – suas relações de poder. Ambos são, assim, instrumentos distintos de mobilização em níveis de socialidade diferentes (os ancestrais ou os rebanhos, ritual ou econômico, junto aos pais ou com os tios etc.), mas há também entre eles alguns pontos de sobreposição e não apenas complementaridade.

Em nenhum momento isto é mais explícito do que na posição do filho da irmã, um *omusya* (lit. sobrinho) para o seu tio, mas que é chamado pelo seu primo-cruzado (i.e., Julius Kambazembi) de *injangu*, o mesmo termo usado por um omuherero para referir-se ao irmão mais novo de seu pai. Quando falam de sua tradição, ovahereros reconhecem neste homem uma importante função intercalar, na qual seus vínculos *eanda* são positivamente utilizados em prol do grupo *oruzo* de seu tio. No passado, estes eram os homens buscados para serem “juizes de paz” junto aos segmentos patrilineares de seus tios, possuindo também um

papel importante – e isto, em certa medida, até hoje – nas cerimônias fúnebres e na distribuição da herança dos irmãos de suas mães. Seu papel, no entanto, era sempre temporário, tal como deveria ter sido a “regência” de David Tjatjitua que, no mesmo ano, tornou-se conselheiro no lugar de Josaphat Kambazembi.

b) pela tradição contra a política: novas reutilizações

Sempre que ouvia relatos sobre esse período na história das autoridades tradicionais da reserva do Waterberg Leste, geralmente as pessoas diziam então que a política havia começado (*opolotika ya utu*). Ao fim da Segunda Guerra Mundial, enquanto o governo colonial começava a indicar uma possível e forçada anexação da região à União sul-africana como a quinta de suas províncias – ao mesmo tempo em que, através de uma série de legislações, formalizava o início do *apartheid* na Namíbia – uma onda de protestos se fez sentir em todo o país. Central nesse período foram as mobilizações de Hosea Kutako, então reconhecido como o chefe supremo ovaherero por suas comunidades (e até hoje chamado de “o primeiro nacionalista namibiano”), que inicia então um importante diálogo com a recentemente criada Nações Unidas, argumentando contra a anexação da região ao império sul-africano, e mais tarde a favor da independência do país (Wallace, 2011:243-271). Na reserva do Waterberg Leste, estes eventos resultariam no surgimento de um complexo esquema de rumores e disputas, dividindo as autoridades tradicionais em dois grupos: um “grande grupo”, sob a autoridade de Hosea Kutako, liderado por homens vistos pela administração como “agitadores” e que veementemente eram contra a anexação da região à União sul-africana; e um “pequeno grupo”, que se sustentava ao redor da autoridade de homens que os ovahereros chamavam de “brancos”, vistos como aliados pelos administradores coloniais e supostamente a favor da anexação.²⁹

No interior destas novas disputas, os conflitos entre Fritz Tjeriye e David Tjatjitua seriam então mobilizados (“reutilizados”, diremos novamente) em uma esfera de ação política distinta, sendo ambos alocados pela comunidade como parte do “pequeno grupo”. Dizia-se que nenhum deles estava disposto a aceitar que Julius Kambazembi, sobre quem os “agitadores” possuíam grande influência, assumisse a tão desejada posição de *headman*; e que isso acontecia, por sua vez, como decorrência da cooperação dos dois conselheiros junto à União sul-africana, que estava interessada em burlar e destruir os princípios tradicionais ovahereros, instituindo uma política colonial racista como única forma de governo. Eles apelavam, uma vez mais, aos princípios tradicionais de senioridade, de acordo com os quais Julius Kambazembi, por ser um descendente direto da linhagem de Kambazembi, possuiria primazia “tradicional” em relação aos seus dois tios (um paterno e outro materno); mas o argumento sustentava-se, acima de

tudo, em um problema de representatividade, pois se dizia que ambos os conselheiros haviam sido nominados pelos brancos e não pela comunidade.

As palavras dos agitadores de Waterberg Leste teriam efeito quase imediato sobre todas as lideranças ovahereros envolvidas e comprometidas contra a anexação do território. Assim, em uma carta do dia 19 de maio de 1961, Clemens Kapuuo escreveu um breve memorando de uma reunião que fora organizada para tratar desses conflitos. A carta foi enviada a Hosea Kutako, chamado *senior headman* pela administração colonial, de quem Kapuuo era secretário, e quem o substituiria anos mais tarde.

[...] Antes de morrer, Josaphat Kambazembi escreveu em seu testamento que seu filho Julius Kambazembi deveria ser seu sucessor na posição de *headman* e, enquanto Julius fosse ainda novo, David Tjatjitua deveria ser o regente. Nós acreditamos que é absolutamente necessário que Julius Kambazembi seja instaurado na sua posição de *headman* porque a mesma disputa que existia entre Josaphat Kambazembi e Fritz Tjeriye agora existe entre David Tjatjitua e Fritz Tjeriye. Além disso, levando em consideração que David Tjatjitua é um tio [*injangu*] de Julius Kambazembi, nós antecipamos algum desacordo caso David Tjatjitua, que é o guardião de Julius, tenha Julius como seu *headman*. [...] Nosso desejo é que, para que uma atmosfera de paz seja criada, os dois disputantes sejam removidos de suas posições e Julius Kambazembi seja escolhido como o novo *headman*.³⁰

Os pedidos para exoneração de Fritz Tjeriye e David Tjatjitua do conselho nativo da reserva foram recebidos pela administração com grande desconforto. Estava claro, para eles, que a situação havia sido manipulada pelo principal “agitador” da reserva à época, “o mais perigoso de todos”, e cuja influência era sentida em toda a região.³¹ Ewald Kaveterua, como ele era chamado, estava estabelecido em Omupanda, aquele assentamento próximo à Okakarara onde Fritz Tjeriye vivera originalmente, e os administradores coloniais acreditavam que ele estava manipulando a já antiga disputa para seu próprio benefício, como vemos em uma carta enviada, em 1961, pelo superintendente sênior da reserva do Waterberg Leste à administração geral da colônia em Windhoek:

Existe uma divisão entre os ovahereros de Waterberg Leste, aparentemente causada pelo agitador Ewald Kaveterua de Omupanda... Ele parece ter grande influência até mesmo sob Hosea [Kutako], já que se suspeita que ele tenha dado à Hosea uma impressão errada, já que ele e os conselheiros em questão, Fritz e David, não sentam juntos na fogueira... Em relação aos dois conselheiros, a dispensa de Fritz Tjeriye não será uma perda notável. Ele não vive na área que ele

representa como conselheiro, mas em Okakarara, a área do conselheiro David Tjatjitua – a origem de toda a disputa. Fritz foi avisado para ir para sua área... mas os habitantes de Omupanda, liderados por Ewald Kaveterua, decidiram que eles não querem Fritz lá. Ele foi apontando pelos brancos como conselheiro, e não escolhido pelo povo. David Tjatjitua foi escolhido pelos habitantes de Okakarara de acordo com a lei. Ele é uma pessoa moderada e um ganho para o conselho... [ele] é o único conselheiro até agora que procurou dar a Julius Kambazembi a sabedoria necessária para que ele possa tornar-se um *headman* mais tarde. Não há nenhuma inveja que possa ser vista. Ele jurou a Julius, em frente de todo o conselho da reserva, que ele será submisso quando este tomar a posição de *headman*. Julius Kambazembi [...] tem 20 anos de idade e está sendo influenciado por Ewald Kaveterua [...] Ele é considerado pelo superintendente sênior [da reserva] como totalmente incapacitado para assumir a posição de *headman* [...].³²

O conflito se estenderia ainda por algum tempo, e em uma reunião que contava com a participação dos principais líderes ovahereros do país, organizada em Okakarara, em fevereiro do ano seguinte, realizou-se uma votação junto à comunidade da reserva, em função da qual Fritz e David foram depostos de suas posições e um ainda jovem Julius Kambazembi foi escolhido como o novo *headman* da reserva.³³ Poucos anos depois, o ainda jovem Julius faleceu repentinamente aos 28 anos de idade. Tal como havia sido no caso de seu pai, rumores se espalhavam na comunidade de que ou Fritz Tjeriye (uma vez mais),³⁴ ou David Tjatjitua³⁵ o teriam envenenado.

O período que se seguiu à morte de Julius Kambazembi foi turbulento e os problemas políticos da reserva ficaram restritos a homens que, uma vez mais, não pertenciam à descendência de Onguatjindu. Os conflitos e as disputas entre os membros do *oruzo* de Kambazembi, por sua vez, recrudesceriam com as mortes de Fritz Tjeriye e David Tjatjitua no decorrer da década de 1970, que marcaram também o surgimento de uma nova liderança dentro da família de Onguatjindu: Johannes Tjeriye Tjeriye.

c. política pela tradição: pai e headman (herança ou eleição)

Entre a morte de Julius, em 1968, e os primeiros anos da década de 1980, quando teve início o longo processo para o reconhecimento de David Tuvahi Kambazembi como líder máximo da família e da região, as disputas continuaram, porém centradas agora em outros personagens: Ludwig Ndidá, que desde o início da década de 1930 era um dos *headmen* em Waterberg Leste e que em meio aos conflitos das lideranças da família de Onguatjindu tornar-se-ia o principal líder da região (parte do “grande grupo”); e Johannes Tjeriye Tjeriye, um

dos descendentes daquele segmento paralelo de irmãos mais velhos, que era o responsável ritual pelos trabalhos com os ancestrais e o “regente” da posição de líder da família de Onguatjindu (Kambazembi e Tjeriye). O primeiro não fazia parte do *oruzo* de Kambazembi, mas fora no passado um importante aliado de Salatiel Kambazembi e Josaphat Kambazembi, enquanto Tjeriye Tjeriye, agora o *iho omunene* da família, era também o responsável por garantir que, escolhido o novo líder da família, este fosse reconhecido como o *headman* da reserva (extrapolando as funções rituais de Tjeriye Tjeriye, estendo-as a uma esfera de mobilização política).

É interessante perceber que as narrativas coletadas durante minha pesquisa, bem como os comentários encontrados nos documentos coloniais, sugerem que o novo líder viria para assumir não a posição de *iho omunene* – que desde Josaphat Kambazembi e até hoje pertence ao segmento de Tjeriye – mas a posição de *headman*. Ludwig Ndinda era à época, o principal *headman* da reserva e muitos diziam que, uma vez encontrado um herdeiro legítimo à chefatura de Kambazembi, Ndinda deveria “entregar” sua cadeira ao futuro *headman*. Sua longa trajetória junto aos líderes tradicionais da região criava a impressão de que isso aconteceria sem maiores conflitos e que, instituído um novo chefe Kambazembi, ele lhe daria seu lugar e trabalharia sob sua autoridade.

Em decorrência destes rumores, durante a década de 1970, um grupo de líderes ovahereros, sob a égide da Democratic Turnhalle Alliance (DTA),³⁶ presidida então por Clemens Kapuu e, logo em seguida, por Kuaima Riruako (até hoje o contestado “chefe supremo” das comunidades ovahereros na Namíbia), se aproximaria de Ndinda no intuito de fortalecer suas posições em relação aos descendentes da “cadeira” de Kambazembi. Em 1984, quando os conflitos entre os líderes da família de Kambazembi e a DTA tomaram contornos ainda mais políticos (os primeiros aliando-se ao SWAPO³⁷), David Tuvahi Kambazembi, até então um pouco conhecido filho de Josaphat Kambazembi, nascido em Botsuana, retorna ao país para assumir a liderança política da casa de seus pais que, acreditava-se, lhe dava direito também a uma posição de autoridade na estrutura de poder colonial.

Wakurupa Nguhino, hoje, um dos conselheiros seniores da Casa Real de Kambazembi, conta que Tuvahi ouviu no rádio sobre os crescentes conflitos envolvendo as lideranças políticas ovahereros e os líderes de sua família e, por isso, decidiu que tentaria retornar ao país (que esteve até 1990 sob a colonização sul-africana). Já na Namíbia, ele seguiu para Epako, um assentamento próximo à fronteira com Botsuana, onde poucos dias depois alguns conselheiros de Kuaima Riruako, chefe supremo ovaherero e presidente da DTA, foram até lá para levá-lo à Windhoek, capital do país, onde Tuvahi então se encontraria com Riruako. Essa apressada reunião teria sido uma estratégia política para que Tuvahi não se encontrasse com Tjeriye Tjeriye, conseqüentemente apoiando a política da DTA

e a autoridade do próprio Riruako. Wakurupa Nguhino oferece a seguinte versão do que aconteceu em Windhoek:

Tjeriye Tjeriye era aquele que tomava conta da cadeira [de Kambazembi]. Durante a reunião, que aconteceu em Okahitua, houve um conflito. Tjeriye Tjeriye e o grupo da DTA se separaram. Assim, quando os últimos levaram Tuvahi até o escritório da DTA, eles lhe disseram que a cadeira pertencia ao filho de Kambazembi e não a Tjeriye. “Nós queremos que você se torne o nosso líder [na região Otjondjupa], sob Riruako”. Àquela época, todo o grupo de Onguatjindu havia se separado de Riruako. Todos seguiram Tjeriye Tjeriye. Eles [o grupo da DTA] queriam tornar-se uma casa de grandes chefes e, por isso, queriam trazer as pessoas para ficarem sob a ordem deles. Assim, eles foram e despistaram Tuvahi para que ele não se encontrasse com Tjeriye Tjeriye. Eles se sentaram e lhe apresentaram [John] Tjikua para que este o levasse pelo país para anunciar a chegada do filho de Kambazembi. Tuvahi permaneceu em silêncio e foi dormir. No dia seguinte ele retornou e perguntou para Riruako: “Quem é este que está sentado ao seu lado?”; “É o meu próprio pai, Amon”; “E este aqui, o que é ele em relação a você?”; “Este é um irmão mais novo do meu pai”; “Eu também quero ver meu pai”, ele respondeu ao fim. Tuvahi então veio até aqui. O pai [Tjeriye] disse que ele estava vindo e ao encontrá-lo disse que ali estava a cadeira do filho de Kambazembi. Eles então fizeram uma grande reunião. Pessoas vieram desde Opuwo, Omatjete, Omaruru, Otjinene. A reunião aconteceu aqui [em Okakarara]. O homem branco [Schneider-Waterberg] também enviou algumas cabeças de gado por causa da amizade que sua família teve com Salatiel (ele mandou vacas e animais selvagens também). Nós nos sentamos e então escrevemos nosso desejo de que o filho [Tuvahi] fosse nosso chefe.³⁸

O encontro entre Tjeriye Tjeriye e Tuvahi Kambazembi foi pacífico. Juntos, eles formavam a oposição “tradicional” e política à DTA e a Riruako. Em 1987 (três anos depois do primeiro encontro de Tuvahi com os líderes de sua família em Okakarara), duas reuniões distintas foram organizadas para o estabelecimento do novo *headman* da região: no dia 31 de agosto de 1987, Tuvahi foi *escolhido* pela comunidade como o sucessor de Julius Kambazembi; e pouco tempo depois, no dia 5 de setembro do mesmo ano, o grupo de Riruako se reuniu para *eleger* John Tjikua como o novo *headman* da região no lugar do então falecido Ndinda. Cada um dos grupos enviou uma carta às autoridades coloniais pedindo o reconhecimento oficial de seu representante como o novo *headman* da região de Okakarara, parte agora de uma ampla *Hereroland*. Como resultado destes pedidos contraditórios, no dia 15 de setembro de 1987, David Tuvahi Kambazembi inicia um processo no Supremo Tribunal da então África do Sudoeste contra o grupo de Kuaima Riruako.³⁹

Nas declarações juramentadas dos envolvidos no processo, os argumentos estão centrados na oposição entre direito/herança e eleição dos líderes ovahereros, entendidos, respectivamente, como uma forma “tradicional” e outra “política” de alocar autoridade.⁴⁰ A disputa, assim, não está mais centrada nos descendentes da família de Onguatjindu, mas antes na clara oposição de um líder tradicional que exige seu reconhecimento político sobre a região, e um líder político que argumenta seu direito democrático sobre o mesmo território. Gostaria, no entanto, apenas de citar parte do testemunho de Tuvahi enviado à Suprema Corte, no que acredito que parte do argumento poderá ser entendido:

Respeitosamente eu atesto que sou o sucessor de direito à posição de *headman* do meu falecido pai em Otjozondjupa e que eu sou assim reconhecido pelas pessoas que me escolheram. Como *headman* na região de Otjozondjupa e em acordo com as leis costumárias e as práticas dos ovahereros, eu não posso permitir que outro *headman* coexista comigo neste local em particular. Os interrogados não têm o direito de organizar uma eleição na minha área para escolher outro *headman* estando eu disponível e capacitado para tomar a posição de meu falecido pai. De acordo com o costume e a prática, eles têm o dever de recomendar-me ao Gabinete, em acordo com a proclamação relevante, para que meu reconhecimento seja aprovado. A reunião organizada no dia 5 de setembro de 1987, em Okahitua, para que um *headman* fosse eleito é, portanto, contrária e viola as leis costumárias e as práticas dos ovahereros, por meio das quais os interrogados foram escolhidos. Meu direito tradicional de herdar a posição de *headman* de meu falecido pai em acordo com nossas leis costumárias e as práticas está agora em risco e prejudicado. A sucessão do sangue real é de importância suprema e nunca foi submetida a eleições desde tempos imemoriais. [...].⁴¹

O dilema ali instaurado é, em grande medida, o mesmo que existe hoje na interminável disputa entre o chefe supremo Kuaima Riruako e os demais chefes ovahereros e fazia parte, além disso, de uma reformulação levada a cabo a partir da década de 1980 no sistema de *headmanship* nas reservas, no qual herança e eleição, respectivamente, “cultura” e “democracia”, são opostos e deveriam ser separados no que tange à reprodução das “autoridades tradicionais”.⁴²

Os conflitos, enfim, continuaram até a independência do país, em 1990, e três anos depois a Casa Real de Kambazembi foi oficialmente reconhecida e inaugurada em Okakarara como a liderança tradicional ovaherero para toda a região da Otjozondjupa. David Tuvahi Kambazembi, que faleceria em 2007 e seria sucedido por Uakutjo Kambazembi, o filho de Julius Kambazembi, foi o primeiro descendente direto de Kambazembi a tornar-se de fato um *headman* na

região e, em 1993, agora sob o regime democrático de Estado nacional, seria o primeiro chefe (*ombara*) da Casa Real de Kambazembi.

★ ★ ★

Conversando com Uakutjo Kambazembi, chefe da Casa Real de Kambazembi, ele uma vez me disse que sempre soube que um dia se tornaria chefe. Todos sabiam, ele fez questão de acrescentar. Ele nasceu a 700 km da região das montanhas do Waterberg, centro territorial de sua patrilinhagem, e lá, segundo ele, os mais velhos sempre lhe perguntavam o que ele estava fazendo tão longe e quando ele retornaria para assumir a posição de seus antepassados. Quando lhe perguntei como ele se sentia em relação a essas expectativas do seu futuro como chefe na Casa Real de Kambazembi, ele foi enfático: “eu não gostava, mas para nós não depende de você gostar ou não. Você deve fazê-lo, do contrário, a má sorte virá até você”.⁴³ Eu fiquei surpreso com tanta certeza, que parecia estar além de qualquer possível disputa. Ao questioná-lo sobre aqueles que concorreram com ele à posição que hoje é sua, ele disse ainda que não havia ninguém, já que ele vem de um irmão mais velho de David Tuvahi Kambazembi. Mesmo que seus irmãos, ele continuou, descendentes dos irmãos mais novos de Tuvahi, sejam mais velhos que ele, nenhum deles o antecede diante dos ancestrais.

Uakutjo, no entanto, não é o líder ritual de sua família, cujo *iho omunene* encontra-se hoje a pouco mais de 100 quilômetros de Okakarara, o centro político da Casa Real de Kambazembi, um homem descendente do segmento de Tjeriye. Mas ele é seu “chefe”, uma posição que hoje extrapola, senão em um único sentido (ele é um “filho” do grande Kambazembi), suas relações parentais. Desde a independência do país um processo de despolíticação das autoridades tradicionais está em andamento, cujo produto mais explícito é a limitação da esfera de influência e das funções das lideranças locais no contexto do Estado-nação. O reconhecimento destas lideranças está associado à criação de narrativas históricas sobre a primazia de determinadas famílias (as “casas reais”) sobre um território particular, inaugurando, assim, um novo universo de disputas, agora entre várias parentelas distintas que argumentam sua legitimidade como os “verdadeiros” líderes de determinadas regiões.⁴⁴

Os conflitos são catalisados pela estipulação, por parte do Estado, de que duas autoridades tradicionais não podem ser reconhecidas sobre uma mesma jurisdição, criando assim um complexo universo de disputas políticas ao redor da ideia de uma primazia histórica de certas comunidades sobre outras. Em Otjozondjupa, parte da jurisdição da Casa Real de Kambazembi, o momento pós-colonial foi marcado pela reformulação de algumas das disputas anteriores (i.e., John Tjikuuu, junto à DTA e seus seguidores demandando o reconhecimento de uma Autoridade Tradicional de Okakarara) e o surgimento ainda de novos focos

de conflito, nos quais descendentes de outras parentelas argumentam contra o que lhes parece ser uma supervalorização da história dos líderes da família de Kambazembi. Assim, enquanto de um lado constroem-se narrativas que ressaltam o limite da autoridade de Kambazembi na região de Okakarara (i.e., eles não eram os únicos líderes da região, tampouco os mais importantes ou os que mais contribuíram para a independência do país), do outro lado, os descendentes de Onguatjindu retornam ao primeiro Kambazembi para afirmar que sua esfera de influência era estendida pelos seus imensos rebanhos que, por sua vez, pastavam por todo o centro e o norte namibiano, estipulando suas fronteiras antes mesmo da instituição das reservas nativas.

Em meio a essas disputas, tradição e política se tornam as variáveis centrais de argumentação, uma interessante rede de rumores políticos (i.e., a Casa Real de Kambazembi foi instituída porque seus líderes são aliados da SWAPO, partido que governa o país) e uma reorganização de princípios tradicionais, nos quais argumentos sobre descendência, senioridade e território são consistentemente utilizados na criação de narrativas de autoafirmação e legitimação da autoridade. Mas este tema, por si só, mereceria um novo ensaio e extrapola os limites práticos desta contribuição que chega aqui ao seu fim.⁴⁵

Conclusão: o princípio de senioridade ovaherero

Senioridade é definida por quatro critérios, separadamente ou em combinação de acordo com a situação e o grupo envolvido. Estes são idade, geração, maturidade social, e status. Um jovem de 18 é sempre uma “criança (bii)”; um homem de 40 chama a si mesmo de “criança” se seu pai ainda está vivo, mas será contado entre os *kpem* se ele é cabeça de uma linhagem nuclear. Um chefe é sempre um *kpeem* independentemente de sua idade ou geração” (Fortes, 1945:225).

Esta breve história dos líderes (pais, *headmen* e chefes) da família de Kambazembi é, de fato, pertinente para pensar não apenas os contextos nos quais uma geração júnior disputa a posição sênior de seus pais, mas também como que este processo está exposto a uma gama incontável de situações nas quais as expectativas ovahereros sobre poder e senioridade são parte do argumento e não uma instituição rígida e bem estabelecida. Além disso, percebemos aqui que o princípio da senioridade, expresso em argumentos sustentados pelo idioma do parentesco e que defendem a primazia política do sênior em relação àqueles chamados juniores, desenvolve-se de maneira a mobilizar posições exógenas às comunidades ovahereros, buscando, no entanto, nos limites das parentelas ovahereros, indivíduos que assumem posições antes políticas do que tradicionais.

Um primeiro passo nesta direção já havia sido dado com a utilização do termo *omuhona*, que fora tomado de empréstimo de outras comunidades na região, indicando que as chefaturas, tal como existem hoje, são um desenvolvimento relativamente recente (Bollig & Gewald, 2000:43). Nos conflitos que se seguiram à morte de Kambazembi, no entanto, percebemos não apenas uma maior variação dos tipos de posições de poder criadas durante os períodos coloniais e que se sobrepuseram aos termos mais familiares do parentesco, mas também uma constante reutilização da “primazia da senioridade” expressa justamente nos argumentos entre os indivíduos em conflito, alicerçados em uma simbologia do parentesco. Falta-nos, então, uma reflexão sobre o parentesco ovaherero, procurando estipular não tanto os critérios de classificação, mas os princípios que sustentam este padrão de senioridade. Idade, geração, maturação social e *status*, todos deveriam ser, mesmo que transmutados em outras categorias, considerados. A apresentação do caso etnográfico já nos permite imaginar que os processos pelos quais um indivíduo se torna sênior – as heranças, a constituição de uma distinção ritual, as migrações, as distinções territoriais, as alianças com outros grupos familiares e políticos etc. – são mais ou tão importante quanto os critérios que o definem. Mas ali encontramos também referências constantes, nos argumentos usados entre os disputantes, a uma simbologia do parentesco ovaherero.

Gordon Gibson (1956), em sua clássica (e talvez a melhor) descrição sobre a dupla descendência nas comunidades ovahereros na região de Ngamiland, em Botsuana, reconhece dois princípios básicos do parentesco ovaherero: a extensão da relação de um par de irmãos/irmãs às sucessivas gerações em linhas paralelas de descendência; e as relações de sexo cruzado na geração de irmãos, das quais surgem linhas de descendência divergentes. Os dois encontram expressão nas terminologias de parentesco – sendo que as últimas reconhecem três fenômenos biossociais: geração, senioridade dentro da geração e sexo. A primeira variável foi aqui expressa nos discursos do segmento patrilinear de Tjeriye que, a despeito da separação política e ritual da família de Onguatjindu, argumenta pela extensão da relação irmão mais velho-irmão mais novo advinda dos irmãos Tjeriye e Tjiweza na geração dos avós de Kambazembi – “descendentes de uma linhagem paralela, portanto, contam como membros de sua própria linhagem”, dizia Gibson (:128-129).

O segundo princípio, por sua vez, nós o identificamos não apenas nas tensões criadas pela posição de David Tjatjitua, como *care-taker* e – implicitamente – postulante à posição do falecido Josaphat Kambazembi, mas também na herança matrilinear adquirida por Kambazembi na metade final do século XIX, pois são nestas linhagens divergentes que gado e, portanto, *status* e riqueza circulam – “a distinção terminológica feita por um homem entre seus descendentes patrilineares e matrilineares corresponde à distribuição tradicional da herança ovaherero, quando o rebanho de um homem é separado após sua morte em duas varie-

dades, sagrado e não sagrado, o primeiro sendo herdado pelos filhos e os últimos pelos filhos de sua irmã” (Gibson, 1956).

É comum encontrarmos hoje, nas várias disputas por posições seniores dentro destas comunidades, a persistência destes idiomas mesmo quando se trata de posições não mais imaginadas como “de parentesco” e explicitamente vinculadas ao Estado nacional (i.e., o “chefe” de uma “autoridade tradicional”): descendentes de linhas paralelas de irmãos discutem a ordem de senioridade no par original da relação; e também os descendentes de linhas divergentes de primos cruzados, que discutem a primazia das relações patri- ou matrilineares na outorga da senioridade. Seja qual for o caso, o que está sendo argumentado (e não necessariamente o que está em litígio) é o reconhecimento da senioridade e, portanto, daquele que é o “pai” em relação aos demais disputantes. A repercussão deste princípio de senioridade, no entanto, não se manifesta apenas nas disputas internas às comunidades ovahereros. Ele é também a base dos processos de reconhecimento e legislação das autoridades tradicionais na Namíbia, nos quais as deliberações do Conselho para Assuntos sobre Lideranças Tradicionais e a subsequente recomendação de reconhecimento de uma liderança tradicional ao Ministério de Habitação e Governo Local estão largamente sustentadas pela máxima de que um “chefe” é o “pai”.⁴⁶

Em certa medida, os debates ovahereros sobre os direitos de herança da posição sênior máxima de suas comunidades (o “pai” e “chefe”) são congruentes com as reflexões de Max Gluckman sobre os “rituais de rebelião” (1963 [1954]): o conflito se estabelece a partir de argumentos sobre (contra e a favor) uma distribuição particular da autoridade de um falecido líder, mas não sobre o princípio ele mesmo. Em sua análise sobre contextos de rebelião nos reinos swazis, no sul do continente africano, ele afirma que rituais públicos associados à realeza são um veículo pelo qual as tensões de diversos grupos sociais em relação à autoridade do rei e do Estado se tornam explícitas, mas a hostilidade e a fissão manifestadas naquele contexto são expressas por idiomas culturais e políticos comuns e socialmente aceitos pelo próprio ritual. Um “ritual de rebelião” reforça assim os valores da realeza e a unidade social. As narrativas aqui apresentadas e uma análise contemporânea dos argumentos usados hoje na manipulação da autoridade nas comunidades ovahereros apontam para uma conclusão semelhante: os conflitos pela sucessão das lideranças tradicionais na Namíbia reforçam um princípio de senioridade ovaherero – um dos “idiomas comuns” da socialidade do poder nestas comunidades.

Acredito ser este apenas um dos princípios que organizam o que tenho chamado de uma *política ovaherero*, isto é, os processos envolvidos na distribuição, no exercício e na disputa por posições de autoridade dentro destas comunidades (Cohen, 1969:5) – a ideia de descendência, território e também comunidade se-

riam outros. Mesmo que uma real compreensão dos dilemas do poder e da política nessas comunidades passe invariavelmente pelo reconhecimento e o estudo das realidades coloniais e outros contextos regionais, se não formos capazes de compreender as nuances do parentesco ovaherero, perderemos o ângulo daquilo que lhe é mais elementar: o uso do idioma do parentesco na criação e na manutenção da autoridade.

Notas:

1. Tema que tenho desenvolvido em minha tese de doutorado, supervisionada pelo Prof. Dr. Wilson Trajano Filho, junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade de Brasília (UnB).
2. Ovahimba, ovazimba, ovahakaona, ovakuvale e outros foram todos em algum momento englobados pelo termo ovaherero. Destes, os primeiros são geralmente tidos como mais próximos, existindo aqui um amplo campo de afirmação étnica e identidade social (Friedman, 2005). Ver ainda Estermann (1981) para uma apresentação compreensiva destas relações.
3. Ver Bollig e Gewald (2000) para uma revisão histórica destas comunidades, e ainda Gewald (1999:3-28) para uma breve introdução à etnografia e à história política ovaherero nas planícies centrais namibianas.
4. Como *cross-cutting institutions* no caso de grupos etários que se sobrepõem aos vínculos de linhagem, ao sistema político, ou à organização territorial (Evans-Pritchard, 1993; Bradbury, 1969; Horton, 1972), que equilibram os conflitos entre os grupos geracionais (Eisenstadt, 1954) e “resolvem” os problemas morais do incesto (Wilson, 1965); como um tipo de poder que reforça a autoridade adquirida pela linhagem (Turner, 1996); como acusações de feitiçaria cuja função normativa de reajuste da ordem estabelecida corrói o poder dos seniores, outorgando legitimidade à pressão sociopolítica da geração júnior (Marwick, 1965), ou no sentido contrário, para apoiar e legitimar a autoridade dos mais velhos (Douglas, 1967, 1970). O princípio estaria, além disso, expresso no reconhecimento dos ancestrais como membros seniores de uma estrutura social que conjuga vivos e mortos (Fortes, 1965; Kopytoff, 1971), e também na categorização dos “primeiros”, como no clássico exemplo dos tallensi e sua divisão entre talis e namos (Fortes, 1945, 1969) e tal como observamos em vários dos trabalhos citados – eles são os primeiros a fundar uma linhagem, os primeiros a ocupar um território, os primeiros a conquistar, ou os primeiros a criar um grupo político etc.
5. As fronteiras são espaços sociais imaginados como “vácuos institucionais”, “áreas politicamente abertas, situadas entre sociedades organizadas, mas ‘internas’ às regiões nas quais elas são encontradas – o que poderíamos chamar de uma ‘fronteira interna’ ou ‘intersticial’” (Kopytoff, 1987:9).
6. As soluções para estas *tensões endêmicas* incluíam, tal como aprendemos em outras etnografias do continente, reconciliações rituais (Horton, 1964), acusações de feitiçaria

(Nadel, 1960), envenenamento (Evans-Pritchard, 2005) e a solução mais pragmática da fissão espacial (Turner, 1996).

7. O processo é congruente com a tese de Kopytoff sobre o padrão “adaptativo” das condições de fronteira, iluminando também o compulsório padrão africano de manter uma continuidade com elementos socioculturais prévios mesmo em situações de quebra e separação de um grupo maior.

8. Para uma reflexão mais longa sobre a *onganda* ovaherero, ver: Gibson (1956:112-118); van Warmelo (1962:29-30); Vedder (1966:180-181); Malan (1973); Vivelo (1977:29-84); Estermann & Gibson (1981:59-89); Bollig & Gewald (2000:39-43); Jacobsohn (1988); van Wolputte (2000). Ainda sobre *oruzo*, *eanda* e a dupla-descendência ovaherero, ver: Gibson (1956); Vedder (1966:185-199); Vivelo (1977:111-191); Crandall (1991). Outros exemplos sobre a dupla-descendência serão encontrados em Forde (1965) e Nadel (1965), entre outros.

9. Sobre os conturbados anos do período pré-colonial no centro-sul namibiano, ver particularmente Brigitte Lau (1986); Vedder (1966) – este, no entanto, inclinado à perspectiva tribalista colonial; e Kaputu (1986). Além disso, Marion Wallace (2011, cap. 2) oferece certamente a melhor revisão histórica e bibliográfica de todos os processos envolvidos nos anos que antecederam o início da colonização alemã, na década de 1880.

10. Dag Henrichen, comunicação pessoal, cf. Henrichsen (1997a) e Irlé (1906).

11. A questão do “empréstimo” dos animais e os problemas gerados após a morte do líder da casa, quando todos os animais em “empréstimo” devem ser contados antes do início da divisão da herança estão bem explicados em Bollig (2005).

12. Ver também: Mossolow (1993:11-12, 17) e Stals (1991:15, 336). E ainda os relatos do aventureiro suíço Eberhard Rosenblad, que viajou pela região entre 1894 e 1898 (Rudner & Rudner, 2007:67-70f). Ver ainda as narrativas ovahereros sobre esse período em Muuondjo (1986) e Tuvahi (1986).

13. E também na sua generosidade e justiça na distribuição dos animais, sendo este outro traço marcante da liderança de Kambazembi – inclusive, “Otjonzondjupa”, como a região é até hoje conhecida, significa “o lugar das cabaças de leite” justamente pelo tratamento que Kambazembi dava aos forasteiros que passavam por suas aldeias, que recebiam uma vaca e uma cabaça de leite (*otjonzondjupa*) para a continuação da viagem.

14. 015 ENT (08/03/11). Entrevista realizada com Kainikova Kaizema, em Okeserahi.

15. As narrativas são confusas, mas comumente se fala que este curandeiro era chamado Onguanimi e que, ao fazer a cura, disse que dali em diante eles seriam conhecidos por Onguatjindi (que mais tarde viria a transformar-se em Onguatjindu). É a semelhança do nome do curandeiro com o nome do *oruzo* criado por Tjeiry (Onguanini) que sugere a confusão.

16. Existe um termo para este tipo de relação entre *otuzo* que “vêm de um mesmo pai”. Ovahereros chamam *onduko* um grupo de *otuzo* que “trabalham juntos”, algo que na bibliografia é chamado de uma “fraternidade”, formada por todos os *otuzo* que “são filhos de um único pai e trabalham juntos” (Schapera, 1979:38). Gibson (1956:136) e Vivelo (1977:61-70) levam adiante a ideia de Schapera, enquanto Malan (1973:95) a considera com desconfiança. *Onduko* não é mencionado em nenhum lugar nestes e em outros tra-

balhos que comentam sobre as tais fraternidades. O termo, em si, nos diz pouco, mas uma análise mais pormenorizada poderia sugerir importantes interpretações sobre as histórias de alianças e fissões nas comunidades ovahereros.

17. Existe, em geral, uma constante sobreposição das duas interpretações e, em ambas, o termo *onguatjindu* é tanto expressão do reconhecimento da senioridade ritual quanto da posição político-econômica de Tjueza, cujo descendente mais conhecido é este mesmo Kambazembi. Originalmente publicado em 1945, Isaac Schapera (1979:38) relata em *Notes on some Herero Genealogies* sobre seus questionários voltados às comunidades ovahereros que viviam no oeste de Botsuana: “Resta ainda a questão de Nguatjindu. O texto I faz, em vários momentos, referências a uma ‘aldeia’ (onganda) com aquele nome, liderada por Kambazembi. Dannert, por outro lado, afirma (1906:14) que onguatjindu era o oruzo de Kambazembi, e vários outros autores (Brincker, Irle, Viehe) também apresentam onguatjindu como o nome de um oruzo”.

18. Como aprendemos com o próprio Mayer Fortes (1965), cujo argumento foi mais tarde desenvolvido por Igor Kopytoff (1971).

19. Sobre o período da guerra, ver Gewald (1999), Bridgman (1981), Wallace (2011, cap. 5), entre outros.

20. “Chiefs and Headmen: Extracts from annual reports”, s.d., p. 4 (ANN; A591/2/67).

21. “Ao conselheiro Josaphat Kambazembi, que é considerado pelas pessoas como seu líder”. Cf. “Besoldiging van Pompjongs: W. O. N. R.”, 03/02/1959, lf. (ANN; BAC 47/HN 1/15/5/1 [1958-1959]).

22. O jornal não duraria muito tempo e sua criação está vinculada à crescente mobilização de uma pequena elite intelectual ovaherero que estudou na África do Sul (alguns deles, como o próprio Ngavirue, continuariam seus estudos na Europa e nos Estados Unidos) durante esse período (Henrichsen, 1997b).

23. Ngavirue (1960:2).

24. Ngavirue (1960:2).

25. O que não pretende ser, vale ressaltar, uma tentativa de simplificação da invariavelmente complexa realidade que se construía. É, isto sim, uma aproximação ao insistente resíduo da primazia política do sênior (e não a eleição pela comunidade ou o apontamento colonial) como o centro dos argumentos.

26. As posições de poder e liderança nas comunidades ovahereros são comumente referidas como “cadeiras” (*ovihavero*; sg. *otjihavero*).

27. “Konsultasie gehou te Kamers op 22/10/87”, p. 1 (ANN; AHR 47; 11/5/1 [11/87]; 22/10/1987). Documento sem autoria, de outubro de 1987. Trata-se de uma consulta feita a um grupo de líderes ovahereros que julgavam os conflitos criados no processo de legitimação de David Kambazembi como *headman* da reserva nativa do Waterberg e líder da Casa Real de Kambazembi.

28. Fritz Tjeriye fazia referência a uma recente ordem que lhe havia sido dada para mover-se para a parte oriental da reserva, em grande medida ainda alheia ao controle colo-

nial. O pedido seria retirado mais tarde e novos líderes escolhidos para aquela área, mas uma década depois, quando Fritz Tjeirye morava em Okakarara, catalisando os conflitos junto aos descendentes de sua patrilinearidade irmã (de Kambazembi), ele seria uma vez mais ordenado a mudar-se, desta vez para Omupanda, onde ele originalmente vivia. Cf. “Jaarlikse Vergadering: Waterberg-Oos Naturelleserwe”, 23/02/1951, p. 1. (ANN, sessão LOW, unidade 3/2/10, arquivo 1/4/6).

29. Imediatamente após a Segunda Guerra Mundial (na qual ovahereros serviram junto às tropas sul-africanas), o governo da África do Sul tentou anexar a Namíbia – até então regida pela União sul-africana em nome da antiga Liga das Nações – como uma de suas províncias, procurando convencer as lideranças africanas do país em favor da anexação. Hosea Kutako, então o *headman* da reserva de Aminus e tido por grande parte da comunidade ovaherero e pela própria administração colonial como o principal e maior líder ovaherero do país, foi quem mais ativamente se opôs à proposta de anexação (Gewald, 2007:104-107). Sua oposição resultaria em grande descontentamento por parte da administração colonial (cf. “Notes on Meeting held by Mr. J. Naser, the Chief Native Commissioner, with Herero Leaders at Okakarara in the Waterberg East Reserve on the 26th and 27th, May, 1947”), que veria na década seguinte e como produto da mobilização de Hosea Kutako junto ao Conselho de Chefes Ovaherero e seu grupo de “vigilantes” (chamado *Ozohoze*) a criação da SWANU (South West African National Union), a primeira organização política africana a romper com um tipo de mobilização puramente étnica, tornando-se um importante instrumento no longo processo de independência do país iniciado na década de 1960 (Ngavirue 1997:214f).

30. “A meeting was held in Windhoek [...]”, 19/05/1961, 1f. (ANN; BAC 177/HN 10/1/2/11 [1958-1963]).

31. “Verslag van Besoek aan Waterberg-Oos Reserwaat Gedurende die Tydperk 13 tot 17 Mei 1963”, 17/05/1963, p. 5. (ANN, sessão BAC, unidade 177, arquivo HN 10/1/2/11).

32. “Waterberg Oos Reserwaat: Reserwaatraad: Klagtes teen Fritz Tjeirye en Dawid Tjatjitua”, 29/06/1961, p. 1 (ANN; BAC 177/HN 10/1/2/11 [1958-1963]).

33. “Ombongarero jotjiposa tjomaisirepo uoo F. Tjeirye na D. Tjatjitua”, 17/02/1962, 7p. (ANN; BAC 177/HN 10/1/2/11 [1958-1963]).

34. Em uma conversa com H. R. Schneider-Waterberg, descendente da família alemã que no início do século XX comprara grande parte da região e possuía uma relação muito próxima com os líderes da família de Kambazembi, ele dizia que a notícia da morte de Julius foi recebida por todos com grande surpresa. Antes de morrer, Josaphat Kambazembi teria levado seu filho Julius para que ele fosse cuidado por Schneider-Waterberg, que lhe deu um emprego e o colocou em uma escola – de onde Julius seria expulso pouco tempo depois. Ao retornar, Julius quis viver em Okakarara e poucos anos depois ele morreu. Schneider-Waterberg diz que todos sabiam e comentavam que, mais uma vez, a linhagem de Tjeirye (“os Tjeiryés”, ele disse) era responsável pela morte de um líder da linhagem de Kambazembi.

35. “[...] Quando, mais tarde, Julius Kambazembi foi chamado pelo povo para tomar a posição de *headman*, ele encontrou problemas com o dito David Tjatjitua. Durante esta disputa por poder, Julius morreu. As pessoas acreditavam e culpavam David Tjatjitua pela mor-

te de Julius. Eles o acusavam de tê-lo enfeitado”. Cf. “Affidavit... David Kambazembi”, 15/09/1987, p. 4 (ANN; AHR 47; 11/5/1 [11/87]).

36. A Democratic Turnhalle Alliance foi formada no fim da década de 1970 a partir da aliança de vários partidos no país e como principal frente de oposição à SWAPO – então liderando a luta pela independência do país. A proposta da DTA era mediar o processo de independência do país a partir de uma abordagem mais equilibrada entre “brancos” e “africanos”.

37. Com suas origens na década de 1960, o SWAPO era originalmente chamado OPO (Ovambo’s People Organization). O partido é até hoje predominantemente formado por ovambos, a maior “comunidade tradicional” do país e, mantém-se como a grande oposição político-étnica das comunidades ovahereros na Namíbia.

38. 021 ENT (03/05/2011). Entrevista realizada com Wakurupa Nguhino, em Okakarara.

39. A monção e alguns dos testamentos enviados à Suprema Corte da África do Sudoeste foram encontrados em ANN; AHR; 47; 11/5/1 (11/87).

40. A consequência destes argumentos nas estruturas de poder ovaherero desde então merece ser tratada com mais atenção, mas não é este o momento.

41. “Affidavit... David Kambazembi”, 15/09/1987, p. 11-12 (ANN; AHR 47; 11/5/1 [11/87]).

42. Como lemos em um documento escrito pelas lideranças tradicionais no noroeste namibiano, na região do Kaoko, que apoiavam a política da DTA e de seu presidente Kuaima Riruako, e que resume o argumento contrário ao de David Kambazembi: “O comitê observou atentamente o problema da herança da posição de *headman* pelos seus filhos ou sobrinhos [...] e concluiu que ela está errada e em desacordo com a democracia [...] O comitê concluiu então que esta prática não deveria ser seguida. A cadeira de *headman* deve ser separada da herança e a decisão deveria ser da comunidade de eleger alguém para liderá-los” (cf. “Ombongarero younepo waKaoko...”, 21/02/1983, p. 5 (AHR; 45; 11/5/1 [3/86]).

43. 017 ENT (23/03/11). Entrevista realizada com o chefe Uaakutjo Kambazembi, Okakarara.

44. A independência da Namíbia trouxe consigo um novo momento no desenvolvimento das estruturas de poder tradicional ovaherero (Forrest, 1994). Comprometidas com a de-tribalização dos sistemas coloniais de governo local, as autoridades nacionais sob governo da recentemente eleita SWAPO inicialmente criaram uma comissão de investigação sobre questões tradicionais, a qual foi responsável por apresentar recomendações ao Gabinete presidencial em relação ao poder e às funções das lideranças tradicionais em um contexto pós-colonial, provisoriamente estipuladas em 1995 e promulgadas em 1997, como o “Traditional Authorities Act” (Namíbia, Ministério de Governo Regional e Local e Habitação, 2002).

45. O tema está ainda pouco retratado nos estudos antropológicos sobre as comunidades ovahereros na Namíbia. Com exceção das contribuições de Wärnlof (1998) e Friedman (2004, 2005), etnograficamente centrados na região do Kaoko, no noroeste namibiano, de longe a porção mais “antropologizada” do país, faltam ainda contribuições mais con-

sistentes sobre as demais regiões da Namíbia. Em Otjozondjupa, encontraremos a contribuição do já referido Dag Henrichsen sobre as lideranças ovahereros no século XIX (Henrichsen, 1997a), além de outros trabalhos que, no entanto, não focam no problema das autoridades tradicionais.

46. Vide a recomendação do conselho sobre as disputas entre um descendente de Maharero e outro homem, descendente de Tjamuaha, que foi o pai de Maharero: “Recomendações do Conselho. No caso entre Maharero e Frederik II Tjamuaha, o Conselho recomenda o seguinte: Tendo ouvido a submissão pelo presidente do Comitê e a submissão oral pelos representantes de Frederik II Tjamuaha e do próprio Alfons Maharero; tendo o Conselho considerado o desejo de Alfons Maharero de dissolver o “acordo” com Frederik II Tjamuaha; e considerando ainda Alfons Maharero sendo o “pai”, e assim de acordo com os costumes e as normas sendo aquele que está em posseção do fogo sagrado, cajado e todos os instrumentos tradicionais, o Conselho recomenda a reconfirmação da importância de seguir a verdade histórica pela qual tanto Maharero e Tjamuaha são da linha patrimonial de sucessão, portanto, para o bem da história dos ovahereros, é muito importante assegurar e garantir o reestabelecimento da ordem real da chefatura de volta para Alfons Maharero (Sumário Executivo 2000: IIIf.)”; (cf. Patemann, 2002:64).

Referências bibliográficas

- BOLLIG, M. 2005. "Inheritance and Maintenance among the Himba of the Kunene Region". In: R. Gordon (ed.). *The Meaning of Inheritance: Perspectives on Namibian Inheritance Practices*. Windhoek: Legal Assistance Center.
- BOLLIG, M. & GEWALD, J-B. 2000. "People, Cattle and Land – Transformations of a Pastoral Society". In: ____ (eds.). *People, Cattle and Land*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- BRADBURY, R.E. 1969. "Patrimonialism and gerontocracy in Benin political culture". In: M. Douglas & P.M. Kaberry (eds.). *Man in Africa*. New York & London: Tavistock Publications.
- BRIDGMAN, J. 1981. *The Revolt of the Hereros*. Berkeley: University of California Press.
- COHEN, A. 1969. *Custom & Politics in Urban Africa*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- CRANDALL, D.P. 1991. "The Strength of the OvaHimba Patrilineage". *Cimbebasia*, 13:45-52.
- DOUGLAS, M. 1967. "Witch Beliefs in Central Africa". *Africa*, 37 (1):72-80.
- _____. 1970. "Thirty Years after *Witchcraft, Oracles and Magic*". In: ____ (ed.). *Witchcraft confessions & accusations*. Nova York & Londres: Tavistock Publications.
- EISENSTADT, S. 1954. "African age groups: a comparative study". *Africa*, 24 (1):100-112.
- ESTERMANN, C. & GIBSON, G. D. (eds.). 1981. *The Ethnography of Southwestern Angola, The Herero People*. New York & London: Africana Publishing Company.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 2005 [1937]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 1993 [1940]. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- FORDE, D. 1965. "Double Descent among the Yakö". In: A.R. Radcliffe-Brown & D. Forde. *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.
- FORREST, J.B. 1994. "Ethnic-State Political Relations in Post-Apartheid Namibia". *Commonwealth & Comparative Politics*, 32 (3):300-323.
- FORTES, M. 1969 [1940]. "The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast". In: M. Fortes & E.E. Evans-Pritchard (eds.). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.

- _____. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- _____. 1965. "Some Reflections on Ancestor Worship in Africa". In: M. Fortes & G. Dieterlen. *African Systems of Thought*. London: Oxford University Press.
- _____. 1969. "Toward the Jural Dimension". In: _____. *Kinship and the Social Order*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- FRIEDMAN, J. 2004. *Imagining the Post-Apartheid State: An Ethnographic Account of Namibia*. PhD dissertation, Cambridge University.
- _____. 2005. "Making Politics, Making History: Chiefship and the Post-apartheid State in Namibia". *JASAS*, 31 (1):68-81.
- GEWALD, J-B. 1999. *Herero Heroes: A Socio-Political History of the Herero of Namibia, 1890-1923*. London: James Currey.
- _____. 2007. "Chief Hosea Kutako: a Herero Royal and Namibian Nationalist's Life against Confinement 1870-1970". In: M. de Bruijn, R. van Dijk & J-B. Gewald (eds.). *Strength Beyond Structure: Social and Historical Trajectories of Agency in Africa*. Leiden: Brill.
- GIBSON, G. 1956. "Double descent and its correlates among the Hereros of Ngamiland". *American Anthropologist*, 58 (1):109-139.
- GLUCKMAN, M. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen and West.
- _____. 1973. *Custom and conflict in Africa*. New York: Harper & Row.
- HENRICHSEN, D. 1997a. *Herrschaft und Identifikation im vorkolonialen Zentralnamibia: Das Herero- und Damaraland im 19. Jahrhundert*. PhD dissertation, University of Hamburg.
- _____. 1997b. *A Glance at Our Africa: Facsimile Reprint of: South West News, the Only Non-racial Newspaper in the Territory, 1960*. Basel: BAB.
- HORTON, R. 1964. "Ritual Man in Africa". *Africa*, 34 (2):85-104.
- _____. 1972. "Stateless Societies in the History of West Africa". In: A. Ajayi & Michael Crowder (eds.). *History of West Africa*. Vol. 1. Londres: Longman.
- IRLE, J. 1906. *Die Herero: Ein Beitrag zur Landes-Volks und Missionskunde*. Gutersloh: C. Bertelsmann.
- JACOBSON, M. 1988. "Preliminary Notes on the Symbolic role of Space and Material Culture among Semi-nomadic and Herero herders in Western Kaokoland, Namibia". *Cimbebasia*, 10:75-100.

- KAPUTU, A. 1986. "The War Between the Nama and the Herero". In: A. Heywood *et al.* *Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past*. Windhoek: MSORP.
- KOPYTOFF, I. 1987. "The internal African frontier: the making of African political culture". In: ____ (ed.). *The African Frontier: the Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- _____. 1971. "Ancestors as Elders in Africa". *Africa*, 51:129-142.
- _____. 1977. "Matrilineality, residence, and residential zones". *American Ethnologist*, 4:539-558.
- KÖHLER, O. 1959. *A Study of Otjizvarongo District SWA*. Ethnological Publications 44. Pretoria: Department of Bantu Administration
- LAU, B. 1986. "Conflict and Power in Nineteenth Century Namibia". *The Journal of African History*, 27:29-39.
- LITTLE, K. 1965. "The political function of the Poro". Part I. *Africa*, 35 (4):349-365.
- _____. 1966. "The political function of the Poro". Part II. *Africa*, 36 (1):62-72.
- MALAN, J.S. 1973. "Double Descent among the Himba of South West Africa". *Cimbebasia*, ser. B, 2 / 3:81-112.
- MARWICK, G. 1965. *Sorcery in its Social Settings: a Study of the Northern Rhodesia Cewa*. Manchester: Manchester University Press.
- MOSSOLOW, Dr. N. 1993. *Waterberg: on the History of the Mission Station Otjozondjupa, the Kambazembi Tribe and Hereroland*. Windhoek: John Meinert.
- MUUONDJO, P. 1986. "Kambazembi". In: Heywood *et al.* *Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past*. Windhoek: MSORP. pp. 150-153.
- NADEL, S.F. 1960. "Witchcraft in Four African Societies: an Essay in Comparison". In: S. Ottemberg & P. Ottemberg (eds.). *Cultures and Societies of Africa*. New York: Random House.
- _____. 1965. "Dual Descent in the Nuba Hills". In: A.R. Radcliffe-Brown & D. Forde. *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press. pp. 333-359.
- NAMÍBIA. 2002. "Traditional Authorities Act/Ozoveta Zomouhonapare Wombazu". Ministry of Regional and Local Government and Housing and the Namibia Institute for Democracy.
- NGAVIRUE, Z. 1997. *Political Parties and Interest Groups in South West Africa Namibia: a Study of a Plural Society 1972*. Basel: P. Schlettwein.

- _____. 1960. "The Burial of Chief Josaphat Kambazembi". *South West News*, 11/06/1960.
- PATERMANN, H. 2002. *Traditional Authorities in Process: Tradition, Colonial Distortion and re-appropriation within the Secular, Democratic and Unitary State of Namibia*. Windhoek: Center for Applied Social Science.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1965. "Introduction". In: ____ & D. Forde (eds.). *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press.
- _____. 1969. "Preface". In: M. Fortes & E.E. Evans-Pritchard (eds.). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
- RUDNER, I. & RUDNER, J. (eds.). 2007. *Adventure in South-West Africa [1894-1898], by Eberhard Rosenblad*. Windhoek: Namibia Scientific Society.
- SCHAPERA, I. 1979 [1945]. "Notes on some Herero Genealogies". *African Studies*, 38 (10):17-42.
- STALS, E.L.P. (ed.). 1991. *The Commisions of W. C. Palgrave, Special Emissary to South West Africa, 1876-1885*. Cape Town: Van Riebeeck Society.
- TURNER, V. 1996 [1957]. *Schism and Continuity in an African Society: a Study of Ndembu Village Life*. Oxford: BERG.
- TUVAHI, N. 1986. "Borders, Kambazembi, Maharero". In: Heywood *et al.* *Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past*. Windhoek: MSORP.
- van WARMELO, N.J. 1962. *Notes on the Kaokoveld*. Ethnological Publications 26. Pretoria: Department of Bantu Administration.
- van WOLPUTTE, S. 2000. "In Between House and Cattle Pen – Moving Spaces in Himbaland". In: M. Bollig & J-B. Gewald (eds.). *People, Cattle and Land*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- VEDDER, H. 1966 [1934]. *South West Africa in early times*. New York: Barnes & Noble.
- VIVELO, F.R. 1977. *The Herero of Western Botswana*. St. Paul, New York, Boston, Los Angeles & San Francisco: West Publishing CO.
- WALLACE, M. 2011. *A History of Namibia*. London: Hurst & Company.
- WÄRNLÖF, C. 1998. *An Ovahimba Political Landscape: Patterns of Authority in Northwestern Namibia*. PhD dissertation, Göteborg University.
- WILSON, M. 1965. "Nyakyusa age-villages". In: S. Ottenberg & P. Ottenberg (eds.). *Cultures and societies of Africa*. New York: Random House.

Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana¹

Laura Moutinho

Introdução

“Constituição democrática de extrema modernidade”: é com estas enfáticas palavras que Jacques Derrida (2005:46), em acurada análise sobre o pós-*apartheid*, adjetiva a nova Constituição e reinscreve concomitantemente a África do Sul no cenário internacional. Não se trata de uma percepção isolada. Como o próprio Derrida acrescenta, na sequência, esta Constituição foi “concebida e redigida por juristas de grande experiência, [e] incorpora todos os progressos do direito constitucional das democracias deste século” (2005:46). Foram inúmeros os intelectuais e pesquisadores de diferentes áreas que se dedicaram a acompanhar e analisar a transição do regime autoritário de base racial para a democracia. Em meu trabalho de campo na Cidade do Cabo, ouvi dos amigos intelectuais que a Constituição sul-africana havia se inspirado na canadense (e igualmente a aperfeiçoado).

O objetivo deste artigo é justamente interpelar de modo crítico a ordem moral humanista – intrínseca à construção e à afirmação de regimes democráticos recentes – através da análise das tensões e das contradições presentes no Movimento de Regeneração Moral (MRM). Mais especificamente, proceder-se-á à investigação do percurso desta tecnologia de governo – entendida nesta reflexão como uma tática de governamentalidade (Foucault, 1979) – que, em um primeiro momento, se apresentou mais como de nomeação do que de intervenção propriamente dita, e que foi tida como necessária para conter a onda alarmante de criminalidade que assolou o país após o fim do *apartheid*, por iniciativa de um ícone moral como Nelson Mandela,² mas que não se restringiu ao seu governo, estendendo-se pelas gestões de Thabo Mbeki³ e do atual e moralmente controverso⁴ presidente Jacob Zuma.

Em 1997, Nelson Mandela se reuniu com lideranças de distintas religiões para tratar do problema da criminalidade. Neste encontro, Mandela ressaltou a importância da religião na construção da nação, o seu papel na transformação social, e conclamou as instituições religiosas a trabalharem em parceria com o governo (Rauch, 2005). A reunião ocorreu por iniciativa de membros do Congresso Nacional Africano (CNA) e compôs neste primeiro momento um movimento mais amplo de prevenção ao crime na África do Sul: a “Estratégia Nacional de Prevenção ao Crime”.

Em maio de 1996, os Departamentos de Serviços Correcionais, Defesa, Inteligência, Justiça, Proteção e Segurança e Bem-Estar haviam lançado um documento estratégico de combate à criminalidade, cujo título depois passou a nomear o movimento acima mencionado, “Estratégia Nacional de Prevenção ao Crime”. O entendimento de que os altos índices de criminalidade poderiam ameaçar a recente democracia motivou um amplo trabalho de análise e a construção de um plano estratégico de ação. Além disso, “Os direitos e liberdades que a Constituição consolida estão ameaçados sempre que um cidadão se torna vítima de um crime!”.⁵ Por defender que as raízes da criminalidade são socioeconômicas e históricas, o documento destaca a importância tanto da criação de políticas e programas sociais como a participação e a mobilização da chamada sociedade civil.

A iniciativa liderada por Mandela se alinha assim ao deslocamento, proposto no documento, de se passar de uma estratégia de “controle da criminalidade” (uma ação *reativa* que apenas interpela a violência depois que ela ocorreu) para a “prevenção da criminalidade” (a atitude aqui é “proativa” com foco, como dito, na prevenção). Do espectro de fatores que explicavam o aumento da criminalidade naquele momento, destaca-se (a partir de um estudo comparado com outros contextos) o próprio período de transição de um regime a outro, momento em que mecanismos de controle social e instituições, como a escola, a família e as comunidades tradicionais, se fragilizam.⁶ Além disso, o sistema de justiça herdado do *apartheid* (com suas fortes divisões raciais e de gênero) continuava em operação, assim como a “cultura da violência” com a qual a *nova* África do Sul teria que lidar. A *frustração* aparece no documento como potencialmente produtora de violência, tendo em vista as altas expectativas que a transição e o novo governo produziram mas que ainda não puderam ser concretizadas.

O MRM será aqui entendido, portanto, como parte das recentes e profundas transformações pelas quais passou a África do Sul após o fim do regime do *apartheid*, com a promulgação da nova Constituição, mas igualmente no bojo da criação de instituições de proteção dos direitos, como a Comissão de Direitos Humanos (estabelecida em 1995),⁷ a Comissão de Igualdade de Gênero (de 1996)⁸ e, sobretudo, a Comissão de Verdade e Reconciliação (de 1995, que teve como objetivo proceder à investigação dos abusos relativos aos direitos huma-

nos cometidos por todos os envolvidos no conflito entre 1960 e 1994, ouvindo e confrontando vítimas e perpetradores).⁹ O MRM, por sua vez, não se propunha a *ouvir* os criminosos ou mesmo as vítimas da violência. A iniciativa – um gesto, portanto – tratou de, em um primeiro momento, (re)nomeá-los, com o intuito de (re)inscrevê-los no corpo de uma nação profundamente fraturada que precisava enfrentar a deflagração de uma criminalidade sem precedentes.

Articulando as gramáticas do dano e do sofrimento

Para dar inteligibilidade ao papel do Estado (manejado nesta análise como uma categoria prática) no contexto mais amplo no qual o MRM se inscreve, bem como aos valores veiculados por certas iniciativas implementadas pelo governo, que realizou a transição do *apartheid* para a democracia na África do Sul, algumas palavras são necessárias, especialmente sobre a Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR).¹⁰

Aqueles que construíram a CVR, especialmente seu presidente, Desmond Tutu – prêmio Nobel da Paz e um personagem de grande respeito, autoridade e força moral – defendem que a Comissão teve um papel central na criação de *canais de comunicação que legitimassem as dores e as tragédias do passado*, no sentido de construir um futuro a partir de outra ontologia e não mais marcado pela raça ou pela brutalidade. Esta maneira de lidar com a violação dos direitos humanos foi cuidadosamente formulada, tendo como contraponto as experiências alemã e chilena. Em sua narrativa, Tutu (1999) dedica especial atenção ao ressentimento produzido nos alemães pelo tribunal de Nuremberg. O caráter de punição exemplar alimentou rancores, sendo inviável para aqueles que teriam que, após o conflito, partilhar o cotidiano, como no caso da África do Sul. Na mesma direção vão as considerações acerca da solução chilena e o silêncio traumático que se seguiu à anistia.

A CVR fez da África do Sul um caso paradigmático dos processos de reconstituição do tecido nacional e do estado de direito pós-regimes autoritários¹¹. Um comitê foi criado no período de transição do regime de segregação para a democracia, em 1994, com o objetivo de instaurar a Comissão. Em 1995 a CVR foi estabelecida com 17 membros, com a tarefa de investigar os abusos contra os direitos humanos, tais como assassinatos, torturas, desaparecimentos, tratamentos degradantes, cometidos por *todas* as partes envolvidas no conflito, entre 1960 e 1994, bem como anistiar aqueles que elucidassem crimes e evidenciassem que tinham agido com objetivos políticos. Estes foram alguns dos controversos mecanismos da CVR, pois foram igualmente ouvidos alguns militantes que atuaram em favor do regime. Como solução (que, de fato, não agradou a todos), a CVR se comprometeu a ressaltar no relatório final a diferença não somente legal, mas sobretudo moral entre lutar contra e a favor da manutenção do *apartheid*.

Operando assim com uma noção conhecida como “restaurativa”, de cunho moral e não puramente penal, a Comissão reuniu em audiências públicas vítimas e algozes, procurando não apenas elucidar crimes do passado e legitimar as dores e as narrativas dos que antes não tinham voz, como também interromper o processo de desumanização desencadeado pelo regime de base racista.

No sentido de dignificar as vítimas e promover um espaço social de escuta e reconhecimento, três comitês foram instituídos: Comitê de Investigação das Violações dos Direitos Humanos (que investigava o passado e recolhia testemunhos), Comitê de Anistia (que deveria receber e avaliar os pedidos de anistia) e Comitê de Reparação e Reabilitação (que tinha por função definir formas de apoio às vítimas e elaborar recomendações ao governo). O trabalho deveria ser complementado com uma Unidade de Pesquisa e outra de Investigação.

Descrita pelo principal jornal do país, *Mail & Gardian* (19/04/1996), como “um teatro de dor e catarse”, a CVR teve sua primeira audiência pública em 15 de abril de 1996. Significativamente, o presidente da Comissão, o arcebispo anglicano Desmond Tutu, invocou uma “audiência dignificada” minutos após convocar o público a entoar uma oração seguida de um hino, lembrando, ao final, que o objetivo da CVR era “promover a unidade nacional e a reconciliação com um espírito de compreensão que transcenda os conflitos e as divisões do passado”.

Neste sentido, ao utilizar a mídia por dois anos (as sessões eram transmitidas pelo rádio e pela televisão), a CVR operou com uma ideia tão própria quanto polêmica de justiça social, cujo foco era colocar a nação para ouvir, ou talvez se confrontar com, o sofrimento: vítimas e perpetradores se enfrentaram em audiências – das quais 200 de 20 mil foram públicas – de modo a criar um espaço social (a vocalização e a escuta dos testemunhos teriam um efeito curativo) no qual ambos pudessem lidar com o passado para (re)construir o futuro. *Ubuntu*, ideia religiosa de origem africana, está no centro da perspectiva operada pela CVR, articulando “verdade” e “reconciliação”. *Ubuntu* traduz a essência do ser humano, opera uma ideia muito particular de anistia, pois mobiliza uma nova ontologia: “uma pessoa é alguém através de outras pessoas” (Tutu, 1999:29). Desta forma, nas palavras de Desmond Tutu, “perdoar” não significa altruísmo. Esta seria a melhor forma de autointeresse, pois “o que te desumaniza também me desumaniza inexoravelmente” (1999:29). Neste sentido, a palavra “perdão” – bem como a estrutura de inspiração cristã da CVR – sintetiza uma das mais poderosas ideias, que está concomitantemente veiculada e é constituidora da “nova” África do Sul e que se articula à outra de igual importância: “solidariedade nacional”.

No livro *No Future Without Forgiveness*, Tutu narra a experiência do fim do *apartheid*, o mágico momento da eleição de Mandela e o processo de criação e coordenação da CVR como uma luta cujo resultado libertou todos (e este é o coração da ideia de liberdade manejada pelo arcebispo) e não apenas aqueles ex-

cluídos pelo regime: os não brancos. O *apartheid* é descrito como um regime de segregação imoral e injusto que comprometia a fibra moral de cada grupo racial. O trecho que transcrevo a seguir, sobre o dia da eleição de Mandela – um momento de *conversão*, de transformação de si e do mundo – evidencia a perspectiva veiculada por Tutu sobre a eleição como uma espécie de *batismo*:

As filas produziram um novo e peculiar símbolo de *status* na África do Sul. [...] As longas horas de espera ajudaram os sul-africanos a encontrar-se uns com os outros. As pessoas dividiram seus jornais, sanduíches, guarda-chuvas [...]. Sul-africanos encontraram seus pares sul-africanos – e se deram conta de que passamos por tanto sofrimento para lhes dizer que nós compartilhamos uma humanidade comum, que a raça, a etnicidade, a cor da pele são realmente irrelevantes. [...] Foi assim que nos sentimos. *Um branco entrava na cabine de voto carregando o peso da culpa por ter se beneficiado dos frutos da opressão e da injustiça. Mas ele saía de lá uma nova pessoa. Ele também chorava, “o peso do passado foi levantado de meus ombros, eu estou livre, transfigurado, transformado em uma nova pessoa”*. Agora ele podia andar de cabeça erguida e peito aberto. Os brancos se deram conta de que a liberdade era de fato indivisível. Nós insistíamos em dizer, nos tempos sombrios de opressão do *apartheid*, que os sul-africanos brancos nunca seriam verdadeiramente livres enquanto nós, os negros, não fôssemos livres também. Muitos achavam que este era apenas mais um de meus *slogans*, irresponsável como todos os outros. Hoje, nós vivemos isso como uma realidade (1999:10, grifo meu).¹²

Na narrativa de Desmond Tutu, o clima de alegria não esconde que os efeitos da engenharia política e econômica do *apartheid* não somente levariam tempo para serem erradicados, como necessitavam de novas tecnologias de governo para a sua transformação. Neste cenário, a CVR aparece como uma solução superior à chilena e à alemã: coordenada pelos que foram oprimidos pelo regime (especialmente os negros), mas que tem por base, sobretudo, um conjunto de valores africanos – *ubuntu*, em especial – com o potencial de promover mudanças não somente na África do Sul, mas no mundo contemporâneo como um todo. *Ubuntu* não estimula a vingança, o ressentimento ou a violência, mas um tipo de perdão: o que viabiliza a reconciliação. A humanidade e a desumanidade são partilhadas.

Neste ponto, poder-se-ia evocar a forma como a “afronta moral” é mobilizada pela “retórica do ressentimento”, criando um sentimento partilhado de indignação (Oliveira, 2002). O campo que a CVR percorre e os atos que busca, revela e (re)cria se caracterizam como de natureza essencialmente moral. O entendimento de certos atos como um insulto moral – uma violação dos direitos humanos – “permitiria a socialização do significado da experiência e, assim, uma compre-

ensão intersubjetivamente partilhada do fenômeno” (Oliveira, 2002:82). No caso em foco, este “ato indevido” construiria desta forma uma humanidade comum não racializada. A tela que a lógica racial constrói diferenciando e hierarquizando a humanidade é confrontada e reconstituída pela indignação moral, pelo sofrimento e pela (produção) da compaixão.

Mas a escuta e o reconhecimento viabilizado pelos testemunhos precisam ser qualificados. A CVR articulou uma “gramática do dano” (cf. Ross, 2006) no sentido de produzir um efeito claramente terapêutico na elaboração das perdas, dos traumas e dos sofrimentos. A recuperação de si e, portanto, da nação foi elaborada a partir de premissas cristãs, biomédicas e psicoterapêuticas que autenticaram falas e sujeitos. Para alguns autores, ainda que as vivências traumáticas singulares sejam importantes (e como sugere Feldman (2002) elas são particularmente relevantes contra a estrutura de fragmentação e esquecimento produzida pelo *apartheid*), elas não interpelam outros efeitos daninhos e perversos intrínsecos ao regime de segregação.

Derrida (2005) sugere que neste contexto a figura feminina aparece mobilizada na lógica cristã do amor e do perdão. Mas, ao perscrutarmos os sentidos e os significados operados pela CVR no que tange ao gênero, chama a atenção uma ordem de grandeza numérica: o testemunho de vítimas era em sua maioria de mulheres. A presença das mulheres interpela a violência sexual e o estupro que em realidade vitimizaram igualmente os homens. Entretanto, a estrutura de vocalização dos testemunhos – com cortes específicos de idade e de gênero – desvaloriza o efeito do *apartheid* em mulheres (pois impõe um idioma que pode significar uma forma de violência), em especial para as mais jovens (Ross, 2006), que podem acabar estigmatizadas em suas comunidades após a revelação dos abusos sexuais que sofreram. Sobre as militantes – essas insubmissas – recaía uma suspeição de cunho moral e sexual (Derrida, 2005; Krog, 1998). Na CVR, as mulheres aparecem de modo predominantemente relacional: vocalizam o sofrimento vivido pelos homens ou destacam os danos do *apartheid* na comunidade em que vivem.

Assim, se na era Mandela a força da “nação arco-íris” constrangeu a expressão de discursos e posições racistas – esta foi, de fato, a África do Sul que eu conheci em 1999 – configurações políticas recentes associadas a antigas tensões de ordem moral, sexual e racial expuseram os limites¹³ e as ambiguidades desta *nova* “etiqueta comunicativa”, para usar uma expressão de Vincent Crapanzano. Neste artigo, procurarei explorar alguns de seus paradoxos, seguindo um percurso que articula presente e passado de modo a interpelar perspectivas e tempos que aparecem na bibliografia como constitutivos de diferentes momentos históricos, mas que em realidade são vividos de modo concomitante na atualidade.

Um movimento de reinscrição: em nome da compaixão

As origens do MRM remontam a um encontro organizado pela Comissão de Assuntos Religiosos do CNA, em 1997, entre Nelson Mandela e líderes religiosos sul-africanos (Rauch, 2005). Neste encontro, Mandela – líder de um estado laico – conclamou todos a trabalharem na construção da nação e na transformação social, destacando o papel da religião nesse processo. Como um dos resultados do encontro, para garantir a aproximação das lideranças religiosas com o presidente, foi criado o Fórum Nacional de Líderes Religiosos. Anualmente, a cúpula se encontra para discutir os rumos do país. O ponto que o então presidente da África do Sul avança na reunião se refere à “doença espiritual” subjacente às altas taxas de criminalidade. Vejamos as suas palavras:

Nossas esperanças e sonhos, por vezes, pareciam vir de um cinismo, um egoísmo ou do medo. Esse mal-estar espiritual é semeado pela falta de espiritualidade, pelo pessimismo, ou pela falta de esperança e fé. E daí emergem os problemas da ganância e da crueldade, ou da preguiça e do egoísmo, ou ainda da falha pessoal ou familiar. Ao mesmo tempo em que isso alimenta o crime e a corrupção, também impede nossos esforços por lidar com esses problemas (Mandela *apud* Rauch, 2005:04).

Ao associar o crime à falta de espiritualidade (que resulta num colapso moral) e definindo-a como um bem coletivo (e não resultado de um comportamento individual), Mandela apela para as dimensões sociais da criminalidade. Em outras palavras, ao recorrer a líderes religiosos para tratar do problema da criminalidade, Mandela reforça uma perspectiva central ao trabalho de reconstituição do tecido nacional: a disseminação da ideia de que os problemas políticos são de caráter social, histórico e não racial – ou divino, como veiculado pelo calvinismo africâner: dizem respeito a todos – *ubuntu*, portanto – que apela para a “compaixão” na construção desta humanidade que não somente compartilha o sofrimento (e não a raça ou a cultura), mas sobretudo uma desigualdade historicamente construída.

A ideia de regeneração moral novamente aparece em sua fala no início de 1998:

Encontrar uma solução final para todos esses desafios demanda um espírito comunitário de todos nós, um Novo Patriotismo, que deve ter como raiz (base) a população. Nós devemos construir nossa nação como uma comunidade de cidadãos que apreciem seus deveres cívicos de modo a melhorar o bem-estar de cada um de nós. Nós devemos estar prontos para devolver à sociedade uma parte do que ganhamos por meio dela. [...] Nós precisamos de uma campanha de regeneração moral. Conforme nós reconstruímos as condições materiais para nossa existência, nós também devemos mudar a forma como pensamos,

para respeitar o valor e o resultado do trabalho honesto, para tratar cada lei de nosso país como nossa. Esse é nosso chamado para todos os sul-africanos, para que fortaleçamos a fibra moral de nossa nação (Mandela *apud* Rauch, 2005:16)

Nota-se no excerto que Mandela menciona um “novo patriotismo”, mas não evoca o *apartheid*: os novos valores que conduzirão a nação estão nomeados, mas não o mal do passado, este não tem nome.

As ideias sobre “regeneração moral” foram, em seu início, largamente influenciadas por perspectivas que animavam o CNA tanto em relação aos aspectos religiosos quanto políticos. O primeiro evoca a ideia de *ubuntu* que influenciou a Comissão de Verdade e Reconciliação; o segundo está relacionado à “Renascença Africana”, a qual sempre aparece na literatura sobre o tema associada a Thabo Mbeki, constituindo um novo e poderoso período para a África no mundo. Para Mbeki:

a maioria das pessoas tem suas crenças africanas, enraizadas no substrato de sua humanidade, a base de toda religião. [...] Outros lutam pela libertação. [...] As crenças tradicionais e a libertação fazem emergir a força vital no coração da humanidade. Assim, fé e política são vistas como uma mesma entidade, como dois lados de uma só moeda. Ambas expressam uma consciência espiritual comunitária, uma religião: a expressão do cuidado comunal é a resposta à violência. A moralidade não é uma virtude individual, uma estratégia de sobrevivência; ela dá forças à consciência comunitária, porque as pessoas se sentem comprometidas umas com as outras (Mbeki *apud* Rauch, 2005:20).

A “Renascença Africana” foi tida como eixo ideológico do governo de Mbeki que, através da valorização da diversidade histórica e cultural da África, pretendia trabalhar pela libertação socioeconômica das nações africanas. O passado (a África como berço da humanidade) e o presente (as lutas pela libertação e contra a opressão) se combinam na produção de uma nova ordem mundial, segundo a qual a própria África – e a África do Sul em especial – poderia se orientar não mais operando no registro da falta ou do subdesenvolvimento, mas na construção de uma agenda que tivesse como foco as necessidades e os interesses africanos (Jana, 2001). Para os ideólogos da “Renascença Africana”, esse processo estava em curso: democracias estáveis baseadas em valores africanos estavam sendo criadas na mesma medida em que governos autoritários e incompetentes estavam sendo substituídos.

Este “novo pensamento” evoca a tirania que injustamente se abateu sobre toda uma geração, mas seu foco, concomitantemente, é a reação contra a ideia de que os africanos vivem da caridade. Um forte sentimento de esperança embalado

pelo “milagre da mudança sul-africana” anima as ambiciosas perspectivas da “Renascença Africana” (Bongmba, 2004). Pode-se notar nos discursos um contraste entre autenticidade – a força cultural africana que constrói positivities – e o caráter destrutivo dos regimes e das iniciativas que manearam valores diferentes – não africanos. A *regeneração* da África do Sul e do continente parecem seguir de perto a *iniciativa* de Mandela pela *regeneração* moral.

Em 1999, após a eleição de Thabo Mbeki, Jacob Zuma, então vice-presidente, assumiu a condução da campanha pela regeneração moral. Outra figura significativa associada àquele momento foi o pastor Smangalisu Mkhathshwa (importante religioso do CNA, ex-secretário executivo do Ministério da Educação, presidente da Comissão de Assuntos Religiosos e prefeito de Tshwane). Como parte do trabalho de renovar e incentivar o interesse pela campanha, foi realizada em 2000 a “Oficina de Regeneração Moral”. Em 2001, o país se viu alarmado não somente pelas altas taxas de criminalidade, mas igualmente pelo estupro de crianças e pelas sequências de casos de violência sexual. Vejamos, através das palavras de Zuma, o modo com que eles estavam procurando entender (e lidar com) a onda de violência.

A história de *apartheid* neste país deixa como legado uma fratura na infraestrutura moral de nossa sociedade. *O apartheid brutalizou todos – seus perpetradores, vítimas e também seus beneficiários*. Pelo sistema de migração para o trabalho, o *apartheid* plantou as sementes da fratura da instituição familiar. A fratura da fibra moral se manifesta de muitos modos, e em todos os setores de nossa sociedade, entre ricos e pobres, meios urbanos e rurais, negros e brancos, jovens e velhos. *O abuso de crianças é um sintoma dessa degeneração* (Zuma, *apud* Rauch, 2005:28; grifo meu).

O mal, agora nomeado – o “*apartheid* e seu legado” – é, segundo interpreto, importante estratégia contra *rumores* (no sentido utilizado por Trajano Filho, 2000)¹⁴ acerca do potencial de estupro dos homens negros e da *tendência*, como me foi dito no trabalho de campo, de os homossexuais estuprarem e atacarem jovens e crianças. Como desenvolvi em outro lugar (Moutinho, 2004a, 2004b), ambos os rumores fomentaram pânico morais que resultaram na legislação que criminalizou o sexo e o casamento inter-raciais e a própria homossexualidade. A lei que criminalizou os casamentos inter-raciais foi a primeira do *apartheid* (1949), e a que tornou crime o sexo entre pessoas de raças distintas (de 1927) ganhou uma nova emenda em 1950. Ambas podem ser entendidas como formas de se evitar a miscigenação. Rumores sobre os perigos da relação de homem negro com mulher africâner assombraram o *volk*. Tratou-se assim de um ato supremo para tentar a manutenção do controle de homens africâneres sobre suas mulheres. O racismo atuou, neste sentido, para manter o controle sobre o gênero feminino.

Rumores similares ressurgiram em fins da década de 1960, mas então acerca do perigo de ordem sexual que homens ingleses e judeus ricos representavam para os jovens rapazes africanos. As teorias raciais que sustentaram o *apartheid* articulavam gênero e sexualidade a partir de uma lógica particular e de forte cunho teológico. As estatísticas sobre criminalidade na democratização reforçavam justamente alguns dos mais arraigados estereótipos que pairavam sobre a população negra.

A compaixão mobilizada pelo *ubuntu* estabelece uma relação metonímica que (re)constrói e (re)estabelece por sua vez a nação. Penso aqui mais uma vez no sentido dado por Trajano Filho, ao sugerir que “o estilo de colonização [portuguesa em Guiné-Bissau] representou uma concretização notável do poder dos fracos, pois inculcou essa autoimagem no colonizado” (2000:26). Esta relação metonímica igualmente produziu a nação no Brasil, não no sentido fragilizado da Guiné-Bissau, mas no da miscibilidade dos portugueses e, desta forma, o sexo inter-racial é que faz a costura nesta estrutura desigual (Moutinho, 2004a). Minha hipótese é a de que a raça (enquanto código moral e religioso) estabelece uma relação metafórica que *ubuntu* (operando valores igualmente morais e religiosos) vem transformar, mobilizando o sofrimento e a compaixão comuns a todos.

Assim, foi neste contexto controverso que a iniciativa pela regeneração moral começou a ganhar contornos mais precisos. A ideia era ampliar o movimento para que este não ficasse apenas em mãos de líderes religiosos. A estratégia criada para produzir uma mobilização nacional com base na regeneração moral se inspirou na luta contra o *apartheid*: “o povo e as organizações [...] unidos contra um inimigo comum”. Porém,

havia (e ainda há) muitos debates sobre a moralidade dos diversos grupos que compõem a sociedade sul-africana, sem que haja um consenso sobre o que constitui um comportamento moralmente degenerado – não sendo fácil, portanto, criar um movimento contra isso (Rauch, 2005:25).

Interessante acompanhar o processo de transformação do MRM de *iniciativa* a *movimento*, visto que tais questões se inscreveram num amplo debate tanto sobre o papel e a atuação da sociedade civil no pós-*apartheid* quanto acerca da separação entre Igreja e Estado. Além do entendimento de que o “colapso moral” que assolava a África do Sul era um assunto a ser tratado por amplos setores da sociedade e não apenas através de um acordo bilateral entre líderes religiosos e o governo, o comitê consultivo criado em 2001 sugeriu que o movimento fosse transformado em ONG (Organização Não Governamental), a fim de que pudesse se mover sem os constrangimentos burocráticos que o Estado impunha no que tange à exigência de resultados visíveis bem como ao uso e à captação de recursos financeiros.

Os fundos com os quais a organização contou para iniciar a campanha tinham o próprio governo como origem. Mais especificamente, o apoio do Departamento de Artes e Cultura sob a responsabilidade do Programa de Línguas e Sociedade, e do subprograma de Artes e Cultura da África do Sul.

O movimento foi lançado em abril de 2002 na base da Força Aérea de Pretória¹⁵ e contou com a participação de líderes e representantes do governo, de instituições religiosas, ONGs e outros representantes da sociedade civil. No discurso proferido na ocasião, Jacob Zuma destacou que os valores constituidores e disseminadores da Constituição representavam a pedra angular do MRM (sendo este, portanto um movimento secular e não religioso). De acordo com o material de um folheto disponibilizado por Rauch (2005), os novos focos e as áreas do MRM perfiladas pelo então vice-presidente Jacob Zuma foram:¹⁶

- **Desenvolvimento de lideranças éticas** [...] a regeneração moral deve ter como objetivo o desenvolvimento e o cultivo dessas lideranças.
- **Juventude** [...] a regeneração moral deve fortalecer e dar apoio à energia e ao espírito criativo dos jovens, rumo à renovação moral.
- **Educação** [...] a regeneração moral deve fazer de nosso sistema educacional o fundamento moral da formação, sendo esta uma de suas funções centrais, tanto na teoria quanto na prática.
- **A Família** [...] a regeneração moral deve procurar fortalecer a unidade familiar.
- **Riqueza e Pobreza** [...] a regeneração moral deve ter como objetivo o combate à pobreza e a diminuição da desigualdade social.
- **Crime e Corrupção** [...] a regeneração moral deve combater as causas do crime e da corrupção em todas as suas manifestações.
- **Religião** [...] a regeneração moral deve alimentar uma maior tolerância religiosa e a cooperação pela renovação moral.
- **A Mídia** [...] a regeneração moral deve certificar-se de que a mídia também traga histórias positivas de coragem moral e renovação.

Alguns dos principais encontros que se seguiram ao lançamento do movimento mostram a estratégia de mobilização nacional. A manutenção do vínculo do MRM com a religião fica igualmente evidente:

1. Parlamento religioso, Northern Cape, maio de 2002;
2. Dia da Oração & Regeneração Moral, Tshwane, maio de 2002;
3. Parlamento religioso, Eastern Cape, julho de 2002;
4. Cúpula da Regeneração Moral, Western Cape, agosto de 2002;

5. Dia de Oração pela Regeneração Moral, Northern Cape, setembro de 2002; e
6. Reunião da Regeneração Moral em Wesselsbron, Free State, outubro de 2002.

No entanto, uma ONG criada e financiada pelo governo e os processos contra Jacob Zuma por corrupção e estupro colocaram o MRM sob suspeição. A seguinte charge do cartunista do jornal *Mail & Guardian* é tão significativa quanto provocativa (e mesmo agressiva) a respeito das possibilidades da transformação moral.



“Alguns ainda acreditam que o antigo chefe do Movimento de Regeneração Moral era adequado para sua posição” (09 de maio de 2007)

Mas estes são os aspectos mais tangíveis de uma ampla controvérsia. Desse complexo conjunto de iniciativas¹⁷ irei focar mais detalhadamente alguns dos contornos e dos sentidos de uma moralidade em disputa na relação entre religiosidade cristã e direitos humanos. Por um lado, com Didier Fassin (2008), poder-se-ia entender o MRM (e igualmente a CVR) como parte de um processo de “reconfiguração de sentimentos e valores morais”: deslocando-se assim o foco da justiça (um problema social) para a compaixão (uma questão moral) na compreensão da pobreza, do “outro” e da desigualdade social. Por outro lado, a partir da análise de uma das relatorias sobre um dos *workshops*, é possível entrever de que modo a linguagem dos direitos humanos encontra uma forma significativa de resistência.

Outro ponto de vista? Em nome de Jesus Cristo

Nas buscas sobre o MRM, deparei-me com uma relatoria¹⁸ sobre dois eventos: a 2ª Oficina de Regeneração Moral (Johannesburg) e o lançamento do Movimento de Regeneração Moral (Waterkloof), com data de 27 de novembro de 2002. Neste relato, o conselheiro Colin Fibiger, do Partido Africano Democrático Cristão (PADC), expressa seu profundo “desapontamento” com as perspectivas apresentadas. Ele fala de uma

[...] *falta de preocupação genuína com a reconstrução da fibra moral da sociedade*, assim como a evidente agenda de restauração de uma “Espiritualidade Africana”, *que é não mais que uma tentativa de criar uma nova “religião mundial unificada”*, sem profundidade ou convicção. Isso, obviamente, se alinha com a UNESCO e outras iniciativas da ONU que visam *reduzir o impacto do cristianismo na sociedade* [...] (Fibiger, 2002:01; grifo meu).

O PADC foi criado em 1993 com o objetivo de ser uma alternativa mais *confiável* às “divisões políticas do passado”. Construído por cristãos de diferentes afiliações, sua plataforma política tem a Bíblia, o cristianismo e a recusa da ideia de raça como bases: o foco não são as diferenças históricas, ideológicas ou raciais. Trata-se de uma orientação para a *união* em torno de valores cristãos e *comuns* a todos e não para a divisão ou a diferença. O repertório que constrói a África do Sul do pós-*apartheid* (como reconciliação, justiça, tolerância e compaixão) é reivindicado pelo seu sentido bíblico e teológico, confrotando a linguagem (e a sensibilidade social) veiculada pelo CNA e por todas as comissões responsáveis pelos direitos humanos e de minorias – a legalização do aborto e os direitos LGBT¹⁹ são, por exemplo, explicitamente citados, bem como a família como valor supremo. As eleições geral e local de 1994 e 1995 tiveram o mesmo *slogan*: “Proteja o futuro de sua família”.²⁰ Em seu site, o PADC afirma, com orgulho de quem defende uma causa que será bem acolhida, que foi o único partido que votou *contra* o texto da nova Constituição. Ainda que concorde com alguns dos seus princípios, os ideólogos do partido entenderam que a Constituição não seguia valores cristãos, além de “Substituir ‘Em humilde submissão ao Deus Todo-Poderoso’ por ‘Deus seja louvado’, de modo que não se reconhece que o país deve ser submisso a Deus”.²¹

Na relatoria, este espírito está presente. Ironias e críticas explícitas foram desferidas contra o então ministro da Educação Kader Asmal²² e mesmo contra o então vice-presidente Jacob Zuma. Em relação ao primeiro, Fibiger destaca com ironia seu papel de crítico das igrejas cristãs na transformação do país, sendo agora ele mesmo o líder de um processo que conclama as mesmas igrejas para protagonizarem a transformação social. Nota-se, neste ponto e nas críticas a Zuma, um esforço por responsabilizar o próprio governo pela situação vivida,

como fica explícito no trecho em que é afirmado, de modo provocativo, que “Em seu discurso de abertura ao segundo *workshop*, o vice-presidente Zuma condenou os níveis de violência e sexo de nossos programas de televisão. Muitos ficaram se perguntado se ele se lembra que apoiou a legislação que tornou isso possível”. O representante do PADC gostaria de discutir o que “moral” significaria, mas entendeu que havia uma recusa dos organizadores do *workshop* em levarem adiante este debate, indicando, portanto, que a *restauração moral* não era, de fato, o objetivo do encontro. A disputa entre percepções teológicas de base cristã e a lógica humanista aparece novamente na parte em que Fibiger tece considerações sobre o lançamento oficial do MRM:

Rapidamente ficou claro que o governo não tinha nada a dizer, além de tentar promover seu próprio sistema de valores – a Constituição. É óbvio que a *exclusão do Deus Todo-Poderoso da Constituição é uma prática que eles pretendem expandir a todas as esferas da cultura* (Fibiger, 2002:02; grifo meu).

Assim, em sua percepção, a compreensão histórica e socioeconômica dos problemas sociais (como o *apartheid*), ou da pobreza, revelaria as preferências econômicas *socialistas e comunistas* dos participantes do MRM. Esta compreensão não é gratuita: o CNA²³ governa o país a partir de uma aliança com o Congresso dos Sindicatos Sul-Africanos (CSSA)²⁴ e o Partido Comunista Sul-Africano (PCSA).²⁵ Segundo Fibiger, eles constituíam a maioria nos eventos do MRM e, assim, justificavam o consenso (contra as ideias bíblicas) notado entre os participantes. Para o representante do PADC, aquelas eram também ideias *contraditórias*. Ele expressa dúvidas acerca das proposições veiculadas: como eles poderiam (no caso Jacob Zuma) falar da perda de controle dos pais sobre seus filhos “enquanto ele alegremente apoiava o fim dos castigos corporais” (:02), *reduzindo*, portanto, o papel dos pais na educação das crianças?

Em resumo, em toda a relatoria, Fibiger coloca o MRM sob suspeição, sublinhando repetidamente que o governo emitiu mensagens ambíguas e contraditórias. A credibilidade e a honestidade das intenções do Movimento foram, desta forma, duramente questionadas. Ele qualifica, ainda, de “discursos de marionete” a ideia segundo a qual “todos nós servimos a um só deus; deus tem muitos nomes”. “Desrespeito” contra os cristãos sul-africanos foi como Fibiger adjetivou não apenas esta proposição, mas também qualquer outra crítica ao cristianismo ou à forma como este entende certos problemas sociais (como o caso de uma senhora que, por ser portadora do HIV, foi rejeitada por uma igreja cristã). Novamente se insinua a percepção de que o MRM e outras ações do governo são uma maneira (pouco disfarçada) de dizer: “Livre-se do seu cristianismo e se junte a nós em nossa nova filosofia de ‘um deus para todos’” (:02)

Para Colin Fibiger, as críticas ao cristianismo estão relacionadas ainda à “recusa” da Igreja em apoiar a “moralidade pervertida” veiculada pelo governo. Ele afirma perguntando:

É o governo quem continuamente critica a Igreja por sua ênfase na moralidade. Quem legalizou a pornografia no seu nível atual foi a Igreja? Quem legitimou os relacionamentos homossexuais foi a Igreja? Quem está avaliando a legalização de “drogas leves” é a Igreja? Não é a Igreja que tem sido repreendida por se posicionar contrária a abortos assassinos? É a Igreja ou o governo que está embarcando em uma campanha pelo uso de preservativo entre crianças inocentes? (:05).

Fibiger mostrou-se ativo no *workshop*. Interveio, mas se disse ignorado por apresentar o “ponto de vista” da Bíblia. Aquele não era um “fórum religioso”, disseram os organizadores. O representante do PADC sublinha uma nova *contradição*:

Próximo a nós, o Grupo de Discussão Nacional, o professor Ntuli discursou sobre o equilíbrio entre espírito e natureza, e entoou uma canção de louvor a Jacob Zuma. Machilo Motsehi, uma senhora da Renascença Africana, deixou claro que ela não estava sozinha, mas acompanhada por seus ancestrais. Atitudes controversas como essas estiveram na ordem do dia, e são um indicativo da crise de nossa democracia e de nossa transparência (:03).

E sentencia em seguida: “A mensagem do dia estava clara – venha com qualquer ponto de vista, com qualquer perspectiva, mas não um verdadeiro olhar cristão” (:03).

Na sequência são tecidas as seguintes considerações sobre outra fala (evitada de *contradições*): o discurso de abertura do vice-presidente Jacob Zuma.

O Sr. Zuma escolheu chamar a atenção para “teólogos da libertação” (o que quer que sejam em termos bíblicos) como pessoas que se manifestaram contra o *apartheid* e o declararam como um pecado. Esse tipo de preconceito não deve ter espaço em um documento que deve, conforme declarado em seu primeiro parágrafo, “alcançar todo o espectro de nossa sociedade”. Uma lição bem aprendida aqui é que aqueles que não têm conhecimento do cristianismo devem se abster de fazer comentários sobre suas dinâmicas. *Não é o homem quem declara que algo é pecado, é Deus* (:03; grifo meu).

As *contradições* observadas merecem especial atenção. Assim como nos Estados Unidos da América, mesmo sendo um Estado laico, a África do Sul

tem uma Constituição que evoca sua herança cristã,²⁶ muito especialmente a de filiação anglicana. *Ubuntu* – ideia que comandou a reconciliação e também a CVR e o próprio MRM – é uma palavra africana de origem religiosa. A primeira iniciativa de “regeneração moral” comandada por Mandela (que foi batizado na Igreja Metodista) teve como foco os líderes religiosos. As *contradições* identificadas talvez remetam, se nos afastarmos das reivindicações específicas do representante do PADC, a um dos fios de um grande *emaranhado* de estratégias políticas e cristãs-terapêuticas: relembremos o lugar dos “testemunhos” (e sua função catártica, tal como compreendido pela CVR) no novo projeto de nação. Há sem dúvida um fundamento cristão na construção da justiça reparadora, bem como um *emaranhado* de posicionamentos religiosos em todo o processo de (re) construção nacional.

Os “testemunhos” produzem um elo: o legado do *apartheid*, entendido pela sua brutalidade (um crime contra a humanidade), somente pode ser redefinido através da linguagem do sofrimento e do sentimento de compaixão que o acompanha na construção desta humanidade. Estes são, como dito anteriormente, os fundamentos de uma nova ontologia (que se opõe à raça e ao racismo de origem teológica e que se disseminou sob a égide de uma razão de Estado). O posicionamento do representante do PADC coloca justamente este legado em questão através da afirmação dos valores cristãos. Vejamos outro trecho da relatoria:

As críticas foram numerosas nessa seção, pela conversão religiosa de uma *espiritualidade africana* a uma estrangeira. A escolha de sua religião é um direito constitucional dos cidadãos sul-africanos, e afirmar o fato de que mais de 70% de nossa população são cristãos, e que, portanto, pertenceriam a uma religião estrangeira, é fazer uma acusação inconstitucional e superficial. Essas religiões “estrangeiras” são culpadas por tudo, desde a ganância, a desonestidade e a falta de ética no trabalho até o individualismo ou o materialismo.

Os líderes do MRM escolheram deliberadamente ignorar o fato de que a África foi realmente o primeiro lugar a *ouvir o Evangelho fora de Israel e, portanto, que o cristianismo está no continente há 2.000 anos*. Como isso se torna uma religião “estrangeira” está, portanto, além do entendimento de qualquer um que procure honestamente a verdade (:05; grifos meus).

E conclui, tecendo comentários que podem ser entendidos como críticos tanto à Renascença Africana” quanto ao *ubuntu*:

A agenda dos dirigentes do MRM *no que diz respeito à remoção de religiões “estrangeiras” e à promoção de uma espiritualidade “africana” se tornou fartamente clara*. Enquanto eles têm todo o direito de seguir essa agenda de forma pessoal,

é uma infração de direitos constitucionais e de valores morais básicos usar recursos do Estado para este propósito. Se a lógica fosse invertida, e o cristianismo fosse escolhido como o caminho a seguir, todo o Poder Legislativo, inclusive os supostos guardiões da moralidade, iriam se opor ao MRM e taxá-lo de fundamentalista (:06; grifo meu).

Destaquei estes trechos para tentar dar inteligibilidade a um dos fios deste *emaranhado*. O PADC foi o único partido que votou *contra* a aprovação da Constituição sul-africana – por entender que muitos dos seus artigos negligenciavam ou se opunham aos valores cristãos – e reivindica para si ser aquele que melhor representaria a “nação arco-íris” entre todos os partidos, em função de ter membros e líderes de todas as raças e culturas sul-africanas. O foco de sua plataforma política é o *presente* e entre os seus valores cristãos está a não mobilização do sofrimento do passado ou do “medo racial” para acessar os eleitores.²⁷

Parece interessante refletir sobre esta dimensão, ou uso da ideia de “nação arco-íris”. A literatura²⁸ sobre os africâneres vem enfatizando a força da religião na construção e na sustentação das ideias de separação com base na raça, compreendida neste universo como um desígnio divino.²⁹ É possível notar uma espécie de eco deste conjunto de valores no *emaranhado* de discursos percorridos, uma vez que, parafraseando Fassin (2007), a inclusão física (o *site* do partido foi constituído de modo cuidadosamente multirracial) pode ao mesmo tempo significar exclusão moral. Ao se mostrar infenso ao sofrimento e à compaixão humanistas, protegido pela tela de um certo discurso cristão conservador (em oposição à Igreja Anglicana, por exemplo), o PADC parece excluir toda a *realidade* racializada que construiu, mesmo que pela lógica da reparação e da superação (pela interpretação histórica, portanto), a “nação arco-íris”.

Fassin argumenta que a biopolítica na contemporaneidade traz uma “combinação única de políticas de ordem e de controle com políticas de sofrimento” (2005:382). Trata-se de uma perspectiva que dá inteligibilidade (ao menos em alguma medida) ao percurso do MRM. Como foi visto, a mobilização em torno da regeneração moral foi pensada como parte de um conjunto de ações para conter uma criminalidade que reforçava rumores de ordem racial gestados no bojo de uma política de separação. Entretanto, o PADC, que tem poucas cadeiras ocupadas no Parlamento, traz uma narrativa que encontrei no meu trabalho de campo: a recusa à memória traumática e à tecnologia elaborada para sua superação – mesmo sendo a linguagem e o formato da CVR duas das mais poderosas formas de reocupação e ressignificação de uma política do terror na contemporaneidade. Neste sentido, não busquei nesta reflexão explorar as dimensões da produção da indiferença, mas entender algo – que me parece de enorme importância para o contexto sul-africano, mas não apenas para ele – que está relacionado à recusa de um “outro”, agora constituído pela linguagem dos direitos humanos.

Notas:

1. Este trabalho é parte da pesquisa que desenvolvo com a bolsa Produtividade nível 2 – CNPq. Agradeço ao advogado Emile Myburgh pelo diálogo constante e pelo apoio fundamental dado a esta investigação na África do Sul. Wilson Trajano Filho leu e debateu estas linhas com enorme cuidado. Agradeço a generosidade dos comentários feitos por ocasião do “Seminário Procad – Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos”, realizado na UnB em novembro de 2012 e posterior ao texto escrito. Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no GT Saúde, Emoção e Moral, no 36º Encontro Anual da Anpocs – 2012. Agradeço às coordenadoras do GT Maria Claudia Coelho e Cynthia Sarti bem como à debatedora Adriana Vianna pelas ótimas sugestões.

2. Mandela foi eleito presidente em 1994 e comandou o país até 1999. Thabo Mbeki, sucessor de Mandela, governou até 2008, quando renunciou após pressões do Congresso Nacional Africano (CNA). O vice-presidente Kgalema Petrus Motlanthe governou de setembro de 2008 a maio de 2009, quando Jacob Zuma foi eleito e assumiu como presidente da África do Sul. O CNA, partido de todos os presidentes que governaram o país, tem sido hegemônico no pós-apartheid, mantendo mais de 60% das cadeiras do Parlamento.

3. A mídia sul-africana frequentemente descreve o ex-presidente Thabo Mbeki como “distante e acadêmico”. Durante sua gestão, Mbeki foi duramente criticado por ter aderido às teses dos “dissidentes da Aids”. Foi interpelado política e moralmente por ter afirmado não “acreditar na existência do vírus”, sendo cobrado por não ter criado uma política nacional contra a Aids e responsabilizado por milhares de mortes. Sobre o tema, ver Fassin (2007).

4. O presidente Zuma respondeu, como vice-presidente do país, na segunda metade da década de 2000, a processos de corrupção e estupro.

5. <http://www.info.gov.za/otherdocs/1996/crime1.htm>

6. <http://www.info.gov.za/otherdocs/1996/crime1.htm>

7. <http://www.sahrc.org.za>

8. <http://www.cge.org.za/>

9. <http://www.sahrc.org.za>

10. A CVR atraiu os olhares do mundo pela maneira como enfrentou a violência do apartheid. Além do próprio Derrida, anteriormente citado, e de vários outros autores, ver as análises de Scheper-Hughes (2007), Ross (2001), Feldman (2002). Um relato pungente das audiências pode ser encontrado no livro da poetisa e jornalista sul-africana Antjie Krog (1998).

11. Como destaca Sriram (2009) a CVR da África do Sul foi uma referência fundamental nas mais de 25 Comissões de Verdade ou de Verdade e Reconciliação que foram criadas nas últimas duas décadas em diferentes partes do mundo. Sete delas foram performadas no continente africano. Os formatos se diferenciaram entre si, mas de um modo geral duas características foram mantidas: 1) a documentação dos abusos contra os direitos humanos que foram cometidos durante os anos de conflito; 2) as Comissões costumam fornecer um conjunto de recomendações que promovam reformas institucionais

no sentido de prevenir que os crimes se repitam no futuro (neste campo, a reparação das vítimas é um tema que igualmente aparece com frequência).

12. As traduções deste artigo foram realizadas por Pedro Lopes (PPGAS\USP) e revisadas pela autora.

13. O racismo e a raça estiveram recentemente sob os holofotes na imprensa e nas ruas, mas não tratarei deste tema em detalhes nesta reflexão.

14. Ver também Das (1998).

15. Segundo Rauch (2005), o local escolhido para lançar o MRM causou estranhamento e desconforto a muitos dos participantes

16. Estes itens encontram maior detalhamento no site do MRM: http://www.mrm.org.za/index.php?option=com_content&view=article&id=1211&Itemid=601

17. O próprio vice-presidente, Jacob Zuma, conduziu a consulta nacional para o desenvolvimento da Carta de Princípios Morais que, entretanto, somente foi concluída em 2007. Assim, a Carta dos Valores Positivos, com nove temas morais, foi lançada com o objetivo de “servir a todos os sul-africanos como uma bússola moral quando tiverem que tomar decisões de qualquer natureza”. A Carta de Princípios foi apresentada ao ex-presidente Nelson Mandela em julho de 2008, que deu novamente o apoio moral à “reconstrução do programa de desenvolvimento (RDP) da Alma”. A Carta foi aprovada alguns dias depois em uma grande reunião com 3.000 representantes do MRM. Ver <http://www.mrm.org.za/>.

18. Ver <http://www.pechurchnet.co.za/post/issues/moral/mo20021127.htm>

19. Na lógica interpretativa veiculada pelo partido, foram os direitos LGBT adquiridos na nova Constituição que acabaram levando à legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo em 2006.

20. Na eleição geral de 1999, o slogan da campanha (que faz referência à criminalidade) foi “Trazendo a ordem para a Nação”; em 2000, na eleição para o governo local, “Esperança Real, Cuidado Real”; e em 2004, na eleição geral, “Esperança Verdadeira para a Nação”.

21. Ver <http://www.acdp.org.za/our-party/our-history/>

22. Kader Asmal, que faleceu em 2011, foi um respeitado militante que lutou contra o apartheid.

23. O CNA fez 100 anos em 2012, tendo sido criado como um movimento nacional de libertação em 1912 e considerado ilegal entre 1960 e 1990. O partido, de forte influência leninista, é conhecido por ser disciplinado nas votações e fortemente centralizado, ainda que seja formado por diferentes correntes ideológicas. Foi o principal opositor do regime do apartheid, e sempre expressou o compromisso de construir uma nação democrática, não racista e não sexista. Ver <http://www.anc.org.za> e Santos (2011).

24. CSSA foi criado em 1985 com o compromisso de trabalhar contra o apartheid, pela democracia e por uma sociedade não racista e não sexista. A organização atualmente carrega o título de maior sindicato de trabalhadores da África do Sul. Ver detalhes em <http://www.cosatu.org.za>.

25. O PCSA foi criado em 1921 como Partido Comunista da África do Sul. Considerado ilegal em 1950, mudou seu nome para Partido Comunista Sul-Africano de modo a enfatizar o compromisso com a nação sul-africana. Ver detalhes em <http://www.sacp.org.za/>.

26. Como relembra Derrida, “nem todas as democracias modernas nomeiam Deus”. Ele está pensando especificamente no fato de o presidente fazer o seu juramento perante a Bíblia e clamar por sua bênção em todo discurso oficial: “Deus abençoe a América” (2005:47).

27. Ver <http://www.acdp.org.za>

28. Ver, entre outros, Giliomee (2003); Westhuizen (2007); Ribeiro (1995); Coetzee (1991).

29. A pesquisa que desenvolvo segue a hipótese de que ainda não foi suficientemente explorada a relação entre Igreja e Estado na construção do aparato legal que regulou a separação racial através da gestão da sexualidade.

Referências bibliográficas

- BONGMBA, E.K. 2004. “Reflections on Thabo Mbeki's African Renaissance”. *Journal of Southern African Studies*, 30 (2):291-316.
- COETZEE, J.M. 1999. *Desonra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1991. “The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé, 1903”. *Social Dynamics*, 17 (1):1-35.
- DAS, V. 1998. “Official narratives, rumor, and the social production of hate”. *Social Identities*, 4 (1):109-130.
- DERRIDA, J. 2005. “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?”. In: E. Nascimento (org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade.
- FASSIN, D. 2008. “Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals”. *Anthropological theory*, 8 (4):225-246.
- _____. 2007. *When Bodies Remember: Experiences and Politics of Aids in South Africa*. Berkley, Los Angeles e London: University of California Press.
- _____. 2005. “Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France”. *Cultural Anthropology*, 20 (3): 362-387.
- FELDMAN, A. 2002. “Strange Fruit: The South-African Truth Commission and the Demonic Economies of Violence”. In: B. Kapferer (org.). *Beyond Rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery*. NY/Oxford: Berghahn Books.
- FOUCAULT, M. 1979. *Microfísica do Poder*. Org. R. Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- GILIOME, H. 2003. *The Afrikaners: Biography of a People*. South Africa: Tafelberg.
- JANA, P. 2001. “African Renaissance and the Millennium Action Plan”. *Quest*, 15 (1-2):38.
- KROG, A. 1998. *Country of my Skull*. South Africa: Random House.
- LEKHA, C. & PILLARY, S. 2009. *Peace versus Justice? The Dilemma of Transitional Justice in Africa*. South Africa: University of KwaZulu-Natal Press.
- MOUTINHO, L. 2004a. *Razão, “Cor” e Desejo: uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais “Inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Editora Unesp.
- MOUTINHO, L. 2004b. “Sexualidade, Raça e Direitos na África do Sul: Primeiras Reflexões”. In: A. Piscitelli; M.F. Gregori & S. Carrara (orgs.). *Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond.

MOUTINHO, L. & CARRARA, S. L. (orgs.). 2010. “Dossiê Raça e Sexualidade em Diferentes Contextos”. *Cadernos Pagu*, 35. Campinas: Editora Unicamp.

_____. (orgs.). 2010. *Special Issue: Race and Sexuality in Different National Contexts – Brazil and South Africa. Sexuality Research and Social Policy*. Vol. 7, Issue 4. US: Springer.

OLIVEIRA, L.R.C. 2002. “A retórica do ressentimento e a evocação obrigatória dos sentimentos”. In: _____. *Direito Legal e Insulto Moral: Dilemas da Cidadania no Brasil*. Quebec/ EUA. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

RAUCH, J. 2005. *Crime, Prevention and Morality: the campaign for Moral Regeneration in South Africa*. Pretoria: Institute for Security Studies.

RIBEIRO, L.FR. 1995. *Apartheid e Democracia Racial: South Africa and Brazil in Contrast*. PhD dissertation, Universidade de Utrecht.

ROSS, F. 2001. “Speech and silence: Women’s testimony in the first five weeks of public hearings of the South African Truth and Reconciliation Commission”. In: V. Das; A. Kleinman; M. Lock; M. Ramphela & P. Reynolds (eds.). *Remaking a World: Violence, social suffering and recovery*. Berkeley: University of California Press.

_____. 2006. “La elaboración de una *Memoria Nacional*: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica”. *Cuadernos de antropología social*, 24:51-68.

SANTOS, G.G.C. 2011. *Cidadania e Direitos Sexuais: um Estudo Comparativo do Reconhecimento Legal das Uniões entre Pessoas do Mesmo Sexo no Brasil e na África do Sul*. Tese de Doutorado, Departamento de Ciência Política, IFCH/ Unicamp.

SCHEPER-HUGHES, N. 2007. “Violence and the politics of remorse: lessons from South Africa”. In: J. Biehl; B. Good & A. Kleinman (eds.). *Subjectivity: Ethnographic investigations*. Berkeley: University of California Press.

TRAJANO FILHO, W. 2000. “Outros rumores de identidade na Guiné-Bissau”. *Série Antropologia*, 279. Brasília: DAN-UnB.

TUTU, D. 1999. *No future Without Forgiveness*. New York: Ed. Doubleday.

WESTHUIZEN, C. 2007. *White Power & the Rise and Fall of the National Party*. South Africa: Zebra Press.

Dançando ao som da poesia: gêneros de cultura popular e transformação de categorias sociais

Juliana Braz Dias

Naquela noite de quinta-feira, um café no centro de Pretória, usualmente frequentado por funcionários de um órgão administrativo das redondezas, abria as portas a um grupo de jovens. Estudantes de jornalismo – editores de uma revista eletrônica que começou despretensiosamente como um projeto de curso – organizavam mais um evento voltado à divulgação do trabalho de poetas locais. Na entrada, cobravam pouco – 40 rands sul-africanos (aproximadamente R\$ 9) – apenas a quantia necessária para pagar os artistas anunciados. Ao adentrar o recinto, vi três homens preparando guitarra, percussão e contrabaixo acústico. Os sons em busca da afinação certa ainda preenchiam o ambiente quando subii ao palco improvisado a atração principal da noite – Natalia Molebatsi, uma mulher de imagem marcante, vestida em cores fortes. Suas palavras ao microfone ecoaram como um convite ao público, irrecusável: “quem lhe disse que você não pode dançar poesia?”.

Este artigo é parte de uma pesquisa sobre o papel que as artes populares desempenham na vida cotidiana de pessoas comuns, promovendo a inclusão em sociedades marcadas por desigualdades.¹ Tenho em foco um movimento de poesia organizado por jovens da província de Gauteng, na África do Sul. Observo especialmente as atividades realizadas em Pretória, mas vou além dos limites da cidade, seguindo as redes de relações dos próprios poetas. A discussão que desenvolvo neste trabalho remete à maneira como jovens sul-africanos comunicam suas experiências através da performance. Procuo mostrar como gêneros artísticos estabelecidos têm sido desafiados por meio de atuações inovadoras, que favorecem a criação de novas categorias, atravessando fronteiras entre a música, a dança, a literatura oral e as artes plásticas. Argumento ainda que tais proces-

soos criativos podem iluminar nosso entendimento sobre a dinâmica de outros sistemas classificatórios na África do Sul – incluindo transformações nas formas como as pessoas são classificadas.

Cultura popular e inclusão social

Os termos “arte popular” e “cultura popular” são de difícil definição. Qualquer olhar mais atento aos debates no campo da antropologia pode perceber as múltiplas tentativas de delimitação do conceito de “cultura”, com diferentes desdobramentos teóricos (ver, por exemplo, Geertz, 2001; Kuper, 2000; Wagner, 1981). Processo semelhante tem ocorrido nos debates sobre os conceitos de “arte” e de “estética” (Firth, 1992; Layton, 1991; Morphy, 1994; Weiner *et al.*, 1996). Por sua vez, o termo “popular” não sugere uma discussão menos complexa. Quando falamos de cultura popular, referimo-nos a uma cultura que é produzida pelo povo, ou a uma cultura que é consumida por ele? E o que chamamos de “povo”? Uma parcela da população, definida conforme o pertencimento a determinada classe social, ou toda a comunidade nacional?

Ao trabalhar com os termos “cultura popular” e “arte popular”, não pretendo avançar a definição desses conceitos. O que intenciono é acionar o diálogo com um campo específico. Desde o trabalho pioneiro de Clyde Mitchell (1956) sobre a dança *kalela* na antiga Rodésia do Norte, tem-se revelado o potencial dos estudos de cultura popular na análise de contextos africanos que não se resumem a uma oposição entre o tradicional e o moderno. O que tal dicotomia relegava a uma posição residual passa a ter centralidade nas tentativas de compreensão da vida social nas cidades africanas. Ao utilizar o termo “cultura popular”, portanto, não me refiro a uma categoria de produtos culturais. Trata-se de uma área de investigação (Barber, 1997:7), um conjunto de estratégias discursivas que chama à baila questões de poder (Fabian, 1998:3).

O campo da cultura popular põe em relevo espaços de criatividade, inovação e expressividade, que sobrevivem a contextos usualmente marcados por grandes desigualdades. Segundo Barber (1987:2), a característica mais importante desses fenômenos é seu poder de comunicar – ainda que a mensagem possa estar codificada de maneira oblíqua, parcial e fragmentada. Conforme sugere a autora, as artes populares são o único canal de comunicação pública à disposição de grande parte dos africanos:

Em África, pessoas comuns tendem a ser invisíveis e inaudíveis. Na maioria dos Estados africanos, elites numericamente minúsculas não apenas consomem parte muito desproporcional da riqueza nacional, mas também estão sob todos os holofotes. Jornais, rádio e televisão oferecem uma imagem ampliada

da classe que os controla. [...] Músicas, piadas e anedotas podem ser o principal canal de comunicação para pessoas às quais é negado o acesso à mídia oficial (Barber, 1987:3; tradução minha).

É com ênfase na capacidade expressiva das artes populares que os jovens poetas, foco deste estudo, descrevem suas próprias atividades. São rapazes e moças, quase todos negros, que se reúnem regularmente para declamar seus próprios poemas, dando destaque ao poder transformador da palavra dita. A história de vida desses jovens revela uma trajetória comum. Oriundos de áreas rurais ou *townships*,² são quase todos universitários, na faixa dos 20 anos de idade, com forte consciência de seu papel numa África do Sul pós-*apartheid*. Estão dispostos em associações, cujo princípio definidor do pertencimento é, em geral, o vínculo com uma universidade específica. É este o caso, por exemplo, da Street Poets Society (reunindo alunos da Tshwane University of Technology), da Penseed-poets (com estudantes da University of Pretoria) e da Unisa Poetry Society (com alunos da University of South Africa). Há outras associações que não seguem tal critério de recrutamento, como a Penpals Poets. E a distribuição em sociedades não é rígida. Relações de amizade e afetividade atravessam as fronteiras entre os grupos. Ainda, as associações organizam performances regulares frequentadas por poetas e uma audiência que não se limitam aos membros formais da sociedade responsável pelo evento em questão.

Tais eventos são o sentido primeiro das associações, fornecendo uma oportunidade para a apresentação dos poetas e um espaço de sociabilidade. Nos encontros, rapazes e moças expressam suas opiniões (por meio de poesias autorais ou debates organizados) sobre temas que lhes são próximos: relações amorosas, preconceito racial, mercado de trabalho, paternidade/maternidade, religião e o embate entre as expectativas tradicionais e a inserção na modernidade. É comum justificarem sua participação nos eventos “pelo amor à poesia”. Mas há também em suas falas uma ideia de aprendizado pelo compartilhamento de experiências, numa tentativa – por vezes explícita – de preencher a lacuna deixada, nos contextos urbanos, pela ausência das tradicionais escolas de iniciação. A literatura sobre as cidades africanas é farta de exemplos etnográficos semelhantes, como a obra clássica de Little (1965) sobre o papel das associações voluntárias na África ocidental, capazes de minimizar o impacto da migração para os centros urbanos. O tom funcionalista do trabalho de Little é hoje matizado, mas a importância das associações (especialmente de agrupamentos de jovens que compartilham práticas recreativas) é ainda assinalada na literatura recente, como no caso das *manjuandadis* da Guiné-Bissau (Trajano Filho, 2010) ou dos grupos *mpansula* e *tsatsatsa* da África do Sul (Dlamini, 2005).



Fig. 1: Apresentação de KB (Kabelo Kilobyte) – em primeiro plano – no campus da Universidade de Pretória (Pretória, 2011). Foto: Juliana Braz Dias

As associações escolhem locais bem significativos para os eventos que organizam. Em Pretória, encontram-se principalmente nos campi universitários (fig. 1) e nos jardins de Union Buildings, a sede do governo sul-africano (fig. 2). A própria opção por esses espaços e o uso que dão a eles já fazem das performances um ato político, em consonância com a iniciativa de tornarem-se vistos e ouvidos. Um dos grupos, em sua página na rede social Facebook, evidencia a consciência que tem sobre essas escolhas ao apresentar seus encontros regulares:

Bem-vindos ao NO CAMP CHAIRS POETRY PICNIC!!!!³ Bom... na verdade... bem-vindos ao grupo [no Facebook]. Vocês têm que ir a Union Buildings na Cidade Capital⁴ todo segundo domingo do mês para serem devidamente recepcionados. Então... sobre o que somos: POESIA!!! E TODAS as coisas que sejam ARTE!! NCCPP é sobre sentar-se (na grama ou sobre uma coberta), compartilhando e escutando. Vocês podem cantar, ser um rapper, compartilhar suas po-e-sias... tocar percussão ou mesmo fazer algum tipo de dança, pois nos interessamos por tudo! [...] Tragam suas cobertas para sentarem sobre elas,

embalem uma comida e vamos invadir o quintal do Zuma... AMANDLA⁵... É NOSSO! (Anônimo, 2012; tradução minha).



Fig. 2: Um dos encontros mensais do grupo No Camp Chairs Poetry Picnic, nos jardins da sede oficial do governo sul-africano (Pretória, 2011). Foto: Juliana Braz Dias

É importante destacar a maneira como esses jovens constroem um espaço de expressão de suas experiências através das performances de poesia e dos debates que acompanham tais eventos. Given Illustrative Masilela, um dos poetas de Pretória, ao ser perguntado sobre suas motivações para escrever, respondeu que todos eles têm muito a dizer e que não querem se calar diante das coisas que observam. Afirmou ainda: “A vida é o que você vê. Por isso, a razão pela qual escrevo é para dizer às pessoas o que eu vejo a partir de onde estou posicionado” (Given, comunicação pessoal, agosto de 2012; tradução minha).

A asserção de Given leva-nos, então, a perguntar: o que eles estão dizendo? Em outras palavras: como veem e expressam a vida? A seguir, buscarei responder a esta questão, observando algumas dimensões das performances encenadas por esses rapazes e moças, numa jornada analítica que terá por objeto o texto poético em ação.



Fig. 3: Given Illustrative Masilela em um dos encontros do grupo *No Camp Chairs Poetry Picnic* (Pretória, 2011). Foto: Juliana Braz Dias

Experimentando novos gêneros artísticos

Voltando a minha atenção para as performances, observei um atributo recorrente e pleno de sentido. Esses jovens contestam, com frequência, as fronteiras entre os gêneros artísticos estabelecidos. São apresentações que combinam elementos distintos – poesia, música, dança, artes plásticas e teatro – colocando certa resistência a uma ordem dada. Eles se definem como poetas, mas seus atos performáticos adicionam outras informações, desconstruindo noções preestabelecidas de poesia. Para tornar mais claro meu argumento, remeto-me a alguns exemplos, como o de um grupo de jovens residentes em Soweto, que também se apresenta em Pretória. Transcrevo a seguir a história da formação do grupo:

O nome do grupo é *Imagine*. Somos quatro pessoas. Sou eu (eu sou a única moça); depois tem o George, o pintor; depois tem o Kabelo, o cantor; e depois tem o Billy, o *beatboxer*.⁶ Bem, George, o que pinta, foi ele quem veio com essa ideia toda. Eu acho que eu estava passando por... Você sabe, quando você é um artista, tem momentos em que você passa por um bloqueio criativo de algum tipo... Quando nós nos encontramos, ele se aproximou e disse: “ouvi dizer que

você é poetisa e... eu estava pensando em começar alguma coisa”. Eu disse: “ok, diga-me o quê”. E ele disse: “um grupo de algum tipo... só para fazer algo diferente”. Porque nós chamamos essa coisa toda de “o experimento”, porque nós experimentamos com essa coisa toda. Nós nunca fizemos isso antes, nós nunca vimos ninguém fazer isso antes, especialmente aqui na África do Sul. Ele tinha assistido ao filme *Madea’s Family Reunion*, um filme do Tyler Perry. Tem uma parte do filme em que tem uma moça namorando um cara e eles vão para uma sessão de poesia, alguma coisa assim. E quando eles chegam lá, tem uma moça que canta, tem uma banda atrás e tem um cara que estava desenhando. Então, eu acho que o George pegou a ideia daquele filme. [...] Ele ficou inspirado por aquilo. Depois que ele conversou comigo, nós chegamos no vocalista e no *beatboxer*, e eles falaram: “ok, por que não?”. [...] Vamos ver aonde essa coisa nos leva (Lerato, comunicação pessoal, agosto de 2012; tradução minha).

A proposta de George tem levado o grupo a algumas apresentações em que executam a ideia da sobreposição de elementos. Foi assim na participação do *Imagine* em uma das sessões do *No Camp Chairs Poetry Picnic*. Kabelo e Billy faziam uma espécie de fundo musical para a performance de Lerato, que recitava poemas autorais, enquanto George pintava um quadro. A tela em branco foi se transformando ao longo da apresentação, de tal maneira que, ao fim da performance, George tinha em mãos uma nova obra, a ser vendida para alguém da plateia.

Voltando à descrição feita por Lerato, vale destacar alguns pontos. Os gêneros já estabelecidos no mundo da arte ocidental – poesia, canto, pintura – estão ainda presentes no relato, como categorias que definem a função de cada membro do grupo. São apenas acrescidas de mais uma, o *beatboxing*, que revela influências do hip-hop norte-americano, referência cultural também perceptível na menção ao filme de Tyler Perry, ator e diretor daquele país. Mas a ênfase de Lerato recai sobre a novidade trazida pelo grupo, em uma prática mencionada como “o experimento”. Ainda que, ao longo do trabalho de campo, eu tenha me deparado com várias outras atividades semelhantes, quando poetas, músicos, artistas plásticos “e todas as coisas que sejam arte” compartilhavam simultaneamente o mesmo espaço de apresentação (fig. 4), Lerato destaca a intenção do seu grupo em fazer algo que seja diferente.

Semelhante é o caso de Natalia Molebatsi, citada no início do artigo. Ela reconhece a dança e a poesia como categorias discretas de produção cultural. Sua fala, porém, é desafiadora. A artista explicita sua intenção de fundir os gêneros, rompendo as fronteiras entre eles por meio do convite ao público para dançar poesia.



Fig. 4: Percussão e poesia em um dos encontros do grupo *No Camp Chairs Poetry Picnic* (Pretória, 2011). Foto: Juliana Braz Dias

Os exemplos multiplicam-se, alcançando outros contextos de produção cultural em África. Ricard (1974) apresenta o *Concert Party*, do Togo, como um gênero em que a música (*highlife*), com banda ao vivo, é um elemento de uma performance teatral. O *Beni*, analisado na obra clássica de T. O. Ranger (1975), é outro exemplo de forma composta, atuando por meio da combinação de vários elementos: é uma dança, uma procissão, uma banda de música e uma espécie de drama burlesco. Fabian (1998:16) destaca que, na República Democrática do Congo, vários artistas são multimídia, unindo gêneros normalmente separados por fronteiras institucionais. E numa introdução ao campo da cultura popular, Barber (1997) afirma, em tom de generalização:

Ninguém deve assumir que os textos “populares” são de alguma forma mais fáceis, mais acessíveis e menos exigentes do que as produções da “elite educada”. Podemos apenas fazer tentativas [no exercício de interpretação]. Múltiplas mídias de comunicação – música, movimento, voz, escrita, o plástico, o gráfico, o verbal – entrecortam-se; ricas e duradouras convenções locais interagem com os instrumentos dos mais recentes meios de comunicação para dar forma à elocução (Barber, 1997:8; tradução minha).

Não me lanço aqui em aventuras interpretativas quanto ao conteúdo de uma ou outra performance em particular, como na tarefa proposta por Barber. Busco o sentido das estratégias formais, isto é, da recorrente opção feita pela justaposição de gêneros artísticos preestabelecidos. Também é necessário explicitar que, ao mencionar outros casos em que a combinação de elementos heterogêneos é observável (como no *Concert Party*, no *Beni* e em tantos outros exemplos que poderiam ser referidos), não sugiro uma continuidade cultural entre eles. Aliás, a fusão de variados gêneros artísticos não é prerrogativa do universo das artes populares africanas. Basta lançarmos nossos olhares para os famosos musicais da Broadway, nos Estados Unidos, ou mesmo para as óperas italianas, e notaremos que tais formas compostas atravessam também o mundo das artes ocidentais, seja em sua vertente clássica, seja na popular.

O fenômeno que aqui analiso não é especial por sua singularidade em termos formais, nem mesmo por sua inclusão numa categoria claramente delimitada. O que merece atenção especial é o conteúdo atribuído a essa dimensão formal, em um contexto específico. Em outras palavras, coloco em relevo os valores associados, pelos jovens sul-africanos, à prática de experimentar em suas performances, misturando elementos artísticos diversos. O fenômeno sequer recebe uma denominação específica. Contudo, ele ganha vida na fala dos artistas que dão destaque à originalidade do experimento que realizam, à quebra de convenções, à liberdade de navegar através das fronteiras dos cânones artísticos.

A mesma inclinação à mistura, à inovação por meio da sobreposição de gêneros distintos, pode ser notada no uso que os poetas fazem da língua. Os poemas são usualmente escritos e apresentados ao público em inglês, que funciona como uma *lingua franca*, possibilitando a comunicação entre pessoas que não compartilham a mesma língua materna. Por um lado, o inglês favorece a comunicação entre os membros das associações de poetas, na troca de experiências e nos atos de sociabilidade que os colocam em relação; por outro lado, a língua inglesa revela-se um instrumento valioso diante da pretensão desses jovens de consolidarem seu posicionamento como sujeitos de fala, fazendo-se ouvir para além de seus círculos de amizade. Entretanto, tal opção pode eventualmente ser repensada quando a prioridade é a inovação e a quebra de fronteiras, incluindo as linguísticas. Foi o que se passou em um evento organizado pelo *No Camp Chairs Poetry Picnic*, quando foi proposta uma sessão de poesias especialmente voltada para a reunião das várias línguas sul-africanas. Na página do grupo na Internet, o evento foi anunciado como uma grande novidade – a primeira sessão em línguas maternas (no original, “our first ever strictly home languages session”) – celebrando a diversidade da África do Sul por meio de uma arte pensada por eles como revolucionária.

A fim de melhor compreender a relevância desse conjunto de “experimentos”, precisamos discutir a noção de gênero artístico. Apesar do fato de que tendemos a naturalizar a ideia de gênero, tão arraigada que está no senso comum, estamos lidando com uma construção cultural, um sistema classificatório fortemente relacionado a noções de pertencimento social e imerso em relações de poder.

O poder das classificações

Os gêneros são resultado de um exercício de classificação. O termo “gênero” (do latim *genus*) remete a uma “classe cuja extensão se divide em outras classes, as quais, em relação à primeira, são chamadas *espécies*” (Buarque de Holanda Ferreira, 1986:844); por extensão, o termo também pode designar um “conjunto de espécies que apresentam certo número de caracteres comuns *convencionalmente estabelecidos*” (*ibidem*; grifo meu). Os gêneros são produto da ação humana, que estabelece relações de identidade e diferença, transformando um universo caótico em um conjunto de categorias discretas, interligadas de maneira sistêmica. A classificação das práticas sociais em diferentes gêneros implica, portanto, a construção de uma ordem. Nas palavras de Fabian, “se fôssemos pressionados a dizer o principal significado do gênero, diríamos que ele expressa uma preocupação com a avaliação, bem como a classificação e a taxonomia, e assim, com as normas e a ordem” (1998:42; tradução minha).

Faço esta reflexão sobre o termo “gênero” para ressaltar dois de seus atributos. Primeiro, destaco seu caráter arbitrário. Trata-se de um sistema classificatório que não é dado pela natureza das coisas classificadas, mas sim fundado em critérios estabelecidos de maneira arbitrária. Apesar disso, os gêneros tendem a ser facilmente naturalizados. Tais sistemas classificatórios dão vida a categorias demarcadas por fronteiras que, embora “convencionalmente estabelecidas”, costumam apresentar-se como se sempre tivessem existido. É este segundo atributo que revela o quanto a definição dos gêneros está imersa em um campo de poder e de disputas. Uma forma de dar ordem ao mundo pode ser imposta e experimentada como a única possível – mas também pode ser contestada.

Retomo aqui a ideia, de inspiração gramsciana, desenvolvida por Jean e John Comaroff (1991), qual seja, a existência de um tipo de poder silencioso presente nas convenções da vida cotidiana.

Este tipo de poder *não agente* prolifera-se fora da esfera da política institucional, permeando coisas como a estética e a ética, a forma construída e a representação corporal, o conhecimento médico e o costume mundano. Mais ainda, ele pode não chegar a ser experimentado como poder, já que seus efeitos são raramente forçados por uma coerção manifesta. Eles são internalizados, em sua forma

negativa, como restrições; em sua forma neutra, como convenções; e, em sua forma positiva, como valores (Comaroff & Comaroff, 1991:22; tradução minha).

Porém, por maior que seja sua força, este tipo de poder – que podemos denominar “hegemonia” – nunca é total (Williams, 1977:109). Ou seja, ele não é absolutamente livre de contestação. A visão de mundo dominante, implícita nas formas da vida cotidiana, revela de maneira eventual brechas que se abrem ao debate por forças em competição. No caso que nos interessa em particular, a criação de um sistema classificatório que organiza as diversas práticas artísticas em diferentes gêneros (e subgêneros) e ganha o valor de uma convenção precisa conviver com espaços de resistência ou de simples invenções que desafiam o modo dominante de ordenar o mundo.

Para avançarmos esta reflexão, alcançando seus desdobramentos de maior relevo, vale deixarmos de lado, por um momento, a discussão sobre os gêneros artísticos, direcionando o olhar para um dos mais contundentes exemplos de hegemonia orientadora da experiência social: aquela instaurada pelos regimes coloniais. O colonialismo não é um ato de pura exploração econômica, nem de pura dominação política. É antes um processo histórico totalizante, cujo domínio é o da percepção e cuja natureza é a das representações e dos valores (Trajano Filho, 2004:32). Os regimes coloniais revelam toda a sua força na imposição de uma visão de mundo singular, levando ao compartilhamento de um conjunto de categorias e valores que classificam as pessoas e constroem hierarquias. Categorias como “colonizador” e “colonizado”, ou “civilizado” e “primitivo”, são exemplos claros. Mas tal fenômeno vai ainda mais longe. Para além de classificar pessoas, classifica e hierarquiza hábitos, tipos de conhecimento, crenças religiosas e até mesmo práticas artísticas. Não pretendo com isso negar ou minimizar a violenta dimensão material do colonialismo. Busco apenas ressaltar que, tratando-se de um fenômeno totalizante, essas esferas estão conectadas. Nunca é possível, em processos desse tipo, simplesmente separar o domínio simbólico do material (Comaroff & Comaroff, 1991:4).

O *apartheid* na África do Sul foi, entre outras coisas, uma forma de impor tipo semelhante de visão de mundo. Para ser implementado, tal projeto político de segregação racial e étnica acionou uma série de recursos de ordem legal, institucional, militar e econômica. Mas sua base estava assentada sobre uma premissa fundamental: a divisão radical dos sul-africanos em diferentes grupos étnico-raciais. O que se apresentava, porém, como algo dado pela própria natureza dos seres humanos (ou, antes, pelos desígnios divinos), aos poucos revelava seu caráter arbitrário. Vejamos a definição desses grupos conforme o estabelecido no decreto de registro populacional (*Population Registration Act*), de 1950:

O Decreto de Registro Populacional definia uma pessoa Branca “como alguém que, em aparência, é *obviamente* uma pessoa Branca e que não é geralmente aceita como uma pessoa *Coloured* [mestiça], ou que é geralmente aceita como uma pessoa Branca e que não é, em aparência, *obviamente* uma pessoa não Branca. Esta definição não é aplicável a uma pessoa que, para fins de sua classificação, admite livre e voluntariamente que é por descendência uma pessoa Negra ou *Coloured*, a menos que seja provado que a admissão não é baseada em fatos”. Por contraste, “uma pessoa Negra é aquela que é um membro de qualquer raça ou tribo aborígine da África ou que é geralmente aceita como tal”, e “um *Coloured* é uma pessoa que não é uma pessoa Branca ou Negra” (Jung, 2000:12; tradução e grifos meus).

Apesar de alegar, no próprio texto, a obviedade de tais definições raciais, o decreto torna evidente a fragilidade desse sistema classificatório que determinava pertencimentos e que tão tragicamente marcou a vida de milhões de pessoas. As fronteiras entre os grupos deveriam ser claras e impostas com rigidez por meio de um conjunto de leis que regulava as relações entre as pessoas. Mas o cotidiano administrativo sob a política do *apartheid* desnudava a dificuldade de aplicação desse sistema classificatório, confiando com frequência em interpretações subjetivas e permitindo regularmente a revisão de seus termos por meio de processos de reclassificação. A classificação inicial de uma pessoa podia ser legalmente revista. Milhares de pedidos de reclassificação eram encaminhados todos os anos, sendo investigados e levando vez ou outra à mudança de pertencimento racial da pessoa em questão (Jung, 2000:12). O *apartheid* revela, portanto, dois processos simultâneos. De um lado, a construção e a imposição de uma ordem, demarcando fronteiras entre grupos de pessoas. De outro lado, a contestação destas mesmas fronteiras, por vezes de maneira bem-sucedida.

Se um olhar cuidadoso sobre a história do *apartheid* nos permite notar a fragilidade do sistema, com a abertura de um espaço de disputas, também pode iluminar o entendimento sobre as dinâmicas de manutenção do seu poder. O regime de segregação étnico-racial tornava-se mais eficiente à medida que ultrapassava a esfera institucional e era internalizado pela população sul-africana, orientando as experiências na vida cotidiana. Nos domínios em que deixou de ser pura restrição para se tornar um valor, o sistema teve suas forças renovadas.

O caso da população mestiça pode tornar mais clara tal afirmação. O termo *coloured* surgiu como uma categoria residual, forjada para dar conta de todo aquele “que não é uma pessoa Branca ou Negra”. Foi, porém, uma das construções de maior impacto, persistindo inclusive na era pós-*apartheid*. Ainda hoje uma parte da população sul-africana é definida (e autodefinida) como *coloured*. Trata-se de uma categoria plena de significado, guiando relações sociais e consolidando a

existência de uma comunidade original, formada a partir de elementos heterogêneos. Embora seja uma questão um tanto polêmica, alguns chegam a afirmar que “os *coloureds* criaram, sim, uma cultura singular cujas manifestações são óbvias, uma cultura que eles têm o direito de reivindicar e de por ela se orgulhar” (Martin, 2001:250). Um valor sentimental é atribuído pelos *coloureds* a certos tipos de comida e a lugares específicos, reforçando noções de pertencimento. No terreno da arte popular, isto é particularmente evidente. Determinadas músicas e festivais (em especial as celebrações do Ano Novo) são identificadas de forma aberta com a população *coloured* (Martin, 2001:255).

Observamos, assim, como a cultura popular pode ser um terreno profícuo para a investigação de processos socioculturais mais amplos. O estudo de certos gêneros musicais sul-africanos lança luz sobre o processo de formação de uma comunidade *coloured*, pensada como uma entidade original. Consequentemente, ajuda-nos a melhor compreender o poder silencioso do *apartheid*, internalizado por aqueles cujas vidas eram dilaceradas pelo regime de segregação étnico-racial. Por outro lado, é também no campo da música popular que encontramos alguns dos principais movimentos de resistência ao *apartheid*.

O músico, antropólogo e ativista Johnny Clegg foi uma das vozes mais marcantes na luta pelo fim do regime de segregação étnico-racial. Conhecido internacionalmente como “o zulu branco”, produziu um estilo de música que é descrito, em sua página na Internet, como “uma mistura vibrante de pop ocidental e ritmos africanos zulus”.⁷ Especializou-se no que ele chama de *crossover music* – a construção de conexões musicais, atravessando as fronteiras de gênero então estabelecidas. Misturando letras em inglês e melodias ocidentais com estruturas musicais zulus, Johnny Clegg revelava o caráter artificial de categorias musicais naturalizadas. Ele desafiava todo um sistema que não apenas segregava pessoas, mas que também separava produções no domínio artístico, de acordo com supostos vínculos com grupos específicos. Por causa da censura nas rádios e das leis que proibiam performances envolvendo pessoas de raças variadas em locais públicos, bandas e músicas mistas (assim como a mistura de línguas) estavam sujeitas a fortes restrições. Restava a Johnny Clegg e seus parceiros a realização de shows em espaços privados, a propaganda boca a boca e a inserção no cenário musical internacional como forma de contestação ao regime vigente na África do Sul.

Outros casos somam-se a este. Ulf Hannerz (1994) nos apresenta uma instigante análise de Sophiatown, a emblemática *township* sul-africana que ganhou fama como fértil terreno de produção cultural, com forte influência estrangeira. Hannerz descreve Sophiatown como uma cidade do ecúmeno global, que combinava diversidade e intimidade, estimulando a mistura de estilos de vida. Naquele aglomerado urbano, elementos culturais vindos de fora eram incorporados

e transformados em algo novo, a ser exportado para outras partes do mundo. Os processos de crioulização cultural ali vivenciados – na música, na literatura, na moda – representaram uma forma de resistência à política segregacionista do *apartheid* que, no final da década de 1950, promoveu a destruição de Sophiatown, com a remoção de seus habitantes.

Outro exemplo é o Mayibuye Cultural Ensemble estudado por Gilbert (2008). Sendo um dos mais significativos projetos culturais do partido político ANC (African National Congress), o Mayibuye surgiu em 1975 com o objetivo de promover a luta *antiapartheid* na arena internacional. Sediado em Londres, com a participação de sul-africanos exilados, o grupo alcançou considerável sucesso na Europa por meio de apresentações com forte teor político. Com uma estrutura formal semelhante à estratégia dos jovens poetas estudados no presente artigo, as performances do Mayibuye combinavam diferentes gêneros artísticos, reunindo poesia, música e dramatização, a fim de conscientizar o público a respeito do movimento de libertação nacional.

Os casos acima chamam a atenção para dois pontos. Primeiro, eles revelam o quanto sistemas classificatórios distintos estão estreitamente relacionados. Os processos de classificação e hierarquização de pessoas e de práticas artísticas estão conectados de maneira complexa. Questionando a categorização convencional dos gêneros artísticos ou rompendo fronteiras que separam línguas e práticas culturais atribuídas a grupos distintos, esses artistas estão também desafiando outros sistemas classificatórios interligados. Em segundo lugar, os casos descritos indicam o quanto os gêneros híbridos, sincréticos e crioulizados foram importantes na resistência ao *apartheid*, isto é, em um contexto social em que a mistura era proscrita. Resta-nos, porém, uma questão: a que se direciona o elogio à mistura que observamos agora entre os jovens poetas da província de Gauteng, filhos de uma África do Sul pós-*apartheid*? Qual o alvo de seus “experimentos” enquanto atos de contestação?

Sobre mistura e resistência

Até aqui busquei descrever algumas características dos eventos organizados pelas associações de poetas em Gauteng, com foco na estrutura formal das performances, observando especialmente o modo como elas promovem a mistura de gêneros artísticos, combinando elementos heterogêneos. Procurei dar destaque à fala dos próprios poetas, que ressaltam o caráter inovador de suas práticas, pensadas como experimentos originais que rompem com as convenções. Colocando este caso ao lado de outros semelhantes, argumentei que o exercício de desafiar os sistemas classificatórios dominantes não é um ato banal, nem mesmo quando nos mantemos no domínio da cultura popular. Trata-se de um ato de disputa, de contestação da ordem dada, com implicações em múltiplos planos. O próximo passo, buscando responder sobre qual exatamente é o alvo das performances de-

safiadoras dos jovens poetas estudados, já se mostra muito mais delicado. Caminhamos aí no terreno das intencionalidades não ditas, ou mesmo dos propósitos inconscientes, o que torna muito maior o risco de hiperinterpretação.

Podemos afirmar com segurança que um objetivo que atravessa a atuação desse grupo de jovens artistas é o fazer-se ouvido – ou, nas palavras de Given Illustrative Masilela, o desejo de “dizer às pessoas o que eu vejo a partir de onde estou posicionado”. Tal propósito não passa, necessariamente, pela ideia de resistência. Relaciona-se à construção de si como um sujeito de fala, alguém que tem algo a dizer ao mundo e que segue fabricando os caminhos para ser, enfim, ouvido.

Mas o elogio à mistura, colocado de forma provocadora, nos estimula a ir além. A pergunta de Natalia Molebatsi – “quem lhe disse que você não pode dançar poesia?” – deixa no ar a existência de um outro sujeito, aquele que é por ela desafiado. De maneira tentativa sugiro que o que perpassa a prática e a fala desses jovens é a oposição à continuidade da visão de mundo segundo a qual a mistura não é bem vinda. Na África do Sul pós-*apartheid*, algumas fronteiras parecem revelar sua persistência, não mais respaldadas pela lei, mas internalizadas, agindo silenciosamente.

Já vimos vestígios disso na atualidade da categoria *coloured*, que carrega em si o legado do *apartheid*. Ao longo do meu trabalho de campo, por vezes me deparava com outras falas sutis, mas significativas, para se pensar o lugar da mistura nessa sociedade. Como o rapaz que, procurando me explicar o porquê dos altos índices de violência nas *townships*, argumentou que o problema ali era o convívio com a diferença. Nas vilas, nas zonas rurais, onde a divisão dos espaços físicos corresponde mais aproximadamente às fronteiras étnicas, todos conhecem o que é certo e o que é errado. Já nas *townships*, nos aglomerados urbanos que abrigam pessoas de várias procedências étnicas – prossegue seu argumento – as coisas ficam fora de lugar, experimenta-se a desordem e ninguém sabe mais que rumo seguir. Talvez o que procuram mostrar os jovens poetas que observei seja justamente a possibilidade de criação de novos rumos através da desconstrução da velha ordem.

Notas:

1. A pesquisa contou com o auxílio financeiro da Universidade de Pretória, à qual estive vinculada no âmbito de um estágio pós-doutoral, entre fevereiro de 2011 e outubro de 2012. Agradeço as discussões proporcionadas pelos colegas do Human Economy Programme, naquela instituição, em especial as observações inspiradoras de Keith Hart. Agradeço também as sugestões feitas a uma primeira versão deste trabalho pelos participantes do evento que deu origem ao presente livro – em particular, os sempre generosos comentários de Wilson Trajano Filho.

2. As *townships* são aglomerados urbanos, afastados dos grandes centros, abrigando populações em sua imensa maioria negras ou mestiças (*coloured*), financeiramente desfavorecidas. De forma eventual, famílias de maior poder econômico, que hoje pertencem aos estratos médios, mas são fruto de processos recentes de ascensão social, optam por também manter suas residências nas *townships* de onde se originaram. Historicamente, as *townships* são um dos traços mais marcantes do *apartheid*, regime de segregação racial legalmente aplicado na África do Sul entre 1948 e 1990.
3. *No Camp Chairs Poetry Picnic* é o nome do grupo, que organiza piqueniques com apresentações de poesia, para os quais não é permitido levar cadeiras de acampamento, forçando o público a sentar-se sobre a grama ou tecidos trazidos de casa.
4. No original, *Cap City*. Este é o nome escolhido por boa parte dos jovens sul-africanos para se referirem à capital administrativa da África do Sul, desde que se instaurou a polêmica sobre a mudança de nome da cidade, de Pretória para Tshwane.
5. *Amandla* significa “poder”, nas línguas zulu e xhosa. O termo tornou-se popular nas lutas de resistência contra o *apartheid* e seu uso é hoje comum em manifestações públicas e reuniões sindicais.
6. “Beatboxing” é um tipo de percussão vocal.
7. Disponível em: <http://www.johnnyclegg.com/biog.html>. Acesso em: 09/11/2012.

Referências bibliográficas

- Anônimo. 2012. “Sobre *No Camp Chairs Poetry Picnic*”. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/116579965100929/members/>. Acesso em: 09/11/2012.
- BARBER, K. 1987. “Popular Arts in Africa”. *African Studies Review*, 30 (3):1-78.
- _____. 1997. “Introduction”. In: K. Barber (org.). *Readings in African Popular Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, A. 1986. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. (revista e aumentada). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- COMAROFF, J. & COMAROFF, J.L. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- DLAMINI, S. N. 2005. *Youth and Identity Politics in South Africa, 1990-94*. Toronto: University of Toronto Press.
- FABIAN, J. 1998. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville/London: University Press of Virginia.
- FIRTH, R. 1992. “Art and Anthropology”. In: Jeremy Coote & Anthony Shelton (orgs.). *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.
- GEERTZ, C. 2001. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- GILBERT, S. 2008. “Singing against apartheid: ANC cultural groups and the international anti-apartheid struggle”. In: G. Olwage (ed.). *Composing Apartheid: music for and against apartheid*. Johannesburg: Wits University Press.
- HANNERZ, U. 1994. “Sophiatown: The View from Afar”. *Journal of Southern African Studies*, 20 (2):181-193.
- JUNG, C. 2000. *Then I Was Black: South African Political Identities in Transition*. New Haven/London: Yale University Press.
- KUPER, A. 2000. *Culture: The anthropologists’ account*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- LAYTON, R. 1991. *The Anthropology of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LITTLE, K. 1965. *West African Urbanization: A Study of Voluntary Associations in Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

- MARTIN, D-C. 2001. “What’s in the name ‘Coloured?’”. In: A. Zegeye (ed.). *Social Identities in the New South Africa. After Apartheid*. Vol. 1. Cidade do Cabo / Maroelana: Kwela Books / South African History Online.
- MITCHELL, J.C. 1956. *The Kalela Dance*. Rhodes Livingstone Paper 27. Manchester: Manchester University Press.
- MORPHY, H. 1994. “The anthropology of art”. In: Tim Ingold (org.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- RANGER, T.O. 1975. *Dance and Society in Eastern Africa*. Berkeley: University of California Press.
- RICARD, A. 1974. “The concert party as a genre: the Happy Stars of Lomé”. *Research in African Literatures*, 5 (2):165-179.
- TRAJANO FILHO, W. 2004. “A constituição de um olhar fragilizado: notas sobre o colonialismo português em África”. In: C. Carvalho & J. Pina Cabral (orgs.). *A Persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- _____. 2010. “Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas manjandadis da Guiné-Bissau”. In: W. Trajano Filho (org.). *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora.
- WAGNER, R. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- WEINER, J.F. et al. 1996. “Aesthetics is a cross-cultural category”. In: T. Ingold (org.). *Key Debates in Anthropology*. New York: Routledge.
- WILLIAMS, R. 1977. *Marxism and Literature*. London: Oxford University Press.

IV

O NEXO CABO-VERDIANO

Negociando pelo mundo: as rabidantes cabo-verdianas e suas rotas comerciais

Andréa de Souza Lobo

Introdução

Neste artigo pretendo tratar de coisas e pessoas em fluxos à luz de uma investigação sobre as rotas comerciais das *rabidantes*, mulheres comerciantes cabo-verdianas que animam as fronteiras entre alguns países por meio de intensa circulação de mercadorias. Partindo das relações entre Brasil e Cabo Verde, deixo que estas mulheres me conduzam a outras paragens, às suas mediações possíveis e à complexidade de seus movimentos. Ao apresentar suas rotinas marcadas pela mobilidade, discuto sobre a importância e a amplitude dessas rotas comerciais nos contextos locais, os caminhos que os fluxos de pessoas e bens percorrem, bem como os significados que pessoas e bens assumem nesses contextos.

Talvez sob uma inspiração difusionista travestida da moderna perspectiva dos fluxos globais, tal como apontada por Hannerz (1997) ao elaborar um diagnóstico para os estudos contemporâneos sobre globalização, busco demonstrar que, ao acompanhar os fluxos de um objeto, podemos perceber os diferentes regimes de valor agregados ao movimento e sua variação de contexto para contexto. Tomo emprestada a expressão de Appadurai – “regime de valor” – usada para salientar que o grau de coerência valorativa de uma mercadoria pode ser altamente variável conforme a situação e a mercadoria. Para o autor, “tais regimes de valor são o fator determinante na constante transcendência de fronteiras culturais por meio do fluxo de mercadorias, entendendo-se cultura como um sistema de significados localizado e delimitado” (2008:29).

Em minha perspectiva, esta via de análise nos auxilia a focar na dialética entre bens e pessoas e a apontar como bens em movimento unem diferentes tipos de pessoas, incluindo aquelas de pertencimentos nacionais e étnicos diversos. Olhar para o mútuo fluxo destas mulheres comerciantes e dos objetos comercializados

nos permitirá refletir sobre os diferentes regimes de valor que tais mercadorias assumem ao longo de suas trajetórias e sobre as dinâmicas de deslocamento de comerciantes transnacionais que buscam mercadorias para revenda.

Com isso em mente, convido o leitor para um mergulho no contexto aqui analisado. Porém, uma ressalva se faz necessária antes de prosseguir. As reflexões e os dados apresentados são oriundos de uma pesquisa em andamento que se pretende que seja ampliada e aprofundada pela inserção etnográfica. O material até então produzido tem o objetivo de levantar questões que orientarão a continuidade da pesquisa. Portanto, trata-se de um argumento em construção.

O fazer antropológico em tempos de fluxos

Os dados que apresento aqui foram coletados ao longo de três incursões de pesquisa na Cidade da Praia nos anos de 2011 e 2012. Realizei levantamento de dados também na cidade de Fortaleza em 2010.¹ Nessas ocasiões, estive em contato com mulheres *rabidantes*,² acompanhando-as em seus cotidianos de trabalho, travando com elas conversas informais e realizando algumas entrevistas. Considero tais incursões como o início de um trabalho de campo que deve ser estendido e mais bem pesquisado no futuro. Além da necessidade de aprofundamento, este empreendimento de pesquisa apresenta alguns desafios que têm sido partilhados com outros autores que se debruçam sobre as necessidades de novas posturas etnográficas que o mundo globalizado nos impõe.

Marcus (1991) propõe o abandono do que denomina de “etnografia realista” – análise da experiência vivida em nível local, vinculada a noções como comunidade, estrutura e história e marcada pela solidez ou por identidades exclusivas – e apresenta a ideia de deslocamento para uma “etnografia modernista”, que traz para a cena o modo como as identidades coletivas e individuais são negociadas nos lugares onde o antropólogo realiza suas pesquisas de campo. Além de o texto traçar uma “nova” perspectiva em relação ao conceito de identidade – agora processual, instável e múltiplo – também problematiza o espaço (é preciso romper com as noções localizadas) e o tempo (necessidade de incorporar a memória, a perspectiva como voz).

Anos depois, Marcus publica novo texto propondo a noção de etnografia multissituada. Mais uma vez estamos diante de um par de opostos – etnografia *single-sited* x etnografia *multi-sited* – que contrapõe um modo “mais comum” de realizar pesquisa (aquela com o foco no local e na observação participante) a uma nova forma de etnografia, que parte desta localmente situada para examinar a circulação de significados culturais, objetos e identidades num tempo-espaço difuso. Tal etnografia móvel nos coloca diante do que o autor denomina de ansiedades metodológicas, uma vez que muito da mística sobre o trabalho de campo convencional é perdida quando nos deslocamos na direção de uma perspectiva

multissituada. Como resposta a esta e a outras ansiedades, o autor sugere um conjunto de técnicas que mudam o foco de atenção do pesquisador para os movimentos de pessoas, coisas, metáforas, narrativas, biografias e conflitos.

Aqueles mais interessados nesta literatura concordarão que é comum, nos capítulos metodológicos, lermos o esclarecimento de que o trabalho de campo foi realizado a partir de uma perspectiva multissituada. Infelizmente, em muitos casos, esta afirmativa parece ser suficiente para dar conta dos inúmeros desafios de lidar com múltiplos atores e localidades colocados em relação quando analisamos situações sociais pela via dos trânsitos.³ Quero chamar a atenção, primeiro, para os abusos cometidos com a noção de etnografia multissituada e, segundo, para a necessidade de continuarmos a refletir sobre os limites do método etnográfico quando nos propomos a tratar de movimentos. A resposta de Marcus é uma das possibilidades, mas não a única, e não nos exime de buscar e apresentar novas formulações.

Neste sentido, destaco alguns autores que apresentam caminhos alternativos para lidar com fluxos diversos e que buscam ir além da simples constatação de que realizam um trabalho de pesquisa em múltiplos locais e com atores diversos. Appadurai propõe um ponto de vista metodológico que tome os objetos em movimento para elucidar contextos humanos e sociais. Por meio de um deslocamento no foco da análise, partindo dos objetos que circulam e do acompanhamento de suas trajetórias, chegaríamos a novos elementos, outros caminhos e ângulos diferenciados de aproximação que levam a um entendimento mais completo acerca de diferentes formas de troca e interações existentes no mundo social (Appadurai, 2008).

No segundo capítulo desta mesma coletânea, Kopytoff nos fala de uma personalização dos objetos e sugere que sigamos os caminhos que as coisas percorrem em sua vida social e os desvios acontecidos durante o percurso, de modo que seja possível compreender as lógicas que orientam as trajetórias dos objetos. Ao seguir a proposta da obra – percorrer os caminhos dos objetos – o autor lança mão da noção de biografia das coisas, que tem inspirado uma série de pesquisas que objetivam acompanhar objetos em contextos de circulação cotidiana, bem como dar conta das cadeias completas das mercadorias.

Tais reflexões parecem estar em consonância com esta tendência de deslocar a análise para pessoas e coisas *em trânsito*, ou seja, para os processos de circulação em curso que permeiam diversos estudos – análises da arte africana em trânsito (Steiner, 1994), de comerciantes transnacionais entre Congo e Paris (MacGaffey & Bazenguissa-Ganga, 2000), das roupas usadas que percorrem caminhos entre os Estados Unidos e os contextos africanos (Hansen, 2000) e, finalmente, dos transmigrantes que circulam constantemente (física ou simbolicamente) entre os países de origem e de destino (Basch *et al.*, 1994).

Uma perspectiva partilhada, de alguma forma, em todos estes estudos tem a ver com os processos de definição de unidades de análise. Se retomarmos o movimento da disciplina desde o difusionismo, sua crítica que levou aos estudos de “isolados”⁴ e a crítica posterior a estes que desloca o foco para as ligações em macroescala, perceberemos que o que está em jogo são as mudanças de olhar da antropologia para a realidade, mudanças que nos levam a formular unidades de análise diferenciadas ao longo da história da disciplina.

É nesse sentido que creio ser mais frutífero considerarmos os fluxos menos como características essenciais das realidades que estudamos e mais como ferramentas metodológicas para pensar tais realidades. Dito de outra forma: acessar contextos empíricos pela via da circulação permite uma entrada diferenciada na pesquisa, novas questões e, quem sabe, a superação de dualidades típicas das análises correntes.

As *rabidantes* e seus fluxos

A centralidade do comércio classificado como informal vem merecendo pouca atenção dos estudiosos das ilhas, que têm se dedicado mais aos fluxos de pessoas no contexto da emigração.⁵ Porém, se os fluxos migratórios são determinantes para se pensar a identidade cabo-verdiana (Akesson & Carling, 2009; Trajano Filho, 2009), basta um breve olhar pelas ruas de vilas e cidades da Ilha de Santiago para se dar conta da centralidade do comércio na vida local. Em minhas incursões de pesquisa, não foi raro ouvir que “aqui todo mundo negocia alguma coisa”, afirmação que se compreende muito bem ao caminhar pela Cidade da Praia, repleta de mulheres e homens que improvisam um espaço nas calçadas para expor as mais variadas mercadorias, desde produtos agrícolas vindos do interior, alimentos perecíveis (pescados e carnes) e não perecíveis, roupas, sapatos até os mais variados artefatos.

Tais produtos são oriundos de um complexo sistema de trocas em diversos níveis – entre o interior e a capital, entre as ilhas e entre países – um sistema que, na minha perspectiva, tanto acompanha quanto estimula o fluxo de pessoas a partir de um estágio regional até aquele atendido pelo nome de migrações transnacionais. Vamos entender esse processo.

O termo crioulo *rabidante* pode significar “dar a volta”, “desenrascar-se”, sendo utilizado para indicar alguém que é muito hábil em convencer os outros; é também a substantivação do verbo *rabidar*, que significa revirar. O termo é atribuído àqueles que fazem negócios no espaço dos mercados de Cabo Verde, sendo um deles o mercado da Sucupira,⁶ situado na Cidade da Praia, a capital do país. Esse tipo de comércio é constituído principalmente por mulheres, as *rabidantes*.

A categoria *rabidante* é ampla e envolve 1. vendedoras eventuais que, a depender do contexto e da necessidade, expõem produtos na calçada de suas casas

para dali obterem um dinheiro extra; 2. comerciantes que vendem em feiras e mercados, ou mesmo em um ponto fixo na rua, mas que não viajam para adquirir os produtos da venda; 3. mulheres que realizam viagens regulares para outros países e que vendem no mercado local, em estabelecimentos próprios ou para terceiros. Estas viajantes internacionais serão o foco deste trabalho.

Elas são percebidas como agentes que se inserem ativamente num processo de circulação de mercadorias que é global, fazendo transitar produtos entre diversas fronteiras. Estas mulheres circulam entre países como Estados Unidos, Portugal, França, Senegal e Brasil para efetuar suas compras. Além de abastecerem os mercados das ilhas do arquipélago, “exportam” para países como São Tomé e Príncipe, Senegal e Guiné-Bissau. Dessa forma, dinamizam um elaborado processo de troca intercultural no qual imagens do outro são continuamente negociadas e redefinidas por uma pluralidade de participantes do mercado.

O processo não é simples, estamos diante de um complexo sistema econômico que engloba sua estrutura interna, sua lógica e suas regras. Primeiramente, temos a diversidade dos produtos comercializados. Em geral, as *rabidantes* negociam roupas para homens, mulheres e crianças, cosméticos, calçados, acessórios, roupas de cama, mesa e banho e utensílios domésticos; porém, podem comercializar também alimentos, medicamentos e até produtos considerados ilícitos, oriundos de contrabando. Tais produtos são adquiridos basicamente de duas formas: em viagens periódicas que elas realizam para alguns desses países, ou por remessas enviadas nos navios por parentes emigrados nos grandes centros dos Estados Unidos ou da Europa. A distribuição das mercadorias pode acontecer também de duas maneiras: na venda por atacado (para outras comerciantes cabo-verdianas ou de outros países africanos),⁷ e na venda a varejo – normalmente realizada nas feiras, como a de Sucupira, mas também em pequenas lojas que se localizam em suas próprias casas.

Além da diversidade dos produtos, é preciso analisar a relação entre estes e os lugares onde são adquiridos. Cada um dos países acima listados fornece para estas mulheres produtos diferenciados. De forma muito breve, podemos afirmar que nos Estados Unidos elas buscam prioritariamente cosméticos, alguns tipos de roupas (roupas de festa) e sapatos em liquidação. Os centros europeus abastecem o mercado local com artigos para casa (cama, mesa e banho) e perfumes “caros”. Os mesmos produtos encontrados na Europa, mas com “qualidade inferior” ou oriundos de falsificação, são adquiridos em Dakar. No Brasil, procuram por roupas íntimas, artigos infantis, moda praia, sapatos e sandálias da marca Havaianas.

Salvo algumas exceções – aquelas que se especializam em vender produtos oriundos de uma dessas localidades – o mais comum é encontrarmos vendedoras com um *mix* de produtos diversificados, produzidos, portanto, em diversas par-

tes do mundo. Esta dinâmica de venda é coerente com o lema: “quando um tipo de produto vai mal, temos o outro para compensar, e assim vamos *rabidando*”.

A variedade de produtos e de lugares nos leva a uma complexa rede de viagens. Explorarei este aspecto mais adiante, mas cabe ressaltar desde já que algumas destas mulheres transitam, ao longo do ciclo de um ano, por todos esses países em busca de bons preços e boas vendas. São os dois fatores que organizam as viagens: as liquidações nos países onde compram e os períodos de alta em Cabo Verde, as férias de verão (entre julho e setembro) e as festas de fim de ano.

O substantivo *rabidante* abarca mulheres que se dedicam a uma diversidade de negócios, desde a venda de peixes e produtos agrícolas em âmbito local (e até ocasional) até aquelas que realizam as viagens que venho descrevendo. Consequentemente, tal diversidade pressupõe diferenciação entre elas no que tange à sua inserção no mercado e à influência na sociedade. Esta atividade comercial é um ofício que garante, além de recursos econômicos, o exercício relacional e a construção da reciprocidade através da prática de compra e venda. Em geral, as *rabidantes* são personagens importantes na cena cotidiana da Cidade da Praia, mas cabe chamar a atenção para um dado que nos remete à hierarquia que permeia seu mundo: eu me refiro a algumas destas mulheres que são denominadas de grandes *rabidantes*, mulheres de riqueza e prestígio que se inserem de forma privilegiada nas redes de comércio.

No que diz respeito àquelas que são objeto da presente análise, o termo é associado às viajantes de longa data, às primeiras que se aventuraram pelas rotas comerciais transnacionais e que nelas permanecem até os dias de hoje com seus percursos já estabelecidos, independente das flutuações dos mercados com os quais negociam. Outro fator que as caracteriza é a venda por atacado e a diversificação de locais de venda – possuem lojas comerciais, pontos em feiras, empregadas em outras ilhas, pontos de venda no atacado etc. São mulheres com forte influência política e capacidade de agregar as demais comerciantes em função de uma determinada causa. Por fim, sua posição econômica coloca-as na posição de potenciais credoras e gestoras do sistema de crédito local, o *Toto-caixa*.⁸

Inserindo-as num contexto mais amplo, a África ocidental, onde temos historicamente uma forte presença das mulheres no comércio do varejo, lembro-me das chamadas *nharas* (ou *senoras* ou *signares*), mulheres comerciantes na região da Senegâmbia que, em colaboração com mercadores europeus, se tornaram mulheres de riqueza e prestígio, intermediárias que deram acesso às redes de comércio africano aos europeus vindouros (Hafkin & Bay, 1976).

George Brooks analisa o caso das *signares* de Saint-Louis e Goreé no Senegal do século XVIII, e descreve o que denomina de *signareship*, uma instituição que representa um nexó econômico entre homens europeus em busca de ganhos pessoais (geralmente ilegais) e mulheres africanas e euro-africanas de-

terminadas a adquirir mercadorias europeias. Eram estas mulheres que davam acesso às redes de comércio africano, forneciam casas com escravos domésticos e eram indispensáveis como intérpretes das línguas e culturas africanas – resumindo, as *nharas* manipulavam dois complexos comerciais e culturais. A *signareship* representaria, portanto, um nexos social que contribuiu para criar um modo de vida que vai muito além da relação econômica (Brooks, 1976:44).

Não estou propondo aqui uma comparação sistemática entre as *rabidantes* e as *nharas*, muito menos estabeleço uma continuidade histórica entre ambas. Simplesmente sinalizo que há uma discussão mais ampla no contexto dos estudos sobre a costa ocidental africana que aponta para a importância do comércio feminino não somente em termos locais, mas na inserção destas mulheres em redes comerciais transcontinentais. Considero que uma análise das *rabidantes* deve levar em conta este contexto. Tal como no caso das *nharas*, o circuito das relações que sustenta as transações e as negociações das *rabidantes* por distintos contextos econômicos faz desta atividade comercial uma prática intersticial que requer a construção de uma competência obtida através de uma dupla presença, e também a manutenção de laços que ultrapassam as redes locais de relação. Isto nos conecta com outra discussão teórica, aquela sobre as práticas comerciais em tempos de globalização – refiro-me à discussão sobre globalização popular.

Ribeiro (2006) é um dos autores que têm refletido sobre o que ele denomina de “globalização popular” ou “sistema mundial não hegemônico”. Seu argumento consiste em pensar os grupos populares como agentes que se inserem ativamente no processo, seja porque proporcionam consumo de bens globais para diversas camadas sociais, seja porque fazem circular produtos que simbolizam a modernidade cosmopolita.

Este sistema não hegemônico estaria em relação com o sistema hegemônico e “seria sustentado por milhares de pobres que ganham suas vidas como vendedores ambulantes, revendedores, contrabandistas, dentre diversas outras atividades”. Conforme Ribeiro (2006), a globalização popular, enquanto parte desse sistema, juntamente com a “economia ilegal global” (o crime organizado), teria algumas características marcantes: os produtos (as bugigangas globais e as cópias das superlogomarcas), as pessoas envolvidas na distribuição e na comercialização (diásporas comerciais, ambulantes, sacoleiros) e os mercados que constituem os “nós” do sistema (os mercados, as feiras e alguns megacentros, como Caruaru e Ciudad del Leste).

Em uma primeira análise, poderíamos pensar o caso das *rabidantes* a partir de algumas características que Ribeiro apresenta: ao mediar contextos de comercialização que poderiam ser pensado como “nós” do sistema, o fluxo das *rabidantes* é socialmente legítimo, é formalmente ilegal, é popular e é global. Porém, quero propor ao leitor um outro caminho analítico, uma vez que a etno-

grafia aqui apresentada fará emergir elementos que não estão contemplados na definição do autor: os produtos em fluxo são confeccionados localmente, não são imitações de grandes marcas, nem sempre estão vinculados ao “popular” (como as Havaianas) e, além disso, não poderiam ser caracterizados como “bugigangas globais”. Pensar estes novos elementos no contexto da globalização popular, tal como definida por Ribeiro, será um dos desafios deste trabalho. Além disso, ao focalizar no fluxo e não nos locais de compra ou venda dos produtos, creio que a presente análise poderá suscitar novas perspectivas para os fenômenos destacados pelo autor e também contribuir para ultrapassar as dicotomias formal/informal e legal/ilegal, demonstrando que estes binômios não dão conta das situações etnográficas.⁹

Seguindo suas rotas de compra e venda, percebo que estas mulheres não movimentam somente um conjunto de objetos pelo sistema econômico mundial. Além de mercadorias, elas trocam informações – mediando, modificando e conectando um amplo espectro de conhecimento cultural. Analisar, mais demoradamente, o caso de suas relações com o Brasil nos auxiliará na compreensão desses processos de construção de valor que as *rabidantes* fazem acontecer não só para os objetos, mas para as pessoas e para as culturas.

Rumo ao Brasil

O Brasil é destino de compras há muitos anos, sendo que São Paulo se destaca como o principal foco de atenção das *rabidantes*, mais especificamente a Rua 25 de Março, famosa por ser um dos “nós” do comércio popular global. Conheci mulheres que disseram viajar para o Brasil com regularidade há muitos anos. Elas relatam que a duração e o preço das viagens dependiam das companhias aéreas que faziam a ligação entre os países. Houve o tempo dos voos da Aeroflot, uma companhia aérea russa que fazia a conexão entre Cabo Verde e Brasil via África do Sul. Houve também o período da Fly, voos *charters* e ocasionais¹⁰ que ligavam os dois países de forma direta, sem conexões. Por vezes, a única opção era a TAP, via Portugal: uma viagem relatada como cara e longa, passando por Lisboa e terminando em São Paulo. É certo que, por um lado, faziam suas compras em dois países em uma única viagem, porém, levavam menos produtos e as viagens aconteciam com menor frequência, uma ou duas vezes por ano.

Dada a dificuldade de conexão aérea entre os países, ao que se soma o fato de o Brasil não ser um país de destino para os migrantes cabo-verdianos,¹¹ a que se deveria a sua posição privilegiada como lugar de compra das *rabidantes*? A resposta talvez possa ser encontrada na voz das próprias comerciantes, que me informaram, por diversas vezes, que “os clientes gostam muito dos produtos brasileiros”. Explorarei este ponto mais adiante.

Ainda que o fluxo de *rabidantes* para o Brasil não seja novidade, um evento marca esta ligação de forma significativa, pois altera suas proporções. Foi em 2001 que a relação entre os dois países mudou, tanto em intensidade quanto na ampliação do local de destino de compra. Foi neste ano que a companhia aérea TACV (Transportes Aéreos de Cabo Verde), em parceria com a companhia aérea brasileira Varig, iniciou um voo semanal que liga diretamente os dois países em apenas três horas e meia de viagem. Originalmente, o voo ligava a ilha do Sal à cidade de Fortaleza; hoje, esse voo conecta a cidade da Praia à capital cearense. Com esta rota, os custos da viagem diminuíram (a passagem de ida e volta custa, em média, 500 dólares) e o destino de compra se deslocou para Fortaleza, antes uma cidade desconhecida para as *rabidantes*, agora o grande centro de compras dos “bons” produtos brasileiros!

Os impactos do comércio entre os dois países se refletem nos números que apresento a seguir: em 2003, estimava-se que as *rabidantes* tinham comprado 400 toneladas de mercadorias produzidas no Brasil, o que equivalia a um gasto de 5 milhões de dólares. Ainda segundo essas estimativas, em algumas semanas desembarcaram no aeroporto de Fortaleza cerca de 150 *rabidantes*, e cada uma destas mulheres retornava para Cabo Verde com um número aproximado de 15 malas, tendo gasto, *in cash*, cerca de 10.000 dólares.¹²

Numa pesquisa inicial, encontrei um conjunto interessante de notícias em jornais e revistas brasileiros que atestam a importância das *rabidantes* para a economia do estado do Ceará. Quero destacar duas. A primeira é uma reportagem veiculada pelo Repórter Brasil On Line em 2010.¹³ A notícia é o resultado de o jornalista ter acompanhado estas mulheres desde o aeroporto de Fortaleza até a Feira de Sucupira, em Cabo Verde, ressaltando a conexão que elas realizam entre estes dois “países irmãos”. O repórter, com surpresa, destaca o significado deste comércio “formiguinha” para o Ceará, que tem origem num país pequeno e pobre e que era, até então, um desconhecido, e termina fazendo mais uma conexão entre as *rabidantes* e as “nossas sacoleiras”.

A outra reportagem é da revista *Veja*, veiculada em 2004, cujo título é “O Paraguai delas”, comparando a vinda das *rabidantes* a Fortaleza ao importante fluxo de brasileiros (os *sacoleiros*) que fazem compras no Paraguai para revenda nas feiras de diversas cidades brasileiras:

Acontece todas as sextas-feiras: cerca de 150 mulheres lotam a área de embarque produzindo uma cena de espantar. Rodeadas por bagagens de todos os tamanhos, elas provocam congestionamentos nunca vistos no aeroporto internacional de Fortaleza. Tal confusão é reflexo de um fenômeno recente protagonizado por *sacoleiras* vindas de Cabo Verde. Com a abertura de uma linha aérea direta da Ilha do Sal para a capital cearense, elas passaram a cruzar

o Atlântico para comprar de tudo: calcinhas, biquínis, bijuterias, sandálias, vestidos e até eletrodomésticos de qualidade duvidosa para revender no maior camelódromo do arquipélago africano, batizado de Sucupira em homenagem à novela *O Bem-Amado*, já exibida por lá. [...] O esquema da viagem é pesado. Elas enfrentam uma maratona de até doze horas de compras visitando pelo menos dez lojas por dia. [...] A maioria das compras é feita em pequenas confecções de fundo de quintal da periferia de Fortaleza. As sacoleiras são conhecidas como *rabidantes* (traduzida como “revendedor”). As *rabidantes* costumam comprar de costureiras e artesãos que trabalham sem registro no Ceará. Sai mais barato. Em uma fábrica de calcinhas improvisada nos fundos de uma casa, a média de encomendas em uma semana é de 10.000 unidades. Não se tem nota fiscal, mas o pagamento é feito em dólar, na hora. Para driblarem a fiscalização da Receita Federal, as lojinhas conseguem notas com confecções maiores. Nenhuma sacoleira viaja sem comprovante por medo de ter toda a mercadoria apreendida na alfândega do aeroporto.¹⁴

O impacto do comércio fronteiriço realizado pelas *rabidantes* na produção local de Fortaleza é o principal foco destas e de diversas outras reportagens que encontrei num breve esforço de recolha de dados. É difícil estimar o número de confecções de fundo de quintal que surgiram no âmbito deste comércio, entretanto, em um *survey* realizado em Fortaleza, tive a oportunidade de conhecer a periferia da cidade e observar uma quantidade considerável de pequenas empresas familiares, construídas nos fundos das casas e que trabalham na produção de roupas íntimas, biquínis e malhas em geral. Em conversa com tais produtores, era comum que remetessem a origem de seus negócios ao início do comércio com as cabo-verdianas. Confirmando este dado, observa-se que a maioria das confecções com as quais entrei em contato tem como data de nascimento os anos de 2002, 2003 e 2004.

Estes foram os anos áureos do comércio entre os dois países e que trouxeram impactos também para o comércio dito formal. Conforme dados coletados em fontes do Sebrae-Ceará, a ponte-aérea Cabo Verde-Fortaleza movimentou, em 2005, a soma de 5 milhões de dólares, sendo que em 2002 os dados registram o valor de 140 mil dólares para as exportações do Ceará para o arquipélago. Vale salientar que estes são dados oficiais, ou seja, certamente não refletem o volume total do comércio das *rabidantes*. Além disso, revelam que, ao observarem o potencial de compra de Cabo Verde, grandes e médios exportadores do mercado formal pegaram carona no comércio informal e intensificaram suas relações comerciais com o arquipélago.

As reportagens apresentam outros pontos interessantes para a análise. Um deles é a tradução do termo *rabidante* para *sacoleira*. A conexão entre os dois termos

reflete tanto a forma como estas mulheres são percebidas pelos brasileiros quanto a importância de sua movimentação comercial para a cidade de Fortaleza, que passa a ser vista como “o Paraguai delas”. Tal percepção não se dá por acaso. Ao classificá-las como *sacoleiras*, atribui-se a elas um conjunto de representações que os brasileiros têm dos *sacoleiros*, pessoas oriundas das camadas populares da sociedade brasileira que realizam comércio informal de produtos contrabandeados na fronteira entre Brasil e Paraguai, e que são vendidos, também informalmente, em camelódromos no Brasil.¹⁵

Tive a oportunidade de observar com maiores detalhes as imagens que os vendedores brasileiros fazem destas mulheres na visita exploratória que realizei em abril de 2010. Conforme as descrições encontradas, as *rabidantes* são caracterizadas como mulheres vindas de algum lugar da África ou de qualquer outro país pobre e pequeno (alguns chegaram a confundir Cabo Verde com o Haiti, ao tentarem me explicar de onde elas vinham); são todas negras ou mulatas; falam um português diferente do português “brasileiro” e, quando conversam entre elas, falam uma língua “esquisita” que não se consegue entender; são consideradas insistentes na negociação dos preços, ou seja, na arte de barganhar (a categoria local para falar da barganha é de que elas “choram muito” para baixar os preços); em contrapartida, compram em grande quantidade e pagam *em dinheiro*, muitas vezes em dólar.

Tais dados revelam a ambiguidade das percepções que os produtores e os comerciantes brasileiros têm das cabo-verdianas. Se, por um lado, elas personificam as ideias estereotipadas que os brasileiros têm da África e dos africanos, por outro, elas possuem um poder de compra nunca antes visto em terras cearenses, a não ser pelos turistas europeus, estes sim, ricos e educados, que frequentam os bons hotéis da orla marítima da capital.

Assim, apesar de sua origem, na concepção dos brasileiros, as *rabidantes* representam a oportunidade de bons negócios e, nesse sentido, são clientes que devem ser muito bem tratadas e ter prioridade nas encomendas, dado o volume, a frequência e a forma de pagamento que caracterizam suas compras. Por sua vez, as cabo-verdianas usam em seu favor as diferentes formas como são percebidas. Especialmente no processo de negociação do preço da encomenda, ressaltam o pagamento em dinheiro e à vista, sabendo que uma das características do consumo no Brasil é a do parcelamento e a outra é a do uso do cartão de crédito. Ter dinheiro na mão é um benefício que elas acessam no contexto da barganha. Mas este não é o único: ser oriunda de um país pequeno, irmão e africano aparece em seu discurso nos momentos de negociação como estratégia que apela para a sensibilidade do brasileiro em face da sua “condição”, numa lógica próxima à noção de “coitadeza”, analisada por Trajano Filho (2003).

O fato de serem originárias de um país africano, pobre e pequeno aparece, portanto, como justificativa para a demanda por um preço mais baixo. Além disso, a pretensa baixa qualidade dos produtos é um foco de tensão na discussão do preço. Por serem vendidos em feiras, oriundos de fábricas clandestinas, com apresentação de notas fiscais “frias” e, desta forma, fonte de riscos para as cabo-verdianas ao cruzarem as fronteiras dos dois países, a compra desses produtos justificaria o pedido por preços mais baixos. Indo mais além, como conhecem o mercado brasileiro e a forte concorrência entre os vendedores, as *rabidantes* utilizam a estratégia da desqualificação dos produtos para conseguir preços mais baixos.

E tudo indica que o negócio dá resultados. Dentre as cabo-verdianas que conheci em Fortaleza, D. Margarida tem uma trajetória interessante e que parece ilustrar bem o contexto desse comércio transfronteiriço. Ela tem relações comerciais com o Brasil há muitos anos. Vinha, no início, para São Paulo via Lisboa. Na época, viajava uma ou duas vezes por ano. Em 2001, quando começou o voo direto, passou a vir para Fortaleza e a comprar nas fábricas por meio dos corretores de moda.¹⁶ Com o tempo, conheceu os melhores locais de compra, as melhores fábricas e o “jeito” do brasileiro, o que a deslocou da compra nas fábricas para a negociação nas feiras e, conseqüentemente, trouxe uma menor dependência dos corretores de moda. Conforme seu relato, o brasileiro é muito “malandro” e, por esse motivo, as *rabidantes* já tiveram grandes prejuízos nas compras no Brasil, desde encomendas pagas com antecedência e nunca recebidas, passando por trocas de produtos de boa qualidade por outros de qualidade inferior, até mercadorias apreendidas por fiscais corruptos.

Além disso, hoje em dia, há duas grandes dificuldades adicionais: a valorização do real em face do dólar e a forte entrada dos chineses no comércio em Cabo Verde.¹⁷ As lojas de chineses oferecem produtos de baixíssimo preço e fazem concorrência direta às *rabidantes*. Tais fatores geraram um forte impacto no comércio informal entre Brasil e Cabo Verde e, desde 2008, as notícias são de diminuição do volume das mercadorias que cruzam as fronteiras e do fechamento de um grande número das fábricas de fundo de quintal em Fortaleza. Pude observar este fenômeno em visita à periferia de Fortaleza cerconeada por um dos agentes que acompanhavam D. Margarida. Ao passar pelas ruas de um bairro popular em busca de uma loja de sandálias, ambos me apontaram, com certa tristeza, as lojinhas que haviam fechado as portas nos últimos três anos. Apesar disso, D. Margarida e outras de suas companheiras continuam a viajar para o Brasil.

A demanda dos clientes é um fator decisivo para a continuidade das viagens. Apesar das dificuldades já apontadas, eles gostam dos produtos brasileiros, associando a eles imagens do que é bonito, diferente, original e de qualidade. Como boas negociantes que são, quando no lugar de vendedoras, as *rabidantes* ressaltam

tais aspectos, valendo-se dos argumentos inversos àqueles usados quando ocupam o lugar de compradoras.

A categoria qualidade é chave para entender esse processo, tanto de construção do preço quanto de construção social da mercadoria. Como Kopytoff (2008) argumenta, pelo fato de uma mercadoria não permanecer onde foi produzida, pode ser dito que seu valor e significado mudam ao passo que ela se move no tempo e no espaço, ou seja, adquire biografia cultural. Ter ou não ter qualidade parece ser, portanto, um dos valores associados aos produtos brasileiros que não é inerente a ele ou à sua materialidade – esta é uma característica da mercadoria que se constrói em relação ao contexto, às informações e ao conhecimento que se tem do produto e do seu local de produção. Nesse sentido, não seriam as coisas em si o ponto de partida, mas as estratégias nas quais elas estão envolvidas.

Enquanto conhecedoras dos dois universos, estas viajantes manipulam os diferentes valores atribuídos às mercadorias em seu favor para conseguir o melhor lucro. Os mesmos produtos que são reconhecidamente de baixa qualidade no Brasil – porque são produzidos por confecções que não possuem “marca”, estão carregados do símbolo da informalidade e da popularidade, ou porque são vendidos em feiras – chegam a Cabo Verde pelas mãos das *rabidantes* como “produtos brasileiros” e, como tais, carregados dos símbolos positivos que os cabo-verdianos atribuem a este “país irmão” – o país das novelas, da criatividade e da “qualidade”.

O que argumentam é que os chineses ainda não “acabaram com elas” graças à qualidade dos produtos brasileiros.

as pessoas em Cabo Verde gostam dos produtos do Brasil, sabem que as coisas são de qualidade, não são como os produtos dos chineses, além de serem bonitos! Tem ainda outra coisa, ainda não fechamos as portas porque os chineses não conseguem copiar tudo o que levamos. Os brasileiros são muito criativos, sempre que vamos encontramos uma coisa diferente, e aí, como os clientes querem novidade, conseguimos vender antes dos chineses copiarem (Dila).

Tais dados parecem entrar em contradição com a informação de que este é um comércio em franca decadência. Uma resposta possível fornecida por D. Margarida e pelos dados da TACV é a de que o número da *rabidantes* que continua a fazer a viagem diminuiu consideravelmente. Aquelas que ainda viajam rearticulam suas estratégias. D. Margarida, por exemplo, para fazer concorrência aos chineses, compra em menores quantidades e viaja mais vezes ao Brasil, chegando a fazer uma viagem a cada 15 dias e gastando cerca de 7.000 dólares. Por fim, a venda no atacado parece uma saída para estas comerciantes, o que nos leva a outras dimensões deste fluxo e a outras fronteiras.

Além de D. Margarida, acompanhei outras seis cabo-verdianas em Fortaleza. Todas elas seguiam o mesmo padrão de frequência de viagens e dos produtos que compravam. A vedete da vez eram os biquínis, adquiridos em enormes quantidades. Estávamos no mês de abril, o verão em Cabo Verde estava próximo e os biquínis brasileiros eram os mais procurados pelas clientes. Conforme pude perceber, elas já estavam com suas encomendas feitas e, chegando a Cabo Verde, distribuiriam para suas clientes no interior de Santiago e nas demais ilhas do arquipélago. Além disso, venderiam no varejo em suas barracas na feira de Sucupira. Mas suas clientes vão além das cabo-verdianas. Elas também revendem para outras comerciantes africanas, em países como Senegal, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau.

Quando em Cabo Verde, reencontrei estas mesmas mulheres na Feira de Sucupira. Algumas delas, como D. Margarida, são consideradas “grandes *rabidantes*”. Além do prestígio que esta denominação envolve, elas são aquelas que começaram seus negócios no Brasil antes do *boom* dos anos 2000 e, apesar do arrefecimento desta rota, continuam viajando periodicamente ao Brasil, mais especificamente a São Paulo. Ao tentar me explicar a dinâmica de seu negócio, uma destas mulheres me informou que a melhor estratégia sempre foi a de seguir para São Paulo, lugar de melhor preço e qualidade. Graças ao fato de não ter “se iludido” com Fortaleza, conseguiu se manter viva no mercado, pois seus produtos sempre foram diferenciados.

Em geral, o que percebo é que, apesar da imagem de decadência que permeia a rota entre Brasil e Cabo Verde, este mercado ainda sustenta um conjunto de comerciantes, mas sua escala tem sido reduzida por forças combinadas que diminuíram tanto o fornecimento quanto a demanda. Em Cabo Verde, pude ouvir inúmeros relatos de que os retornos econômicos continuam decaindo e que o futuro desta rota, apesar da qualidade dos produtos, é incerto. As diferentes rotas de destino das mercadorias parecem ter sido uma das maneiras de driblar ou adiar um desfecho negativo. Resta, para mim, seguir essas outras rotas.

Entre mediações, fluxos e aventuras

Acompanhar as *rabidantes* em suas andanças entre Cabo Verde e Brasil é o primeiro passo de um projeto que visa dar conta dos diversos movimentos por elas realizados. Trata-se, portanto, de um estudo das interações entre a compra e a venda de mercadorias que, ao entrarem em fluxo pelas mãos destas mulheres, proporcionam transformações de significados de um reino para o outro, colocando num contexto de troca regimes de valores que não pressupõem o compartilhamento de uma totalidade de crenças (Appadurai, 2008).

Creio que estamos diante de um fato social mais amplo, ou seja, o fenômeno aqui analisado apresenta uma característica substancial do comércio de longa distância em que a mercadoria é produzida em sociedades/culturas muito diferentes

de onde são consumidas. Tomar as sandálias Havaianas como exemplo pode ajudar a explicar meu ponto – o que num lugar pode ser visto como um aparato instrumental em outro pode ser signo de distinção, sandálias Havaianas compradas no Brasil.¹⁸ Outro exemplo pode ser retirado da etnografia de Dobler (2008), que encontra os móveis “Casas Bahia” do Brasil como símbolos de *design* na Namíbia. Por fim, temos os zimbabuanos do livro de Burke (1996) que usavam uma espécie de brilhantina como nós usamos manteiga no pão. Todos estes exemplos nos remetem à noção de biografia de Kopytoff, coisas em momentos diferentes de sua “vida” têm sentidos diferentes para aqueles que as utilizam ou manuseiam.

Além disso, trata-se de um processo social que cria redes de reciprocidade que vão muito além do espaço da feira ou do mercado, atravessando fronteiras. Tal como salientei aqui, as redes de relações e de amizade destas mulheres são ampliadas através das ações de compra e venda que acabam por criar laços de solidariedade. Não parece ser fortuito o fato de elas se referirem aos brasileiros com os quais negociam como irmãos ou amigos. Mais revelador ainda é a troca de presentes que trazem e levam consigo. Como nos lembra Steiner (1994), ao invés de ver o processo de mercantilização como uma força impessoal, estudos sobre o comércio africano nos desafiam a ver um conjunto de ligações pessoais realizado por indivíduos, cada um com seus próprios motivos, ambições e objetivos.

A rota Brasil-Cabo Verde é, portanto, a ponta de um novelo emaranhado e complexo que pretendo desenrolar. Ainda assim, esta rota já nos permite esboçar algumas hipóteses e fazer muitas perguntas. Uma primeira categoria que chama a atenção nos dados etnográficos apresentados na seção anterior é a da “qualidade”. Não é preciso dizer que esta é uma categoria relativa e construída estrategicamente pelas *rabidantes* no decorrer da negociação do preço das mercadorias. Ao cruzar fronteiras, o produto que teve sua qualidade questionada no ato da compra passa a ser vendido como um produto de alta qualidade, brasileiro! O valor do conhecimento e da informação que se tem sobre o produto é, desta forma, fundamental para a avaliação da mercadoria.

São as *rabidantes*, enquanto pessoas que circulam entre mundos possíveis, que detêm tal conhecimento e o manipulam no decorrer da compra – revelando seus custos de viagem para o fornecedor, suas dificuldades de venda, incluindo um segundo fornecedor fictício – e da venda, pela forma como apresentam os objetos, sua descrição, sua conexão com valores associados ao Brasil.

A barganha – processo social que cria laços de solidariedade entre compradores e vendedores – me parece ser o aspecto privilegiado para melhor entender o lugar destas mulheres que viajam e conhecem um pouco dos códigos para onde vão e suas formas de intermediação. Enquanto intermediárias, elas passam os objetos de um reino de valor ao outro agregando a eles novos significados, mas não só, pois também estabelecem relações sociais com for-

necedores brasileiros e compradores em Cabo Verde criando imagens mútuas destes dois mundos.

A cada viagem ao Brasil atualizam suas redes de solidariedade com aqueles que chamam de “amigos brasileiros”: os fornecedores fixos que acessam a cada viagem ao Brasil, os gerentes e recepcionistas dos hotéis que frequentam, os donos dos pequenos restaurantes do centro da cidade de Fortaleza nos quais costumam se alimentar, enfim, aqueles que compõem as redes de relações que elas teceram no Brasil em anos de idas e vindas. Para estes trazem presentes de Cabo Verde – “uma latinha de atum” ou “uma garrafinha *pontche*” (licor local) – contam de seus familiares, dão notícias das vendas, das dificuldades com os chineses e os convidam para ir a seu “belo país”. O encontro entre eles é festivo, como de amigos que se reencontram após longa data. Além disso, ao se remeterem à sua terra, estas mulheres moldam as imagens que estes brasileiros constroem de Cabo Verde. Nas palavras de uma comerciante de biquínis, “tenho vontade de ir até Cabo Verde, dizem que é tão pertinho daqui. Deve ser um país muito bonito, com gente muito boa. Eles lá têm seus problemas, parece que é muito pobre, mas lá considero que tenho amigos”.

Quando de volta a seu país, as *rabidantes* partilham as novidades da viagem, contam do Brasil, de como são os brasileiros de verdade (diferentes daqueles das novelas), ressaltam a originalidade de seu produto, falam da última moda no Brasil e das novidades do país. Estas mulheres, ao criarem circuitos por onde fazem circular produtos, constroem imagens de um outro que se torna próximo, apesar de fisicamente distante.

Considerações finais e desdobramentos

Os universos nos quais as *rabidantes* transitam parecem apresentar semelhanças interessantes. No Brasil, negociam com atores diversos, dos grandes produtores e distribuidores das marcas Havaianas até aqueles oriundos das camadas populares, que não possuem registros formais de seus negócios. Além disso, seu lugar privilegiado de compra são as feiras e os mercados. Da mesma forma, quando em Cabo Verde, vendem os produtos brasileiros em feiras ou revendem para mulheres que os venderão em suas casas ou em outras feiras. Porém, as diferenças também são significativas e nos remetem à fluidez das categorias formal/informal, legal/ilegal – por exemplo, ao circularem as mercadorias sem notas fiscais em território brasileiro, as *rabidantes* correm o risco de ter suas mercadorias apreendidas, risco que se dilui quando cruzam a fronteira e entram em solo cabo-verdiano, onde os valores atribuídos à formalidade são bem diferentes daqueles encontrados no Brasil.

Para além da discussão sobre a relatividade dessas categorias, já muito debatida por estudiosos contemporâneos, me interessa refletir, porém, sobre a circu-

lação desses objetos produzidos no Brasil e colocados em movimento pelas *rabidantes*, que os fazem transitar por diferentes regimes de valores. Interessa-me, ao dar continuidade a esta pesquisa, a discussão de como os artigos produzidos localmente circulam em diferentes contextos culturais, bem como analisar os caminhos nos quais eles ganham sentido ou têm seus sentidos originais ressignificados por conjuntos de desejos, demandas e poderes em jogo. Meu interesse recai nas trajetórias tanto das mulheres quanto dos produtos que elas negociam, mais especificamente, nas estratégias de que elas lançam mão para negociar valores.

Apesar de estarmos diante de transações que cruzam espaços culturais onde parece haver acordo sobre o preço e sobre um conjunto mínimo de convenções no contexto da transação em si, tais negociações envolvem outro conjunto de trocas interculturais que emerge nesse processo e que está baseado em percepções profundamente diversas dos valores das pessoas e dos objetos que estão sendo trocados ou negociados. Para dar conta dessas dimensões, creio ser necessário olhar para o fluxo das *rabidantes* e dos objetos que elas fazem circular desde uma perspectiva processual – observando, no processo de circulação, as diferentes percepções sobre os objetos. A análise inicial da barganha e das classificações mútuas que brasileiros e cabo-verdianos adotam no momento da negociação parece apontar para caminhos interessantes.

Conforme esclareci, encontro-me em um percurso que somente a etnografia poderá me ajudar a transpor. Porém, as indagações que levanto neste texto já têm uma inspiração de base: a de que as *rabidantes* que transitam entre as fronteiras não fazem circular somente mercadorias. O que o caso aqui analisado apresenta é um elaborado processo de troca de informações entre culturas. Em seus atos de compra e venda, as *rabidantes* realizam a mediação entre produtores e consumidores, elas mesmas assumindo o duplo papel de consumir e comercializar. Neste jogo, retiram valor do que compram e vendem e o adicionam, interpretando e capitalizando sobre os valores culturais e os desejos de dois mundos.

Notas:

1. Agradeço ao Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) pelo apoio financeiro que viabilizou a primeira coleta de dados realizada na cidade de Fortaleza, em abril de 2010.
2. Como esclarecerei mais adiante, as comerciantes cabo-verdianas são assim denominadas em face das características de seu trabalho, que tem conexão com o verbo *rabidar*, que significa revirar, se virar.
3. Sem citar os casos em que a expressão “etnografia multissituada” aparece como justificativa para pesquisas pontuais que redundam em retratos apressados de realidades altamente complexas. Refiro-me às chamadas “etnografias transversais”, que resultam

de incursões de dias ou semanas em campo e que, em minha perspectiva, não fazem mais do que reificar estereótipos e análises deturpadas dos contextos estudados.

4. Mais recentemente, Trajano Filho (2010) propôs a ideia de lugar como campo comunicativo. Ela dissolve de algum modo a situacionalidade dos eventos etnográficos e os coloca sempre no contexto de campos comunicativos, obviamente limitados pela tecnologia e pelos recursos disponíveis aos atores em consideração.

5. Faço uma ressalva ao estudo de Grassi (2003), que realizou pesquisa sobre as *rabidantes* no início dos anos 2000. Diferentemente de meus objetivos aqui, a autora teve como foco o mercado local, a lógica da feira e questões sobre o mercado informal em Cabo Verde e relações de gênero.

6. Nome que tem origem na novela brasileira “O Bem Amado” que se passa na cidade fictícia de Sucupira.

7. Vale notar que as *rabidantes* não abastecem somente o “mercado informal”, elas são, em grande parte, responsáveis por abastecer lojas e butiques das cidades e vilas do país.

8. Esta instituição consiste em um grupo de pessoas que depositam determinada quantia diariamente, semanalmente ou mensalmente e, em sistema de rodízio e em datas acordadas, um dos membros retira a totalidade do que foi depositado. O Toto-caixa não será objeto deste trabalho, mas sinalizo que é uma instituição fundamental para o entendimento da dinâmica de mercado das *rabidantes*.

9. Diversos estudos sobre contextos africanos têm argumentado nesta via; ver Steiner (1994), Hansen (2000) e MacGaffey & Bazenguissa-Ganga (2000).

10. Os voos da Fly se concentravam nos períodos de férias escolares no Brasil, época em que os estudantes universitários cabo-verdianos que faziam parte de um programa de cooperação do governo brasileiro (PEC-G) retornavam ao seu país, regressando posteriormente, quando as atividades acadêmicas eram retomadas.

11. Vislumbro que o fluxo das *rabidantes* para o Brasil tem a ver com o fluxo de estudantes cabo-verdianos que vêm para o país estudar nas universidades brasileiras no âmbito de um convênio entre o Brasil e os países africanos de língua portuguesa, mas essa conexão entre os dois fluxos precisa ser verificada pelo trabalho de pesquisa. Há ainda que se verificar o fluxo migratório para a cidade portuária de Santos (Vasconcelos, 2004), visando ao possível início do fluxo destas mulheres para o Brasil.

12. Os dados quantitativos aqui apresentados foram obtidos no site do Sebrae/Ceará (<http://www.sebrae.com.br/uf/ceara>) e na publicação de Renata Duarte, “Histórias de sucesso. Acesso a Mercados. Institucionalização das micro e pequenas empresas” (2008).

13. Em: <http://tvbrasil.ebc.com.br/reporterbrasil/video/2784/>

14. Revista *Veja*, 15/12/2004. Link: http://veja.abril.com.br/151204/p_086.html

15. Rabossi (2008) afirma que, apesar da categoria sacoleiro aparecer geralmente associada a compradores que vão fazer suas compras no Paraguai, ela engloba todos aqueles que vão fazer compras em outra cidade para revender os produtos em sua cidade de origem ou em outras cidades. A categoria sacoleiro remete a práticas comerciais que

supõem viagens e expectativas de lucro derivadas das diferenças de preços ou da disponibilidade de produtos presentes em outros lugares (:163).

16. Profissionais que surgem no contexto do comércio das *rabidantes*. Estes são, na origem, taxistas que trabalham na recepção das cabo-verdianas no aeroporto, no traslado delas para o hotel e no transporte e assessoria em suas compras. Eles ficam à disposição delas durante toda a semana, levando-as até as fábricas e mediando as negociações e as encomendas. As *rabidantes* não pagam nada aos corretores, seus serviços são como uma cortesia das fábricas às clientes cabo-verdianas. Os corretores recebem das fábricas 10% de cada venda realizada.

17. Ver Carling (2008).

18. Fui informada, em Cabo Verde, que há um distribuidor de sandálias Havaianas lá, entretanto, circula a informação de que suas sandálias não possuem a mesma qualidade daquelas trazidas pelas mãos das *rabidantes*, pois equivaleriam a um lote produzido para países africanos e, por isso, de menor qualidade do que aquelas feitas para os brasileiros.

Referências bibliográficas

- ÅKESSON, L. & CARLING, J. 2009. "Mobility at the heart of a nation: patterns and meanings of Cape Verdean migration". *International Migration*, 47 (3):123-155.
- APPADURAI, A. (ed.) 2008. *The social life of things*. New York: Cambridge University Press.
- BASCH, L.; SCHILLER, N.G. & BLANC, C.S. 1994. *Nations Unbound. Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Langhorne: Gordon & Breach.
- BROOKS, G. 1976. "The signareship of Saint-Louis and Gorée: women entrepreneurs in eighteenth-century Senegal". In: N. J. Hafkin & E. G. Bay (eds.). *Women in Africa. Studies in social and economic change*. Standford: Standford University Press.
- BURKE, T. 1996. *Lifebuoy men, lux women. Commodification, consumption, and cleanliness in modern Zimbabwe*. Durham: Duke University Press.
- CARREIRA, A. 1972. *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1630)*. Praia: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- CARLING, J. 2008. "Mixed Fates of a Popular Minority: Chinese migrants in Cape Verde". In: C. Alden; D.L. & R.S. Oliveira (eds.). *China Returns to Africa. A Rising Power and a Continent Embrace*. London: Columbia University Press.
- DOBLER, G. 2008. "From Scotch Whisky to Chinese Sneakers: International Commodity Flows and New Trade Networks in Oshikango, Namibia". *Africa*, 78 (3):410-432.
- DUARTE, R.B. 2008. *Histórias de Sucesso: acesso a mercados. Internacionalização das micro e pequenas empresas*. Brasília: Sebrae.
- GEERTZ, C. 1963. *Peddlers and Prices*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- GRASSI, M. 2003. *Rabidantes. Comércio espontâneo transnacional em Cabo Verde*. Lisboa: ICS.
- HAFKIN, N. & BAY, E. 1976. "Introduction". In: N. J. Hafkin & E. G. Bay (eds.). *Women in Africa. Studies in social and economic change*. Standford: Standford University Press.
- HANNERZ, U. 1997. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana*, 3 (1):7-49.

- HANSEN, K. 2000. *Salaula. The world of secondhand clothing and Zambia*. Chicago: University of Chicago Press.
- HART, K. 1997. "Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana". In: R. Grinke & C. Steiner (eds.). *Perspectives on Africa: a reader in Culture, History and Representation*. Oxford: Blackwell Publishers.
- HARVEY, D. 1993. *Condição pós-moderna*. São Paulo. Loyola. pp. 257-276.
- KOPYTOFF, I. 2008. "The cultural biography of things: commoditization as process". In: A. Appadurai (ed.). *The social life of things*. New York: Cambridge University Press.
- LOBO, A. 2012. "Vidas em Movimento. Sobre mobilidade infantil e emigração em Cabo Verde". In: J. Braz Dias & A. Lobo (orgs.). *África em Movimento*. Brasília: ABA Publicações.
- MACHADO, R.P. 2005. *A Garantia soy yo": etnografia das práticas comerciais entre camelôs e sacoleiros na cidade de Porto Alegre e na fronteira Brasil/Paraguai*. Dissertação de mestrado, UFRGS.
- MACHADO DA SILVA, L.A. 1971. *Mercados metropolitanos de trabalho manual e marginalidade*. Dissertação de mestrado, Museu Nacional-UFRJ.
- MACGAFFEY, J. & BAZENGUISSA-GANGA, R. 2000. *Congo-Paris. Transnational traders on the margins of Law*. (African Issues). Bloomington: Indiana University Press & James Currey.
- MARCUS, G.E. 1991. "Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista de Antropologia*, 34:197-221.
- _____. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24:95-117.
- OLIVEIRA, F. 2004. *Crítica à razão dualista*. São Paulo: BomTempo.
- RABOSI, F. 2004. *Nas ruas de Ciudad del Este: vidas e vendas num mercado de fronteira*. Tese de doutorado, Museu Nacional-UFRJ.
- _____. 2008. "Em La ruta de las confecciones". *Crítica em desarrollo – Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2.
- RIBEIRO, G. L. 2006. "Other globalizations. Alter-native transnational process and agents". *Série Antropologia*, 389. Brasília: UnB.
- STEINER, C.B. 1994. *African Art in Transit*. Cambridge: Cambridge University Press.

TRAJANO FILHO, W. 2003. “Pequenos mas honrados: um jeito português de ser na metrópole e nas colônias”. *Série Antropologia*, 339. Brasília: UnB.

_____. 2009. “The Conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the cape verdean *Tabancas*”. *Africa*, 79 (4):520-542.

_____. 2010. “Introdução”. In: W. Trajano Filho (org.). *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia Editora.

VASCONCELOS, J. 2004. “Espíritos lusófonos numa ilha crioula: língua, poder e identidade em São Vicente de Cabo Verde”. In: C. Carvalho & J. Pina Cabral (orgs.). *A Persistência da História: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

_____. 2012. “*Manera, ess muv?* A mobilidade como valor em São Vicente de Cabo Verde”. In: Juliana Dias & Andréa Lobo (orgs.). *África em Movimento*. Brasília: ABA Publicações.

As cores nas tabancas: sobre bandeiras e seus usos¹

Wilson Trajano Filho

As fotos que servem de mote a este texto foram feitas em junho de 2001 na ilha de Santiago, em Cabo Verde. Elas capturam diversos instantes dos cortejos de várias tabancas do Concelho de Santa Catarina e da cidade da Praia. Entendo por cortejo ou ronda as longas e ritualizadas marchas que estas irmandades fazem rumo às residências de seus reis (ou rainhas) de agasalho para coletar as prendas que eles ofertam aos santos padroeiros dessas instituições crioulas.

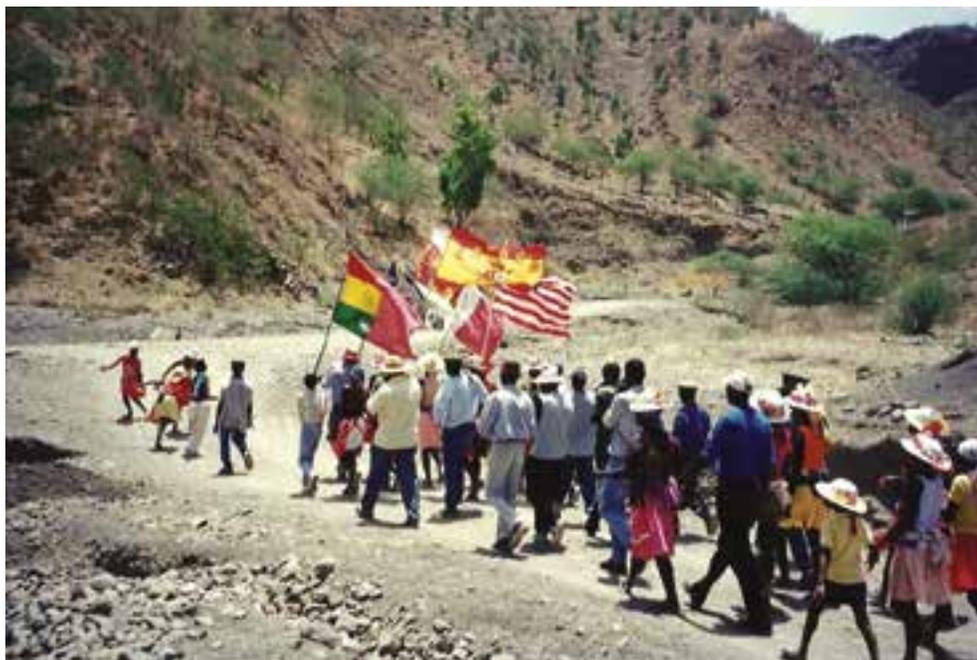


Fig. 1: O cortejo da Tabanca de Lem Cabral e suas bandeiras (Concelho de Santa Catarina, 2001). Foto: Wilson Trajano Filho

Se as tabancas de Cabo Verde são desconhecidas fora do arquipélago, as bandeiras das fotos não o são. O leitor médio identificará os pavilhões nacionais da Espanha e dos Estados Unidos, poderá reconhecer as cores de clubes esportivos da Turquia e especular sobre os indivíduos especiais aos quais as outras bandeiras remetem. E se não se trata, como de fato, do absurdo etnográfico de uma instituição camponesa dos confins da ilha de Santiago ou dos bairros populares da cidade da Praia homenagear entidades tão díspares como Estados nacionais e times de futebol distantes da experiência social local, como entender a presença desses elementos nos cortejos das tabancas? Rapidamente vem à mente a resposta dos puristas e dos exploradores nostálgicos da autenticidade perdida dos outros, que tediosamente apontam-acusam um déficit da tradição perante a modernidade: as tabancas estão a acabar, os cortejos estão cheios de elementos estranhos à cultura camponesa, já não se festejam os santos como antigamente e outros blablablá. Desconfio dessa boa-fé carola.

A tabanca e sua organização

Para os falantes do crioulo da ilha de Santiago, o termo tabanca é comumente empregado para designar um tipo de festejo popular exclusivo das ilhas de Maio e Santiago. Palavra de etimologia incerta, ela é usada também no crioulo falado nas cidades da Guiné-Bissau com o sentido de aldeia ou povoação. O escritor cabo-verdiano Félix Monteiro (1948:14) nota que num passado remoto o termo também teria sido usado na ilha de Santiago com essa mesma acepção. Porém, ressalta Monteiro, esse sentido se perdeu e a referência à povoação é atualmente estranha para a maioria dos falantes do crioulo de Cabo Verde. Em meio a esta flutuação semântica, algo do sentido original ainda permanece de modo difuso na maneira que os *badius* (os habitantes de Santiago) o usam. A tabanca cabo-verdiana tem como atividade central a organização das festividades anuais em honra do santo padroeiro da aldeia que a sedia. Então, se o termo evoca a ideia de festa, é sempre festejo de uma localidade, de uma povoação ou de um bairro.

Para haver celebração é preciso organização e gente que se responsabilize pela execução das tarefas para a festa. Por isso, o termo tabanca significa mais do que um festejo anual que congrega os moradores de uma localidade e os põe em relação com a gente das localidades vizinhas – sua atividade mais visível para os que dela não participam. Ele se refere a uma instituição de ajuda mútua que, além de organizar a festa, coordena uma série de atividades voltadas para a sociabilidade que ancora sentimentos de pertencimento e as relações entre os habitantes da povoação que a sedia e os das comunidades vizinhas.

Como instituição, a tabanca tem por objetivo explícito venerar o santo padroeiro que protege e abençoa a vida da localidade. Do panteão da cristandade, em continuidade com o ecúmeno lusotópico que engloba uma parte da Península Ibérica,

o Brasil e uma faixa descontínua de territórios africanos, os cabo-verdianos escolheram os santos do catolicismo popular: São João e Santo Antônio (mais raramente, São Pedro e a Santa Cruz). Porém, a veneração ao santo padroeiro não é o único objetivo da tabanca.² Sua vitalidade está ligada ao fato de ser ela também uma instituição que coordena e controla a reciprocidade e a solidariedade no interior das povoações e com as localidades próximas. Ela tem, portanto, uma existência efetiva fora do tempo dos festejos e se põe em ação nas várias atividades coletivas da aldeia. Nas comunidades rurais, ela fomenta e organiza o auxílio mútuo entre os associados e entre as comunidades vizinhas, coordenando uma complexa rede de ajuda mútua sob a forma de mutirões conhecidos como *junta mon*, voltados para cooperação nas atividades do ciclo agrícola e na construção de moradias.

Fornecendo a seus membros um meio de vencer os obstáculos criados pela escassez de força de trabalho no interior das unidades domésticas numa sociedade em que uma parcela significativa dos homens adultos está emigrada, as atividades de auxílio mútuo coordenadas pela tabanca operam no sentido de diminuir os riscos do utilitarismo que milita contra a sociabilidade. Isto faz com que a tabanca funcione como uma espécie de solda social a ligar relações que, de outro modo, seriam percebidas como puramente econômicas e carentes de valor social. Além das atividades de mutirão no interior da comunidade, a tabanca também atua na construção de laços de solidariedade entre as povoações, ajudando os camponeses mais afluentes dos vilarejos vizinhos a arremeter o escasso contingente de trabalhadores disponíveis para o trato da terra em retribuição às dádivas que eles, como reis de agasalho, oferecem à associação (Trajano Filho, 2009).

A eficiência da tabanca como associação total em muito depende do modo como está internamente constituída. A organização das atividades e a divisão de trabalho em seu interior são orientadas por uma estrutura, ao mesmo tempo institucional e ritual, de posições sociais que opera em duas dimensões distintas: a cotidiana e a ritual. No plano cotidiano, ela tem um “governo” que coordena as ações voltadas para a manutenção da coesão e da solidariedade nas aldeias e que vela pela observação das normas de conduta prescritas pela associação. Nas tabancas do interior da ilha de Santiago esse governo é composto por homens e mulheres que, por seu elevado prestígio e respeitabilidade, ocupam posições de liderança tradicional nas comunidades. Em geral, é gente com idade avançada que, graças à experiência da emigração, acumulou algum capital para a compra e o arrendamento de terras de regadio – as hortas – e que ainda tem uma fonte regular de renda monetária oriunda de suas aposentadorias nos países onde trabalharam. Isso faz deles camponeses afluentes, com grande prestígio e também com uma grande parentela nas suas comunidades. Eles, de certo modo, patrocinam as irmandades e, através delas, a própria tradição que lhes é muito instrumental para a reprodução do capital social e simbólico que adquiriram. No plano ritual,

de modo semelhante a muitas outras instituições da cultura popular lusotópica, a tabanca tem reis, rainhas, ministros, comandantes e uma série de personagens cerimoniais disciplinadores que coordenam e dirigem os festejos (ver abaixo).

Não tratarei neste texto da estrutura de posições da tabanca nem abordarei a questão da separação entre os papéis da organização ritual e os da dimensão institucional, ou o governo cotidiano da tabanca.³ Para o propósito de examinar os sentidos das bandeiras no ciclo dos festejos dessas associações crioulas, basta ter em mente que toda tabanca tem um governo com autoridade para presidir os festejos do santo padroeiro, organizar as atividades de cooperação entre os associados e gerir os fundos coletados durante as festas. Esta liderança assume de modo geral papéis rituais importantes nos cortejos da tabanca pelas localidades vizinhas: os reis e as rainhas de corte e de campo, o comandante militar, a *mandadora* (comandante feminina), entre outros.⁴

Menção também deve ser feita aos reis e às rainhas de agasalho que residem fora da localidade que sedia a irmandade. É o único cargo com um mandato determinado e seu papel é agasalhar ou proteger a tabanca. Durante os festejos, eles recebem em sua casa a associação que os visita em cortejo organizado e oferecem ao comandante do cortejo uma série de prendas para o padroeiro. Tudo isso é trazido para a sede da tabanca numa marcha em que as dádivas são exibidas como alegorias a mostrar a generosidade e a fartura da vida coletiva, graças às bençãos do santo padroeiro. Em geral, os reis e as rainhas de agasalho estão ligados por laços de consaguinidade ou afinidade aos notáveis das tabancas que agasalham. Assim como estes, eles são camponeses afluentes, com recursos para arcar com as despesas que o cargo requer.

Molduras da ordem nas tabancas e em outras celebrações

Falar de tabanca em Cabo Verde nos dias de hoje é pôr em movimento vários sentidos, todos gravitando em torno de um campo semântico difuso. É falar, entre outras coisas, de festa, de um estilo musical com uma sonoridade muito particular, de conagraçamento de gente, de uma intensa comensalidade que anuncia fartura, de alegria exuberante com cores e ruídos marcantes, de uma certa exaltação de ânimos e de devoção religiosa intensa. Em outra ocasião (Trajano Filho, 2011), argumentei que o cortejo da tabanca em direção à casa dos seus reis e rainhas de agasalho é uma modulação (*keying*) de dois enquadramentos básicos: o militar e o da peregrinação. Inspirado em Goffman (1986), tomo-os como esquemas de interpretação que as pessoas utilizam para definir e dar sentido às situações sociais em que se encontram, no próprio ato de nelas estar. Por meio delas, os sujeitos percebem, identificam, localizam e nomeiam as situações sociais em que participam.

A tabanca é uma instituição e um festejo exclusivos das ilhas de Santiago e Maio, mas a devoção aos santos do catolicismo popular, as festividades em sua hon-

ra, os elementos que delas fazem parte (incluindo o uso de bandeiras) e o espírito que as orienta não o são. O que é enquadrado como cortejo são atos e disposições que não são exclusivos da moldura “cortejo de tabanca”. Podem ser observados na ilha do Fogo durante as cavalgadas das festas da bandeira (Monteiro, 1958), nas romarias das festas do *Colá Son Jon* da ilha de Santo Antão e alhures (Rodrigues, 1997; Ribeiro, 2001) e nas procissões das diversas festas religiosas no arquipélago inteiro. Todos esses eventos são expressões da cultura popular cabo-verdiana, representando as formas locais de festejar, de celebrar e de marcar uma temporalidade à parte do tempo cotidiano e secular do trabalho. Além disso, os elementos que constituem os blocos construtores do enquadramento “cortejo de tabanca” também aparecem em situações sociais fora do arquipélago. Dos dois lados do Atlântico, no interior do ecúmeno lusotópico, traços semelhantes são encontrados em congadas, folias de reis, celebrações de diversas irmandades religiosas e festas do divino realizadas em várias regiões do Brasil, em Portugal, nos Açores e nos Estados Unidos (cf. Souza, 2002; Lucas, 2002; Bitter, 2010; Gonçalves, 2003; Leal, 1994, 2005). E se a ênfase é posta nas cores, na sonoridade excessiva e na sociabilidade, é possível encontrar ainda as mesmas disposições e alguns artefatos comuns até mesmo nos desfiles das escolas de samba do Rio de Janeiro (Gonçalves, 2008).

Estas manifestações da religiosidade popular do ecúmeno lusotópico compartilham uma série de elementos que sugerem um fundo comum. Destaco entre outros (a) as jornadas com o emblema do santo padroeiro entre a casa do santo (esfera doméstica ou comunitária) e a de seu patrocinador (o festeiro, o rei de agasalho), que nos remetem ao trânsito entre o privado e o público; (b) as cerimônias de comensalidade marcadas pelo excesso e pela fartura que pontuam as unidades constituintes do ciclo de festividades; (c) as lutas, os roubos (do santo e da bandeira) e as competições que indicam a busca de ordem;⁵ (d) a rotatividade dos patrocinadores (festeiros, reis e rainhas de agasalho); e (e) as cerimônias de arremate das dádivas doadas ao padroeiro como ponto culminante do sistema de reciprocidade que tais festejos põem em ação.⁶

Porém, nem tudo é semelhança nesse ecúmeno. Se as bandeiras dos santos padroeiros das tabancas são muito parecidas, quase todas singelamente brancas, com uma cruz e acrônimo do santo em vermelho, as bandeiras das folias de reis e de outras associações do catolicismo popular no Brasil e em Portugal diferem muito entre si. Enquanto estas últimas são objeto de cuidados constantes e, em sua materialidade, lhes é atribuído o poder de conceder graças e bênçãos aos devotos, as primeiras não são objeto de tratamento especial. Paradoxalmente, as bandeiras individualizadas das folias de reis e outras associações, muitas delas portadoras de nomes, são frequentemente substituídas por outras diferentes (Bitter, 2010:163), enquanto as das tabancas, sem nomes nem especial potência,

tendem a permanecer. Uma última peculiaridade: enquanto as bandeiras das folias de reis e das agremiações carnavalescas brasileiras são emblemas identificadores, objeto de interdições e de uso restrito a alguns de seus membros, as bandeiras das tabancas cabo-verdianas, tomadas em conjunto, não são tema para interdições especiais, podendo ser mesmo emprestadas a outras associações.

A etnografia africana mostra com riqueza de detalhes que vários elementos e disposições presentes nos festejos da tabanca, especialmente durante os cortejos rumo às casas dos reis e das rainhas do agasalho, também são encontrados em outros eventos da cultura popular em África. O uso de sonoridades que lembram as das bandas militares e de artefatos próprios da atividade nas casernas, a ênfase na expressão pública da hierarquia e da disciplina, a forte inclinação para o sacrifício e a imitação – jocosa ou não – das atitudes dos poderosos estão ou estiveram presentes nas danças *Kalela* e *Beni* das cidades do cinturão do cobre e em todo o leste da África (Mitchell, 1956; Ranger, 1975), nas celebrações das *troops* e *flags* dos ovahereros (Werner, 1990; Hendrickson, 1996; Gewald, 2002), nos regimentos *Asafo* dos povos akan da costa ganense (Labi, 2002) e em certas facetas da representação do poder nos *icap* antropomórficos dos manjacos da Guiné-Bissau (Gable, 2002; Carvalho, 2002).

Também aqui podemos ver semelhanças com as tabancas. No que se refere ao aspecto cerimonial dessas instituições africanas, nota-se que tanto as tabancas cabo-verdianas quanto os regimentos *Asafo* dos povos ganenses e as cerimônias de rememoração dos ovahereros partilham um mesmo *kit* simbólico que envolve uma complexa combinação de veneração a ancestrais ou padroeiros, deslocamentos do tipo marcha militar (com uniformes e uma vasta parafernália que inclui uma variada gama de representações de armamentos), danças, louvores e cantos, a distribuição cerimonial de comida e o uso de peças coloridas de tecido a evocar uma identificação dos participantes das cerimônias com o seu grupo. Além disso, todos estes grupos estão de algum modo associados a uma localidade. Enquanto objetos materiais, as bandeiras das tabancas, dos regimentos *Asafo* e das *troops* dos ovahereros são parte das insígnias do grupo, mas não implicam uma identificação monolítica e exclusiva. Assim como é comum que uma tabanca empreste a outra algumas de suas bandeiras (exceção feita à bandeira do santo) e que cada associação crioula tenha várias bandeiras originalmente ligadas a outras comunidades nacionais ou agremiações religiosas e desportivas, também um regimento *Asafo* pode chegar a ter dezenas de bandeiras. No passado, há registro do uso de bandeiras de outros países pelos regimentos ganenses, como a da Dinamarca (Labi, 2002:29). Igualmente, Gewald (2002:105) registra o uso de uma bandeira com as cores do movimento etíope de libertação por uma *troop* herero em 1927.

Diferenças também existem. Creio que dois aspectos bastam para ilustrá-las. Enquanto as cerimônias dos regimentos *Asafo* são fortemente militarizadas e as

bandeiras, enquanto símbolos materiais, têm um papel central no enquadramento militar da experiência social, a militarização nas tabancas é apenas uma modulação ou uma derivação (cf. Trajano Filho, 2011). As bandeiras *Asafo* são também objetos de cuidado e interdições rituais ausentes nas tabancas crioulas.

O que está em questão não é a mera presença generalizada e simultânea de certos itens marcados por uma determinada pertença ou origem cultural. O que é compartilhado diferenciadamente não são sequer esquemas de interpretação que permitem aos sujeitos perceber e, com isso, identificar, localizar e nomear um grande número de atividades nas quais estão envolvidos, esquemas que contêm sua própria lógica, suas próprias ações e sua própria ordem (Goffman, 1981:63). O que se faz presente, como um contínuo sussurro que mal se ouve, mas que serve de baliza a orientar as experiências coletivas, são dois enquadramentos – o da peregrinação e o militar – que operam como modelos para a geração, através de um processo de modulação, de novos enquadramentos, um dos quais é o cortejo da tabanca.

Sobre o sentido das bandeiras

As fotos que ilustram este trabalho são instantes congelados no tempo que atizam meu pensamento e o fazem refletir sobre tradição, modernidade e... bandeiras – esses coloridos pedaços de tecido que, tão presentes em nossa vida, são de muita e variada serventia. Numa frase célebre e que, por isso mesmo, suplica exegese, um dos decanos da antropologia social, Raymond Firth, afirmava que, como um símbolo, a bandeira não somente é um objeto, mas, essencialmente, um relacionamento (Firth, 1973:361).

A polissemia é um traço marcante da palavra bandeira. O *Dicionário Houaiss* nos informa que o termo tem 38 acepções diferentes. Além de seu sentido usual de “peça geralmente de pano retangular, com as cores e emblema de uma nação, Estado, instituição religiosa, agremiação política, recreativa ou desportiva etc. [Simboliza união ou comunhão de ideais, de interesses]”, o termo também é definido como (a) qualquer peça de tecido, plástico ou papel de formato poligonal, de vivo colorido, usado em festejos; (b) chapa metálica nos taxímetros mecânicos; e (c) sinaleiro de encruzilhada de bonde e/ou de estrada de ferro. Nestas quatro acepções, a palavra tem como referência um objeto material. Porém, os sentidos veiculados pelo termo vão além dos objetos concretos e abarcam ideias abstratas como (d) objetivo que guia partidos e grupos; e (e) mutirão ou auxílio mútuo. Obesa de significação, bandeira também denota ações e instituições como (f) gestos ou palavras que sugerem algo que não era para ser sabido por outrem; (g) associação de escravos e ex-escravos segundo seus ofícios, tendo como padroeiro um santo católico; (h) cortejo em honraria a santos, na frente do qual se carrega uma bandeira ou estandarte com a sua imagem; (i) procissão religiosa

noturna durante a qual se toma banhos de rio ou de lagoa; e (j) expedições de penetração do território brasileiro na época colonial, partindo geralmente da capitania de São Vicente com o objetivo de capturar mão de obra escrava e de buscar pedras e metais preciosos.

É possível detectar muitas dessas acepções encontradas no *Dicionário Houaiss* nas atividades das tabancas cabo-verdianas mencionadas suscitadamente acima, especialmente durante os seus cortejos. A mais visível delas são as bandeiras como objetos materiais coloridos usados durante festejos, mas, além dessa referência, também é possível apreender a manifestação do semantema “bandeira” na própria ideia de cortejo em honra a um santo padroeiro, no fato de que os membros das tabancas formam uma associação composta por gente que compartilha o mesmo local de moradia (em vez de um mesmo ofício), que têm objetivos comuns a guiá-los, no caso, o auxílio mútuo. De certo modo, a acepção de penetração no território alheio (as localidades dos reis e/ou rainhas de agasalho) em busca de dádivas também não é estranha aos membros das tabancas.

Se a polissemia do termo é incontestável na língua portuguesa, ela também se faz presente em outros idiomas. Na língua inglesa, além da referência primária aos troços de tecido com cores e padrões próprios, usados como emblemas de unidades políticas como nações e Estados, ou de instituições religiosas, recreativas ou desportivas, indicando algum tipo de pertencimento, a palavra *flag*, por uma analogia de base metafórica, também carrega a acepção de associação ou organização (institucional). Isto pode ser visto no modo como a antropóloga Hildi Hendrikson analisa algumas organizações dos ovaheheros voltadas para as cerimônias de rememoração dos heróis do grupo e o papel que as roupas e o simbolismo das cores têm na criação de identidades políticas. O fato de ela chamar estas organizações de “bandeiras” (*flags*) e de apontar para uma sinonímia entre bandeira e roupa na palavra otjijherero *erapi* (Hendrikson, 1996:215) é sugestivo da polissemia dos termos *flag*, que parece veicular também as ideias de associação (de base local, no caso herero) com um padroeiro e do cortejo em sua homenagem, e *erapi*, que veicula tanto a ideia de peça de tecido como emblema da nação e peça de vestuário.

Como objetos materiais, as bandeiras são signos preciosos nos processos comunicativos e, como tais, são usadas na veiculação de uma vasta gama de significados. Suas cores, posições de uso, formas e padrões de disposição dos seus elementos constitutivos fornecem aos sujeitos envolvidos na comunicação um código pelo qual mensagens são transmitidas. Apreendidas pela visão, as bandeiras apontam perigo, sugerem paz, demandam atenção, recomendam distância, ameaçam agressão, pedem silêncio, autorizam passagem, delimitam perímetros, assinalam lugares, indicam direção, marcam crises de vida e mudanças de *status*, como a morte ou o casamento de alguém, e muitas outras formas de sinaliza-

ção. Também podem assumir funções essencialmente decorativas quando, por uma operação de transformação formal, seus padrões e cores são objetificados e inscritos em camisetas, bolsas, chapéus, biquínis e outros adereços corporais consumidos, às vezes como marca, num mundo globalizado. Querendo fugir dos tediosos e disseminados exemplos de certo universo *pop* que mostram jovens do mundo inteiro vestindo camisetas com os padrões da *Union Jack*, evoco a crescente difusão globalizada das futebolísticas camisetas verde-amarelas e a menos dispersa (porque irracionalmente mais cara) bandeirinha auriverde nas tiras das tão cobiçadas havaianas brasileiras.

A relação entre bandeiras, enquanto pedaços de tecido com uma carga semântica efervescente, e o corpo é tema de cuidados sancionados, tabus perigosos e condutas proscritas. É uma relação que provoca o pensamento e cria polêmicas e dissensos. Marvin (1991), por exemplo, argumenta que, para os americanos, a sua bandeira tem como sentido conotativo o corpo sacrificial do cidadão, em especial daqueles que não têm os textos (a Carta dos Direitos, a Constituição) como base de seu poder cultural. Como artefato da cultura oral, ela assume o lugar dos corpos que compõem a comunidade imaginada que é a nação. Trata-se tanto dos corpos sacrificiais e sagrados dos heróis masculinos que retornam sem vida no interior de caixões envoltos na bandeira, quanto do corpo mais precioso e puro dos bebês e das crianças (a prole da mãe primordial), como ainda do corpo profano do cidadão (representado pelo corpo regenerativo feminino, que se deixa envolver, nas várias ocasiões da vida pública, pelos biquínis, toalhas, casacos, camisetas, estolas e uma miríade de objetos da indústria da moda com as cores e os padrões daquela bandeira). Este poderoso laço imanente entre corpo, bandeira e nação faz com que os atos de profaná-la em casa (queimá-la, pisoteá-la ou rasgá-la em situações sociais públicas) sejam tomados por muitos como uma prostituição do corpo e uma violência a ele (Marvin, 1991).⁷

Bandeiras servem também para mobilizar gente com grande efetividade. Nos relacionamentos em que os sujeitos com elas se engajam, evocam emoções poderosas a favor ou contra causas, valores e ideias, criam afeições e proximidade com quem é distante, constroem unidade onde antes havia disparidade e diferença, geram sentimentos de identificação e pertencimento ou de repulsa e desvinculação a comunidades de vários tipos. Algumas, como as bandeiras nacionais e as das equipes esportivas, são verdadeiros totens modernos (Firth, 1973:339; Cerulo, 1993:244) que mantêm uma unidade intrínseca com o que representam. Numa palavra, as bandeiras significam. E em excesso. Nos modernos Estados nacionais, elas fazem parte de uma classe especial de símbolos que despertam sentimentos e pensamentos intensos. Um atributo próprio dessa classe é a capacidade de condensar sentidos díspares, chegando ao extremo de alcançar o englobamento de contrários, evocando simultaneamente identidade e diferença,

criando uma continuidade entre estes dois polos. Isto se observa no caso de algumas bandeiras nacionais e coloniais, cujas relações sintáticas entre seus elementos internos evocam a integridade e a unicidade da nação, ao mesmo tempo em que sugerem ligação (histórica, cultural, étnica, religiosa, política) com uma unidade oposta, da mesma ordem.

Os casos das bandeiras nacionais da Nova Zelândia e da Austrália são exemplares deste englobamento de contrários em que a antiga colônia engloba a metrópole numa afirmação simultânea, por um lado, de autonomia e separação (expressa numa bandeira nova) e, por outro, de continuidade cultural entre o império e a colônia ou pertencimento compartilhado numa ordem mais elevada. Tudo isto é feito simbolicamente pela incorporação no interior das duas bandeiras nacionais do *Union Jack*, o atributo visual mais característico da bandeira do Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda (Firth, 1973:338).⁸ Mais interessante ainda é o caso das bandeiras dos regimentos *Asafo* de Gana, que frequentemente incorporam o *Union Jack* num de seus cantos superiores. Trata-se, neste caso, de uma inscrição simbólica de natureza calculada e instrumental. A presença de um elemento característico da bandeira do Reino Unido sugere (falsamente) que a bandeira *Asafo* teria sido confeccionada no período colonial, o que aumenta o valor da peça no mercado artístico de bens culturais “étnicos” em razão de sua pretensa antiguidade-autenticidade (Ross, 2010).

Bandeiras podem ser mais do que objetos e relacionamentos. No caso das bandeiras nacionais, elas também são instituições. Emergem normatizadas para lidar com necessidades básicas da sociedade política, como a identificação dos cidadãos com a comunidade de sentimentos que é a nação, a mobilização do povo em torno das políticas do Estado em situações extremadas, como as guerras, as calamidades e os desastres, e a legitimação das autoridades.⁹

A natureza normativa e institucional das bandeiras nacionais se revela em três níveis interligados – o sintático, associado às relações entre seus elementos constitutivos; o semântico, que diz respeito aos significados dos elementos; e o pragmático, referente à sua eficácia em uso.¹⁰

A dimensão sintática das bandeiras se refere às regras que regulam sua composição. A especificação das cores, da posição interna e do tamanho dos emblemas, as razões geométricas entre as dimensões verticais e horizontais e outros detalhes que ordenam as relações entre todos os seus elementos constitutivos são estabelecidos em muitos países por leis, decretos e outros dispositivos legais. Tome-se como exemplo o caso da bandeira da Índia. Seus padrões – cores, dimensões e materiais usados em sua confecção – foram especificados pelo Código da Bandeira, elaborado pelo Comitê da Bandeira, criado pela Assembleia Constituinte para discutir o novo símbolo nacional poucos dias antes da independência do país, em agosto de 1947. Dentre as muitas especificações legais, chamo a atenção para o

fato de que ela deve ser confeccionada somente com *Khādi*, tipo especial de tecido feito à mão, com forte apelo popular por ter sido usado por Mahatma Gandhi.

O nível semântico, que se refere aos significados atribuídos aos elementos que a compõem, pode ser exemplificado nos casos que se seguem. As 50 estrelas da bandeira norte-americana representam os atuais 50 estados da federação e as 13 listras brancas e vermelhas, as 13 colônias originais. Na bandeira portuguesa, os sete castelos se referem às localidades mouras conquistadas por D. Afonso Henriques; as cinco quinas simbolizam os reis mouros derrotados; os cinco pontos no interior das quinas, as cinco chagas de Cristo. A esfera armilar representa o mundo expandido a que Portugal deu forma nos séculos XV e XVI. E as cores verde e vermelha remetem à esperança e ao sangue heroico dos portugueses mortos nos combates travados no processo de alargamento do mundo. Na bandeira brasileira, os padrões – cores, dimensões e posição das estrelas – estão definidos por um decreto-lei de 19 de novembro de 1899. Entretanto, o significado de suas cores não foi definido oficialmente, sendo de natureza consuetudinária a interpretação comumente compartilhada de que o verde representa as florestas; o amarelo, o ouro e as riquezas minerais; e o azul, o céu.

O caso cabo-verdiano é bastante interessante, pois implica compartilhamento e, mais tarde, mudança de bandeira. O país tornou-se independente por meio de uma longa guerra anticolonial lutada num terreno distante das ilhas – as florestas da Guiné. A revolução portuguesa de 1974 pôs fim ao regime salazarista em Lisboa e, com ele, a esta guerra, há muito já perdida pelos militares lusitanos. A vitória das forças anticoloniais deu à luz um caso peculiar de dois Estados nacionais – a Guiné-Bissau e Cabo Verde – sob o governo de um único partido, o PAIGC. Os dois países tinham basicamente a mesma bandeira (a pequena diferença é que na bandeira de Cabo Verde havia uma coroa de louros como suporte da estrela negra), que era a do partido que encabeçou a luta nacionalista. A bandeira cabo-verdiana continuou sendo a do partido, mesmo depois do golpe de 1980 na Guiné-Bissau que pôs fim ao sonho de dois Estados irmãos e levou à criação do PAICV no arquipélago. A bandeira do país foi, no entanto, mudada em 1992, no âmbito da reforma constitucional que implantou o multipartidarismo. Agora é composta por cinco faixas de diferentes alturas em azul, branco e vermelho e dez estrelas amarelas dispostas em círculo. As estrelas representam as dez ilhas do país; o círculo, a unidade da nação; e as cores azul, branca e vermelha, o mar, a paz e a força dos cabo-verdianos.

Na semântica das bandeiras, os sentidos são veiculados pelo simbolismo das cores e pelo estabelecimento de uma relação (arbitrária) entre os símbolos materiais que a constituem e determinados acontecimentos da história da unidade social representada. Os eventos históricos escolhidos são selecionados pelas instâncias de poder que, neste plano, regulam forma e sentido. A sua estrutura se-

mântica expressa o que chamo de sentido oficial, já que os significados que porta estão inscritos no aparato legal do Estado. A sua força, como um elemento da sociedade política em torno da qual se constroem discursos e se elaboram ideias sobre o passado e projetos para o futuro, em muito depende da capacidade do Estado de transmitir e inculcar os valores e os significados a ela associados nos corações e nas mentes dos cidadãos por meio de práticas cotidianas no interior de instituições, como escolas, quartéis, repartições públicas, e nos rituais por elas promovidos.

Os sentidos que emergem das definições oriundas da cultura do Estado são predominantemente referenciais e sua legitimidade é derivada do próprio arbítrio do poder estatal. O significado oficial das bandeiras, que consta nos textos legais, tem, no entanto, uma eficácia emotiva relativamente baixa, sendo capaz de evocar intensos sentimentos compartilhados somente em sociedades focadas (ver nota 10 abaixo). Na realidade, não são poucos os portugueses que desconhecem o significado da esfera e das quinas na bandeira pátria. Muitos são os cabo-verdianos para quem o simbolismo de sua bandeira é totalmente desconhecido e os brasileiros que ignoram a relação fixa entre o lábaro estrelado e os estados da federação. No caso da bandeira norte-americana, por mais saturada que esteja sua presença na mídia, por mais que a sociedade seja focada a este respeito e por mais que a bandeira fale diretamente ao coração dos cidadãos, alguns (poucos, é verdade) americanos que conheci não sabiam, sem contar uma a uma, que sua bandeira tem 13 listras¹¹ (*pace* Marvin, 1991).

A fixação escrita de suas sintaxe e semântica nos códigos legais da sociedade política – a gramática normativa das bandeiras – se dá frequentemente nos momentos críticos da construção dos Estados nacionais, como revoluções, independências e mudanças de regime. E como tal, o desenho de uma bandeira nacional não é simplesmente o produto pacífico da decisão de estabelecer sua composição pelos políticos e ideólogos nacionalistas. Pelo contrário, representa um momento do processo de construção nacional que traz a questão da definição da bandeira para o interior da agenda nacionalista e é sempre o produto de debates e disputas entre as forças políticas (Virmani, 1999:196).

O poder evocativo e mobilizador das bandeiras nacionais reside na sua capacidade de significar mais do que os sentidos referenciais veiculados com valor de lei pela cultura do Estado. Não está nas cores em si, não pode ser apreendido na sua disposição interna, nem pode ser encontrado nos decretos oficiais que dispõem sobre cores, formas e significação. Pelo contrário, ele está no uso e nas histórias do uso: na mística que orienta as ações de dobrá-las e desdobrá-las, nos modos de hasteá-las, nas técnicas de fazê-las tremular, no portá-las com garbo nas competições e nas comemorações da vida civil, no vesti-las em ocasiões de vida e de morte. É sobretudo durante as exibições públicas, em contextos pres-

critos pela cultura, que as bandeiras modulam em sintonia fina os sentimentos individuais, dando luz a turbilhões emotivos numa efervescência coletiva. Os sentidos que emergem do uso representam a terceira dimensão de institucionalização das bandeiras nacionais – a dimensão pragmática. Trata-se, também, de um nível normativo na medida em que a cultura política do Estado prescreve (em muitos Estados nacionais sob a forma de lei) os usos corretos da bandeira e proíbe a sua profanação.¹²

Por seu enorme poder de significação, as bandeiras parecem ser símbolos especialmente eficazes para, no contexto de uso, transformar uma coleção de identificações individuais numa essência compartilhada e para ancorar a intensidade dos sentimentos numa tradição. A turbulência dos sentidos e a efervescência dos sentimentos são qualidades dos momentos. Porém, em razão de sua intensidade, engendram a ilusão da permanência através da qual empatias e disposições provisórias e passageiras se transformam, primeiro, em qualidades atemporais e, a seguir, em essências imemoriais. Ao dar, em uso, expressão a essas qualidades, as bandeiras promulgam com o valor de verdade irrevogável a permanência ilusória inerente à essência (por definição, substantiva, única e exclusiva) do laço imemorial que une aqueles que as portam e a comunidade de sentimentos que é a nação (e, em menor grau, o time de futebol, ou outra associação desportiva).

Tomada como uma abstração, isolando sua estrutura semântica, a relação entre a bandeira (e seus elementos constitutivos) e a coisa ou ideia representada tem uma natureza convencional e arbitrária. No entanto, como Leach (1978:28) já assinalava, as relações arbitrárias, quando são postas em uso seguido e regular, têm a propensão de se transformar em relações intrínsecas. Em uso promulgado pela cultura como tradicional, elas não são percebidas como símbolos arbitrários. Em sua materialidade, são objetos de veneração (e de ódio, conforme o contexto de uso) que corporificam a tradição e a história da nação. Por isso são veículos primorosos para a criação e a reprodução de comunidades de sentimento.¹³

Quando as bandeiras se dissolvem em cores

Retomo a indagação original: o que acontece quando as bandeiras são usadas fora dos contextos designados pelas culturas que as produziram? Tem lugar aqui um claro processo de desinstitucionalização em que se dissolvem as estruturas sintática e semântica consolidadas numa gramática normativa expressa por decretos e leis que regulam as formas, os padrões e as matérias com que as bandeiras são confeccionadas. As regras normativas sobre seu uso desaparecem ou deixam de fazer sentido. Permanece profundamente alterada algo da estrutura pragmática, porém, já não mais orientada pela cultura oficial do Estado ou da tradição. Um desdobramento óbvio desse processo de resignificação é o rompimento dos vínculos entre as bandeiras e uma suposta essência ou tradição.

É exatamente o que acontece nos cortejos das tabancas cabo-verdianas quando, juntamente com a singela bandeira branca da associação local com as iniciais do santo padroeiro em vermelho – no caso em questão, Santo Antônio (ver Figura 2) – são exibidas em marcha bandeiras nacionais de outros países (tanto na versão oficial como nas formas estilizadas), de times turcos, como o Galatasaray e o Fenerbahçe, e estandartes sincréticos nos quais se misturam ícones da cultura de massas, como Michael Jackson e Bob Marley, com as cores da indústria cultural, em suas versões nacionais.



Fig. 2: Bandeira de Santo Antônio, padroeiro da Tabanca de Lem Cabral (Assomada, 2001). Foto: Wilson Trajano Filho

Deslocadas de seu contexto original, a primeira coisa que se esvai é o sentido oficial veiculado em larga medida pela estrutura semântica. As bandeiras deixam o âmbito da cumplicidade nacional e entram num campo difuso em que se misturam o lúdico, o estético e o religioso. Para os camponeses cabo-verdianos que as portam nos cortejos da tabanca, é absolutamente irrelevante saber sobre o significado de estrelas, listras, brasões e outros emblemas. Perde-se também a rigidez da estrutura sintática (que é componente do sentido oficial), já que, no novo contexto, os usuários das bandeiras não estão regidos pelas prescrições observadas nos contextos originais. Multiplicam-se as formas estilizadas das bandeiras nacionais e dos clubes desportivos, que diferem em maior ou menor grau

das formas oficiais. No caso das bandeiras usadas no cortejo da tabanca, isto se observa na bandeira espanhola estilizada e nas dos times de futebol turcos (Figuras 3 e 4, respectivamente). Casos ainda mais interessantes são os das bandeiras que fundem dois ídolos da cultura de massas com a *Stars and Stripes* e as cores e padrões da bandeira jamaicana (Figuras 5 e 6).



Fig. 3: Cortejo da Tabanca de Lem Cabral com bandeiras da Espanha (estilizada) e dos Estados Unidos (Concelho de Santa Catarina, 2001). Foto: Wilson Trajano Filho

Por acaso, estas são fusões gramaticais que sugerem um certo ancoramento das relações arbitrárias como relações intrínsecas. No entanto, é possível especular sobre fusões menos gramaticais e misturas inusitadas, ao menos aos nossos olhos, que procuram sempre pela fantasia das coisas nos devidos lugares. Em outros contextos africanos, quer sob a forma de bandeiras, quer sob a de objetos decorativos ou utilitários, como toalhas, lençóis, camisetas e outros itens de vestuário, pude encontrar misturas não esperadas por nossos olhos tão aferrados no chão cognitivo dos Estados nacionais. Claramente orientados pela lógica da cultura de massas, pude ver objetos em que Bob Marley se misturava com a *Union Jack*, e estrelas do rock inglês com a *Star and Sripes*. Nunca vi nada além disto, que é em si, de algum modo, esperado. Isto me leva a concluir que, no universo da cultura de massas, as nações também podem ser *pop*, fetichizadas. Mas, como se trata de um mercado (simbólico, mas mercado), eu devo insistir que apenas

algumas nações têm potencial para se tornar celebridades. O que significariam misturas mais inusitadas como Bob Marley e a estrela de Davi ou Michael Jackson e o quarto crescente do Islã? Ou, mais insólito ainda, a estampa de Mick Jagger ou de Jimmy Hendrix e o estandarte finlandês ou armênio? Coisas completamente fora de lugar ou “O horror! O horror!”.



Fig. 4: Cortejo da Tabanca de Lem Cabral com bandeiras do Galatasaray e do Fenerbahçe (Concelho de Santa Catarina, 2001). Foto: Wilson Trajano Filho

O apelo ao senso comum sugeriria que duas bandeiras nacionais deveriam aparecer muito nos cortejos de tabanca: a de Portugal e a de Cabo Verde. No entanto, não tenho qualquer registro do uso da bandeira portuguesa nessas festividades. Das centenas de fotografias que tirei de uma dezena de cortejos em 2001, há apenas umas poucas com duas formas estilizadas da bandeira de Cabo Verde. A Figura 7 traz a foto de uma versão estilizada da atual bandeira nacional, na qual as estrelas não estão dispostas num círculo. A Figura 8 mostra a foto de uma alegoria militar, no caso, uma embarcação de guerra, na qual aparece uma bandeira também estilizada do PAICV, que era a bandeira nacional até 1992. O pouco uso da bandeira nacional nos cortejos das tabancas parece estar ligado a uma série de interdições não ditas a uma excessiva politização dessas associações.¹⁴

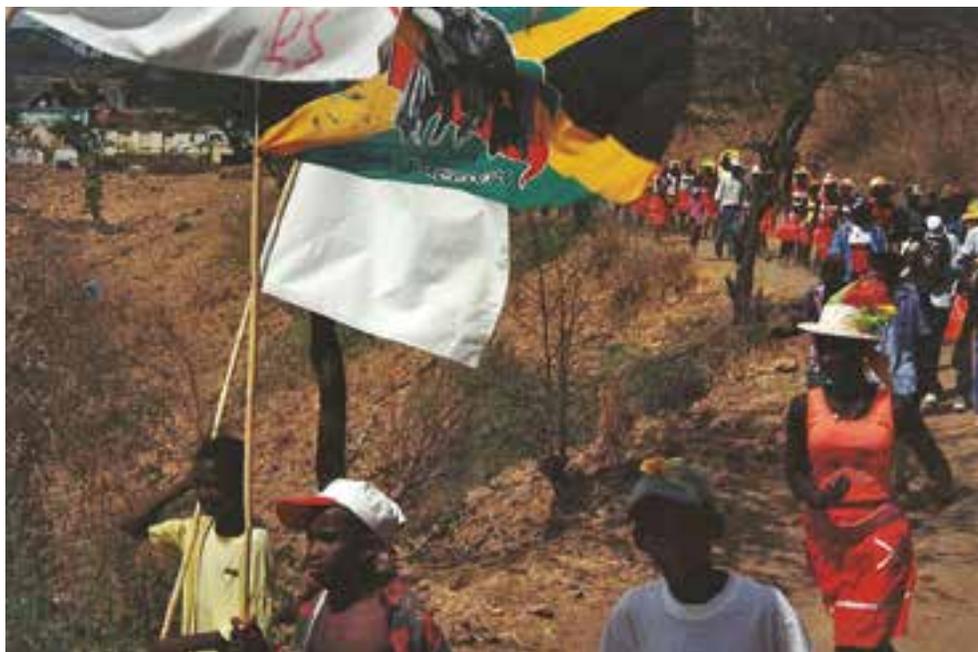


Fig. 5: Tabanca de Boca Mato com bandeira de Bob Marley e as cores jamaicanas (Concelho de Santa Catarina, 2001). Foto: Wilson Trajano Filho



Fig. 6: Tabanca de Boca Mato com bandeira de Michael Jackson e as cores americanas (Concelho de Santa Catarina, 2001). Foto: Wilson Trajano Filho



Fig. 7: Tabanca da Achada de Santo Antônio com bandeira estilizada de Cabo Verde (Cidade da Praia, 2001). Foto: Wilson Trajano Filho



Fig. 8: Tabanca da Várzea com bandeira estilizada do PAICV (Cidade da Praia, 2001). Foto: Wilson Trajano Filho

Retornando às misturas esperadas e às fusões gramaticais, vale perguntar: afinal, bandeiras que misturam Michael Jackson com as listras e as estrelas, e Bob Marley com as cores jamaicanas reverenciam a cultura global de massas através de seus ícones, ou as culturas nacionais que, em sua pretensão diferenciada de serem globais, são mais bem representadas pelos astros que figuram em seu centro do que por estrelas, listras e cores específicas em seu fundo?

Por fim, em menor grau, conforme aponte, se esvai parcialmente também a estrutura pragmática própria do contexto de uso original. Certamente, os leitores deste texto estão inteirados da grande frequência com que as bandeiras dos Estados Unidos e de Israel são queimadas em várias partes do mundo. No contexto original de uso, queimar ou pisotear a bandeira é uma grave profanação que só é realizada em ocasiões muito especiais, cercadas de polêmica, como uma forma de ação política contra governos e políticas de Estado. Como objeto profanado, a bandeira permanece sendo um símbolo poderoso da sociedade política contra a qual os insurgentes dirigem seu protesto político radical porque têm consciência dos poderosos significados que ela evoca nas mentes de seus concidadãos (Marvin, 1991; Tambiah, 1996:12). De maneira interessante, esse tipo de “profanação em casa” tem como foco principal a relação de identidade entre a bandeira e o Estado (ou governo), deixando de lado, protegida de tal poluição, a identificação com a nação.

A “profanação fora de casa” sugere, ao mesmo tempo, um deslocamento e algumas continuidades. Quando um jovem palestino, ultrajado diante de um poder sufocante que entende ser a causa de sua desesperança, atea fogo à bandeira americana ou à israelense, estamos diante de algumas continuidades simbólicas. Em primeiro lugar, porque ele o faz numa situação de uso prescrita no contexto original: um ritual político público. Desconheço casos de profanação privada de uma bandeira nacional estrangeira (e se houver, vale a pena indagar sobre seu significado). Além disso, a escolha da bandeira como objeto a ser profanado indica que, para o profanador, ela também é um símbolo que estabelece relações de identidade entre um povo e uma nação, só que desta vez com sinal trocado. Em vez da emoção do sentimento patriótico, da ideia de unidade, ela representa o objeto da contraposição, da violência do poder dominador e da pura imposição e exprime o próprio sentimento do ódio e/ou da resistência.¹⁵

Embora comum, a profanação das bandeiras estrangeiras não representa o único caso de uso fora do contexto original. Já foi apontado o uso decorativo das bandeiras nas peças do vestuário. Durante minha pesquisa de campo em Cabo Verde pude notar um outro tipo de uso decorativo. Ali parece ser crescente a preferência, entre os jovens mais afluentes, pela decoração dos automóveis com os padrões da bandeira americana. Nos adesivos colados aos vidros e no padrão do estofamento dos bancos estão sempre lá o vermelho, o azul e o branco, as estrelas

e as listras. Com base em minhas conversas com usuários e donos desses automóveis, posso concluir que, nesses contextos de uso, se perdeu completamente a motivação de sentido que gera poderosas identidades. Mas isso significaria que, nesses casos, as bandeiras perderam completamente sua natureza de relacionamento e seu nível institucional, mantendo apenas sua materialidade ou sua natureza de objeto? Será que elas perderam a capacidade de simbolizar, ficando apenas com o poder icônico de sinalizar?

Para encaminhar uma resposta a estas questões, dirijo meu olhar novamente para as fotos que servem de mote a este artigo e indago: no bojo de que tipo de fluxo esses objetos de procedência tão variada confluem para pequenas localidades como Lem Cabral, Boca Mato, Achada Grande e outras? Quem são os seus proprietários (se é que se pode usar o modelo das mercadorias para a elas se referir)? Que uso têm (além dos cortejos)? E que sentido portam (no novo contexto de uso)?

As bandeiras ali chegam trazidas pelos milhares de cabo-verdianos que vivem espalhados pelo mundo e que, regularmente ou não, retornam à terra natal para visitar os parentes ou para se assentar por uma temporada.¹⁶ Elas chegam então como prendas para os que ficam ou como lembranças a se guardar de uma experiência passada no exterior. Na contemporaneidade dos fluxos globalizados de gente, recursos, mensagens e objetos, elas, como objetos em si, representam uma espécie de resíduo, algo cujo sentido, função e valor foram substancialmente transformados no processo de deslocamento de seu contexto prescrito de uso original para as aldeias dispersas na árida paisagem cabo-verdiana.

Algumas são deixadas nos cantos livres da casa, prontas para um uso improvável e indefinido (quem sabe, mostrar ao antropólogo de visita e falar do parente embarcado). Poucas vezes as vi exibidas nos cômodos mais sociais das residências, juntamente com porta-retratos em que se expõem fotos recortadas de revistas, uma profusão de flores de um colorido plástico e geladeiras e outros eletrodomésticos em casas desprovidas de rede elétrica, insinuando uma função decorativa a pleitear algum prestígio para a casa e seus cabeças. Raras vezes as vi guardadas e separadas com o mesmo cuidado com que se guarda a bandeira do santo (lavada, dobrada e protegidas da ação natural e, quem sabe, da poluição humana). De maneira geral, elas servem mais para pensar sobre ou lembrar do parente que as trouxe como prenda ou sobre a experiência da diáspora do que como algo portador de um valor intrínseco. No dia a dia moroso da vida local, sua função maior parece ser acionar as memórias e as experiências do que transmitir informações, expressar sentimentos ou inculcar valores. O que portam de significação própria, que pode ser alcançada sem mistificações pela exegese antropológica, está ligado ao fato de que são consideradas bonitas pelas cores fortes que destoam de uma paisagem quase sempre monotonamente castanha.



Fig. 9: Tabanca da Várzea com bandeiras coloridas (Cidade da Praia, 2001).

Foto: Wilson Trajano Filho

Certamente esse uso em cortejo não arrebatava dos corações desses camponeses sentimentos primordiais de identificação com os Estados Unidos, não os torna torcedores fanáticos dispostos a brigar (ou, quem sabe, ir ainda mais longe) pelos times turcos, nem os transforma em histéricos e roucos fãs de celebridades do mundo *pop* dispostos a simulacros de sacrifícios pelos seus ídolos. Para falar a verdade, muitos deles não diferenciam as cores americanas das espanholas e desses países têm apenas um vago vislumbre: é para lá que foram parentes e vizinhos e é de lá que vêm histórias de sucessos e de fracassos. A referência mais precisa que têm das bandeiras esportivas é que elas representam times de um lugar distante e impreciso, por onde talvez tenha passado um imigrante cabo-verdiano ou, quando muito, que são dos times de onde veio este ou aquele craque do Porto, Benfica ou Sporting. Dos ídolos *pop*, quando muito, reconhecem fragmentos de nevoentas e escabrosas farsas envolvendo violência, rebeldia e até uma sociabilidade efervescente que chega à beira do desregramento.

O cortejo é uma das atividades centrais nos festejos anuais das tabancas. É através dele que as comunidades locais, representadas por essas irmandades crioulas, entram em relação umas com as outras. Quando, por exemplo, a tabanca de Boca Mato se dirige em cortejo à casa de seu rei de agasalho, que sempre reside em outra localidade, para escoltá-lo à sua sede juntamente com sua paren-

tela e com as prendas dele recebidas, o que de fato tem lugar é a apresentação ritual dessa comunidade por todo o percurso que a separa da localidade onde vive o seu rei. Esses cortejos-peregrinações são uma exibição de força, uma invasão militar simbólica sem canhões, cuja vitória é alcançada com outros estrondos e outros clarões – o dos tambores e das cores vivas das bandeiras – e cujo objetivo estratégico não é a conquista do outro, mas a reafirmação da reciprocidade com o mundo de fora da povoação. O cortejo não é outra coisa que a exibição ritual de um vínculo duplo: das pessoas com a sua comunidade e da comunidade como um todo com o seu santo padroeiro.

Durante o cortejo da tabanca, a comunidade reivindica para si uma determinada autoimagem ao mesmo tempo em que tem sua imagem construída pelas comunidades vizinhas. Os valores da ordem – mantida por personagens rituais que por meio de punições físicas garantem que os membros da tabanca marchem em fila bem ordenada – e da fartura – de comida, de cores, de sons, de alegria e de vida – são os principais elementos constitutivos da imagem da comunidade. Uma boa festa em honra do santo e uma comunidade forte e com prestígio devem também ser caracterizadas pela lógica do excesso: os tambores e os búzios são julgados segundo o “estrondo” que produzem; a comida e a bebida usadas nos cortejos e nas refeições comunais, quando a comunidade recebe o seu rei e as suas prendas, devem ser fartas e dar força aos participantes; e a singeleza imaculada da bandeira do santo deve ser acompanhada e complementada pela fartura de cores e de formas das bandeiras trazidas como prendas pelos cabo-verdianos que emigram.¹⁷ Como é próprio de uma sociedade crioula, os camponeses de Cabo Verde incorporam antropofagicamente símbolos oriundos do exterior e os ressignificam como seus. É isso que acontece com as bandeiras, que se dissolvem numa fartura de cores e formas a expressar, através da lógica do excesso, a força da tabanca.

Alcanço aqui o cerne de meu argumento. Num mundo em que coisas e valores estão num fluxo vertiginoso e em que se tomam liberdades com símbolos centrais de universos culturais hegemônicos, como as bandeiras nacionais dos Estados-nações pop, o que se produz é uma espécie de neutralização do poder do outro, uma domesticação do estranho e uma dessacralização que amansa e transforma o poder simbólico. As bandeiras, carregadas de sentidos patrióticos e âncoras de identificações com totalidades de natureza política em seus contextos originais, são apropriadas pelo uso nos cortejos como objetos especialmente adequados para evocar, pela vivacidade de suas cores e pela riqueza de suas formas, a vitalidade e a força da tabanca e da povoação que a sedia no mundo aqui e agora das relações desses camponeses do interior da ilha de Santiago. Viajando vertiginosamente dos centros hegemônicos para as periferias de um mundo em criouliização, as bandeiras perdem seus sentidos ideológicos para ganhar vitalidade lúdica, estética e religiosa.

Assim como em outras partes de África, as bandeiras de países e agremiações desportivas distantes (assim como alguns gêneros musicais, formas de dança e tudo o que poderia ser tomado como parafernália militar, entre outros) são apropriadas e transformadas pelos camponeses *badius* de Santiago em coisas inerentemente crioulas, porque são percebidas localmente como adequadas para expressar o mundo camponês em sua contemporaneidade. Do mesmo modo que os ovahereros não estavam simplesmente imitando os alemães quando usavam emblemas e formas musicais germânicas em suas cerimônias (Gewald, 2002) e os dançarinos da *Kalela* não estavam emulando os brancos ao usarem itens do vestuário europeu (Mitchell, 1956), os *badius* não estão simulando nenhuma identificação turca, espanhola ou americana quando marcham portando bandeiras oriundas desses locais. Eles simplesmente buscam se afirmar como sujeitos deste mundo, coevos de todos nós (Fabian, 1983) que, apesar de todas as dificuldades objetivas, insistem em afirmar que a vida pode ser boa e alegre graças às bênçãos dos santos católicos.

A inusitada presença no interior camponês de Santiago desses objetos tão carregados de significação em seu contexto de origem não implica qualquer déficit da tradição local, como um purista exacerbado poderia ser levado a pensar. Pelo contrário, ressignificadas pela lógica da fatura, as bandeiras operam de modo conservador na veiculação dos valores locais de força e prestígio. No que têm de insólito e de moderno, elas só reforçam a tradição e a “lei da tabanca” (Trajano Filho, 2009). Longe, portanto, de oporem modernidade e tradição, as bandeiras, a mistura e seu excesso nada mais fazem do que demonstrar os modos pelos quais a crioula opera. Posso então finalizar seguindo as mesmas linhas de reflexão sobre a tradição iorubá formuladas pelo líder de uma banda *jujú*, em conversa com o antropólogo que o entrevistava. Dizia ele: “a nossa tradição ioruba é uma tradição muito moderna” (Waterman, 1990:2). Menos econômico, mas apontando para uma direção análoga, eu concluo: a tradição das tabancas deriva sua força e beleza de sua modernidade, que se dissolve nas combinações fortes e inusitadas de cores.

Notas:

1. Alcida Ramos e Juliana Braz Dias leram, comentaram, aprimoraram. Minha dívida de gratidão com elas continua crescendo.
2. Sobre a ideia de um ecúmeno lusotópico, ver Pina Cabral (2010).
3. Em Trajano Filho (2009, 2011) há uma descrição dos diversos papéis que constituem a organização de natureza ritual e institucional das tabancas do interior da ilha de Santiago. Nesses trabalhos também são analisadas as diferenças entre as tabancas dos campo-

neses de Santiago e as três tabancas urbanas da cidade da Praia. Ver também Monteiro (1948), Semedo e Turano (1997) e Almada (1997).

4. O modelo ou doutrina da tabanca prevê ainda a existência do ladrão, que rouba o santo (muitas vezes representado por uma bandeira singela), e o falcão, que localiza a casa em que está guardado o santo roubado e o resgata, levando-o ao rei de campo. Estas duas figuras praticamente desapareceram dos grupos do interior, mas ainda estão presentes nas tabancas urbanas.

5. Vale destacar que a prática do roubo da bandeira ou do estandarte do grupo, bem como as lutas e as disputas extrapolam as festividades da religiosidade popular e, no Brasil, chegaram a se manifestar também nas cerimônias carnavalescas do Rio de Janeiro até as primeiras décadas do século XX. Sobre roubos de bandeiras e estandartes, e disputas e lutas entre cordões e blocos no centro do Rio de Janeiro, ver Gonçalves (2010:210). Sobre o roubo do santo da tabanca (na realidade, da bandeira e das varas que o representam) e as disputas rituais e reais durante os seus cortejos, ver Semedo e Turano (1997:80-81) e Trajano Filho (2011 205-208, 221-226).

6. No caso das tabancas, os rituais de arremate fecham o ciclo dos festejos do santo padroeiro (Trajano Filho, 2011:212). Em outras cerimônias da religiosidade popular do ecúmeno lusotópico, as festas de arremate podem acontecer fora do ciclo das festividades. Para o caso das fúlias de reis no Rio de Janeiro, ver Bitter (2010:67-68).

7. A relação entre o corpo e a unidade política mediada pelo uso de troços de tecidos coloridos parece ser mais generalizada do que o caso da bandeira americana deixa entrever. Os ovahereros da Namíbia têm usado desde o início do século XX itens de vestuário com as cores de partidos e associações coletivas (conhecidas como tropas e bandeiras) nas cerimônias de rememoração de seus heróis. Ver Werner (1990), Hendrikson (1996) e Gewald (2002) sobre as “tropas” e as “bandeiras” dos ovahereros.

8. Algo semelhante aconteceu com a bandeira da Índia Britânica, que também incorporava o *Union Jack*. Este englobamento de contrários é frequentemente expresso nos processos de construção de símbolos nacionais em situações coloniais, como revela Virmani (1999) em seu estudo da nacionalização da bandeira indiana.

9. Ver a este respeito o notável livro de Carvalho (1990) sobre o papel do hino e da bandeira na formação das almas dos cidadãos.

10. Os dois primeiros níveis são compreendidos por Cerulo (1993:246) como as estruturas sintática e semântica das bandeiras. O autor, no entanto, não reconhece a dimensão pragmática, oriunda do contexto de uso.

11. Ao propor que a sociedade norte-americana seja focada no que se refere à bandeira nacional (e outros símbolos pátrios), estou tomando emprestada, com muita liberdade, a distinção feita por Le Page e Tabouret-Keller (1985) e Le Page (1998) entre situações focadas e difusas de contato linguístico. As primeiras têm a ver com situações em que a língua do grupo está solidamente institucionalizada na ideologia pública. As segundas se referem a contextos em que a língua do grupo não é por seus membros percebida como uma unidade autônoma, com fronteiras claramente fixadas por instituições, como as academias de letras.

12. Num artigo sobre as relações de identidade criadas por certos símbolos, Tambiah (1996) discute casos de profanação da bandeira americana. Ainda sobre o mesmo tópico, ver também Marvin (1991).
13. Por razões de espaço, deixo de lado a reflexão sobre as relações entre os três níveis, em especial sobre uma possível relação de determinação entre sintaxe e semântica ou, nos termos de Handelman e Shamgar-Handelman (1993), entre estética e ideologia no simbolismo nacional. Sobre essas relações, ver também Handelman e Shamgar-Handelman (1993a) e Dominguez (1993).
14. Durante o cortejo de uma tabanca do Concelho de Santa Catarina a Assomada, a sede do município, pude observar um funcionário da Câmara Municipal, que orientava as ações do grupo pela cidade, pedir ao rei da tabanca para guardar a antiga bandeira nacional (a do PAICV) antes de o grupo entrar na igreja matriz.
15. Casos análogos acontecem com referência à profanação das bandeiras dos times de futebol por parte das torcidas adversárias com consequências extremas, pois, muitas vezes, as duas torcidas se encontram numa mesma arena.
16. A mistura de astros pop com símbolos pátrios é criada, portanto, fora de Cabo Verde, no coração das nações-celebridades do mundo moderno. Apesar de clamar por entendimento, foge ao escopo deste trabalho analisar as razões disto.
17. As sociedades crioulas, como os estados liminares, funcionam segundo a lógica do excesso e da mistura. Ver Turner (1967:93-111) sobre a desproporção e a monstruosidade que estão no coração da liminaridade.

Referências bibliográficas

- ALMADA, J.L.H. 1997. "A Organização da Tabanca". *Cultura*, 1 (1):84-88.
- Bitter, D. 2010. *A Bandeira e a Máscara: A circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- CARVALHO, C. 2002. "Ambiguous Representations: Power and Mimesis in Colonial Guiné". *Etnográfica*, 6 (1):93-111.
- CARVALHO, J.M. 1990. *A Formação das Almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CERULO, K.A. 1993. "Symbols and the World System: National Anthems and Flags". *Sociological Forum*, 8 (2):243-271.
- DOMINGUEZ, V. 1993. "Visual Nationalism: on looking at "National Symbols". *Public Culture*, 11:451-455.
- DORNELHA, A. 1977. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde [1625]* (editado por A. Teixeira da Mota). Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- FABIAN, J. 1983. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FIRTH, R. 1973. *Symbols: Public and Private*. Ithaca: Cornell University Press.
- GABLE, E. 2002 "Bad Copies: the colonial aesthetic and the Manjaco-Portuguese encounter". In: P.S. Landau & D. Kaspin (eds.). *Images & Empires: visuality in colonial and postcolonial Africa*. Berkeley: University of California Press.
- GEWALD, J-B. 2002. "Flags, Funerals and Fanfarres: Herero and missionary contestations of the acceptable, 1900-1940". *Journal of African Cultural Studies*, 15 (1):105-117.
- GOFFMAN, E. 1986. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- GONÇALVES, J.R.S. 2003. "Patrimônio como categoria de pensamento". In: R. Abreu & M. Chagas (orgs.). *Memória e Patrimônio: Ensaios Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- GONÇALVES, R.S. 2008. *A Dança Nobre no Espetáculo Popular: a tradição como aprendizado e experiência*, PhD dissertation, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- HANDELMAN, D. & SHAMGAR-HANDELMAN, L. 1993. "Aesthetics versus Ideology in National Symbolism: the creation of the emblem of Israel". *Public Culture*, 11:431-449.

- _____. 1993a. "National Images and the Blind Hegemony of Discourse: Rejoinder to Dominguez". *Public Culture*, 11:457-461.
- HENDRICKSON, H. 1996. "Body and Flags: The Representation of Herero Identity in Colonial Namibia". In: H. Hendrickson (ed.). *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*. Durham: Duke University Press.
- LABI, K.A. 2002. "Fante Asafo Flags of Abandze and Kormantse: a discourse between rivals". *African Arts*, 35 (4):28-37, 92.
- LEACH, E. 1978. *Cultura e Comunicação: A lógica pela qual os símbolos estão ligados*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- LEAL, J. 1994. *As Festas do Espírito Santo nos Açores: um estudo de antropologia social*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- _____. 2004 "Travelling Rituals: Azorian Holy Ghost Festivals in the United States". In: J. Capo & J. Leal (eds.). "Challenges of Migration to the Nation-State". *Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research*, 42 (1):101-124.
- LE PAGE, R.B. 1998. "'You can never tell where a word comes from': language contact in a diffuse setting". In: P. Trudgill & J. Cheshire (eds.). *The Sociolinguistics Reader: multilingualism and variation*. Vol. 1. London: Arnold.
- LE PAGE, R.B. & TABOURET-KELLER, A. 1985. *Acts of Identity: creole-based approaches to language and ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARVIN, C. 1991. "Theorizing the Flagbody: symbolic dimensions of the flag desecration debate, or, why the bill of rights does not fly in the ballpark". *Critical Studies in Mass Communication*, 8:119-138.
- MITCHELL, J.-C. 1956. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationship among Urban Africans in Northern Rhodesia* (Rhodes-Livingstone Papers 27). Manchester: Manchester University Press.
- MONTEIRO, F. 1948. "Tabanca. Evolução Semântica". *Claridade*, 6:14-18.
- _____. 1958. "Bandeiras da Ilha do Fogo". *Claridade*, 8:9-22.
- PINA CABRAL, J. 2010. "Lusotopia como ecumene". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 74:5-20.
- RANGER, T. 1975. *Dance and Society in Eastern Africa, 1870-1970: The Beni Ngoma*. Berkeley: University of California Press.
- RODRIGUES, M. 1997. *Cabo Verde: Festas de Romaria, Festas Juninas*. Mindelo: Gráfica do Mindelo.

- RIBEIRO, J.S. 2001. *Colá S. Jon, Oh Que Sabe: as imagens das palavras ditas e a escrita de uma experiência ritual e social*. Porto: Edições Afrontamento.
- ROSS, D.H. 2010. "True Colors, Faux Flags, and Tattered Sales". *African Arts*, 43 (2):1-7.
- SEMEDO, J.M. & TURANO, M.R. 1997. *Cabo Verde: O Ciclo Ritual das Festividades da Tabanca*. Praia: Spleen edições.
- TAMBIAH, S.J. 1996. "Relations of analogy and identity: Toward multiple orientations to the world". In: D. Olson & N. Torrance (eds.). *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TRAJANO FILHO, W. 2011. "Goffman en Afrique: les cortèges des *tabancas* et les cadres de l'expérience (Cap-Vert)". *Cahiers d'Études Africaines*, 211:193-236.
- _____. 2009. "The conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the Cape Verdean *tabancas*". *Africa*, 79 (4):520-542.
- TURNER, V.W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- VIRMANI, A. 1999. "National Symbols and Colonial Domination: The Nationalization of the India Flag, March-August 1023". *Past and Present*, 164:169-197.
- WATERMAN, C.A. 1990. *Jùjú: A Social History and Ethnography of an African Popular Music*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WERNER, W. 1990. "Playing Soldiers: The Truppenspieler Movement among the Herero of Namibia, 1915 to ca. 1945". *Journal of Southern African Studies*, 16 (3):476-502.

Sobre os autores

Andréa de Souza Lobo

Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Atualmente é professora adjunta da Universidade de Brasília. Realiza pesquisa em Cabo Verde desde o final da década de 1990 sobre organização familiar em contextos de fluxos de pessoas, objetos e valores. É autora do livro *Tão Longe, Tão Perto. Famílias e movimentos na ilha de Boa Vista de Cabo Verde*.

Antonio Evaldo Almeida Barros

Mestre e doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente, é professor adjunto de história da Universidade Federal do Maranhão. Desenvolve projetos de pesquisa no campo dos estudos afro-brasileiros, enfocando expressões festivas de caráter popular e negro no contexto maranhense da primeira metade do século XX, e no campo dos estudos africanos, especialmente, sobre memória, patrimônio e nação na África do Sul contemporânea.

Antonio Motta

Professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e do Programa de Antropologia de Iberoamérica da Universidade de Salamanca, na Espanha. Mestre em História Moderna e Contemporânea pela Universidade de Paris IV – Sorbone – e doutor em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Dirige o Museu Afrodigital, financiado pela CAPES.

Cláudio Alves Furtado

Mestre e doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, Professor Adjunto da UFBA, docente dos programas de pós-graduação em História e Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos. É membro do Comitê Executivo do CODESRIA (Conselho para o Desenvolvimento das Ciências Sociais em África) e Presidente da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa.

Diego Ferreira Marques

Professor do Departamento de Antropologia e Etnologia da UFBA e pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO/UFBA. Doutor em Antropologia Social pela UNICAMP (2012). Tem atuado, sobretudo, nos seguintes temas: Antropologia do colonialismo, Antropologia e etnologia da África austral, Angola - história e dinâmicas sociais, etnicidade e territorialização.

Josué Tomasini Castro

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Desde 2005 faz pesquisa junto às comunidades herero na Namíbia. Seus interesses de pesquisa são o pluralismo religioso, relação entre memória e identidade e fluxos de poder.

Juliana Braz Dias

Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, instituição na qual se doutorou em 2004. É também pesquisadora associada ao Human Economy Programme (University of Pretoria). Desenvolve pesquisas sobre cultura popular em Cabo Verde e África do Sul.

Laura Moutinho

Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS) ambos da USP e doutora em Antropologia Cultural pela UFRJ. Pesquisa e publica sobre antropologia e política, relações raciais, gênero, sexualidade e identidade nacional na África do Sul e no Brasil. Publicou o livro *Razão, Cor e Desejo: uma análise dos relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil e África do Sul*, Editora Unesp: São Paulo, 2004, graças ao Prêmio EDUSC\ ANPOCS para melhor tese de doutorado\edição 2003.

Livio Sansone

PhD em Antropologia pela Universiteit van Amsterdam (1992), docente do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Posafro) da UFBA. Coordena o programa Fábrica de Ideias e o Museu Digital da Memória Afro-Brasileira da mesma universidade.

Lorenzo Macagno

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). 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 Colonialism.

Marta D. da Rosa Jardim

Professora do Departamento de História da Arte, UNIFESP. Pesquisadora, colaboradora do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa, CNPQ, Departamento de Antropologia, UNICAMP - Diversidade, Homogeneização e Conflito. Pós-Doc CEBRAP- (FAPESP), concluiu mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1998) e doutorado em Ciências Sociais- Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (2006). Estuda: etnografia e história das práticas artísticas e das línguas das Áfricas; reprodução da família; hindus; Sul de Moçambique, (Kwa Zulu Natal) África do Sul.

Omar Ribeiro Thomaz

Professor do Departamento de Antropologia da Uncamp, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e ao Programa de Pós-Graduação em História (História Social da África). Com Doutorado em Antropologia Social pela USP e Pós-Doutoramento no Max Planck Institute (Bolsa Hulboldt), suas áreas de interesse relacionam-se à antropologia do conflito e da guerra; colonialismo, pós-colonialismo e pós-socialismo; estudos de família e parentesco em contextos de rápida transformação. Concentrou suas pesquisas de campo no Sul de Moçambique e no Haiti, e seus alunos distribuem-se entre processos de transformação e conflito no Caribe (Haiti e República Dominicana), África Austral (Moçambique, África do Sul, Namíbia e Angola), África Ocidental (Guiné-Bissau e Senegal) e Europa centro-oriental (Bósnia-Herzegovina, Sérvia, Hungria e Alemanha). Entre suas publicações, destacam-se *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português* (2002); *Os outros da colonização: ensaios sobre colonialismo tardio em Moçambique* (2012; organizado em conjunto com Cláudia Castelo, Teresa Cruz e Silva e Sebastião Nascimento); *Da crise às ruínas: impacto do terremoto no ensino superior no Haiti* (2012; em co-autoria com Sebastião Nascimento); *100 anos de violência em Moçambique* (2013; em co-autoria com Amélia Neves).

Wilson Trajano Filho

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e pesquisador associado ao Max Planck Institute for Social Anthropology em Halle-Saale. Antropologia da África e do colonialismo são suas principais áreas de pesquisa.