

# UMA TRANSMISSÃO “IMPOSSÍVEL”: MEMÓRIAS RELIGIOSAS DE JOVENS NA GUINÉ-CONACRI

DAVID BERLINER<sup>1</sup>

According to certain people, the youth have become, for the most part, amnesiac, nationless, and amoral<sup>2</sup>.

Bogumil Jewsiewicki e Jocelyn Letourneau, 1998

Discursos sobre a crise da memória cultural e da transmissão da cultura são generalizados na África atual. Muitos africanos afirmam que estão sofrendo de amnésia cultural e lamentam a perda de uma “cultura africana genuína”. Nos vilarejos Bulongic da Guiné Conacri, onde realizei trabalho de campo, os anciãos expressam um discurso nostálgico comum sobre o passado, vociferando que “tudo do passado se perdeu” e

---

<sup>1</sup> Professor do *Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains* (Universidade Livre de Bruxelas). Entre 2001 e 2003, realizou seu pós-doutorado na Universidade de Harvard e, posteriormente, foi professor na Universidade da Europa Central (Hungria). É especialista em questões relacionadas à memória, transmissão e aprendizagem. Recentemente, começou a realizar pesquisas sobre imersões digitais e, em particular, sobre as comunidades de usuários de realidade virtual social. É professor de pesquisa Francqui, 2025-28.

<sup>2</sup> “De acordo com algumas pessoas, os jovens se tornaram, em sua maioria, amnésicos, sem nacionalidade e amorais”.

\* Tradução de Sara Morais (com revisão de Maíra Vale) do original “An ‘impossible’ transmission: Youth religious memories in Guinea-Conakry”, publicado em *American Ethnologist*, v. 32, n. 4, p. 576-592, 2005.

que “não sobrou nada dos velhos tempos e costumes”. Da mesma forma, a maioria dos jovens de lá reclama que “não sabe mais nada” e que “perdeu tudo” do passado de seus ancestrais.

As elites urbanas Bulongic abrigam noções ocidentalizadas de “patrimônio” e “perda” culturais, influenciadas pela ideologia de preservação cultural defendida pelo líder político Sékou Touré até sua morte em 1984, e, mais recentemente, por organizações internacionais, como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)<sup>3</sup>. Adotando o tropo da “cultura em extinção”, esses residentes urbanos incentivam os aldeões a folclorizar as tradições para garantir sua preservação<sup>4</sup>. Esses discursos, tanto no vilarejo quanto na cidade, transmitem um profundo sentimento de perda e enfatizam a “crise de transmissão” que aparentemente afetou a sociedade Bulongic contemporânea.

Assim como as atitudes em relação ao passado e sua transmissão são tópicos predominantes na África atualmente, “memória” e “transmissão cultural” são conceitos-chave para sociólogos e antropólogos (Candau, 1998; Climo; Cattell, 2002; Connerton, 1989; Olick; Robbins, 1998). Um número crescente de estudos vem convidando acadêmicos a apreender a maneira como as pessoas percebem seus próprios passados e, além disso, a documentar a existência de perspectivas múltiplas, às vezes antagônicas, sobre o passado dentro dessa mesma sociedade

---

<sup>3</sup> Inspirado por uma concepção marxista de alienação religiosa, Sékou Touré pretendia substituir as chamadas mentalidades tradicionais por concepções positivistas e liberar a imaginação humana, que havia sido sobrecarregada pela mistificação (Rivière, 1971). Ele organizou “campanhas de desmistificação” para acabar com as práticas rituais “fetichistas” e incentivou fortemente a folclorização da religião tradicional, tanto em nível nacional quanto local. Em nível nacional, essa política de folclorização deu origem aos famosos *Ballets Africains* em 1958.

<sup>4</sup> Para uma discussão sobre o tropo da “cultura em extinção”, ver Harris (1995). Ver também o conceito de “nostalgia imperialista”, conforme desenvolvido por Renato Rosaldo (1989).

Guiné Conacri, país da  
Costa Ocidental.



• GUINÉ

■  
Conacri

(Appadurai, 1981; Cohn, 1995; Herzfeld, 1991; Jing, 1996; Lapierre, 2001; Price, 1998; Rappaport, 1990; Tonkin, 1992)<sup>5</sup>.

Muitos estudantes das sociedades africanas abandonaram, de fato, a atitude de suspeita em relação à memória que anteriormente caracterizava muitas histórias *a la* Jan Vansina (Henige, 1982; Vansina, 1985), concentrando-se, em vez disso, na história vivida pelas próprias pessoas africanas (Bloch, 1998; Chrétien; Triaud, 1999; Cole, 2001; De Boeck, 1998; McCall, 2000; Shaw, 2001).

Embora os estudos da memória pareçam constituir um campo de investigação bem estabelecido na antropologia contemporânea (bem como um campo politicamente legítimo nesta era de comemorações e do *devoir de mémoire* [dever de memória] pós-Shoah), muitos aspectos da memória permanecem obscuros. Em particular, a questão de como traçar os limites do conceito de “memória” tem preocupado recentemente os antropólogos interessados nesse assunto (Cole, 2001; Fabian, 1999; Stewart, 2004; Yelvington, 2002). De fato, cada vez mais “sexy” e globalizada, a “memória” se tornou um termo tão abrangente em nossa disciplina (e em tantas outras) que às vezes é difícil entender o que o conceito pretende efetivamente designar. Conotando uma mistura aleatória de referências a Maurice Halbwachs, Henri Bergson, Sigmund Freud e Paul Connerton, e sendo modificado por um buquê de adjetivos que supostamente o tornam mais claro (social, popular, político, público, pós-colonial, histórico, cultural etc.), o termo “memória” é usado com tamanha imprecisão conceitual que beira ao desleixo: quando a memória se refere ao processo psicológico de lembrar, ou seja, à “memória autobiográfica”

---

<sup>5</sup> Os estudantes de ciências humanas têm se tornado cada vez mais críticos quanto à exterioridade do discurso histórico. Como mais próxima da experiência em suas conotações, “memória” refere-se ao passado como ele é vivido pelos agentes (Dosse, 1999; Ricoeur, 2000).

(Bloch, 1998), e quando se refere à transmissão e persistência de itens culturais ao longo do tempo? Quais são os limites conceituais entre as noções de “memória” e “tradição”? A tradição é a “persistência de algo do passado no presente” (Lenclud, 1994, p. 28) — ou isso é memória (Halbwachs, 1994)? Em outras palavras, a memória não é apenas outro termo para transmissão da cultura e reprodução da sociedade (Berliner, 2005a)?

## Memória como transmissão cultural

Neste artigo, utilizo o conceito de “memória” não no sentido de lembranças em primeira mão (Casey, 2000), mas como representações culturais, experiências, emoções, valores, atitudes e práticas que são transmitidas das gerações mais antigas para as mais jovens, que por sua vez as herdam e as negociam ativamente (Middleton, 2002; Tschuggnall; Welzer, 2002). Para a maioria dos antropólogos, o rótulo “memória” tornou-se sinônimo de armazenamento cultural do passado: ela se refere à reprodução do passado no presente, ou seja, a um passado acumulado que age sobre as pessoas e que nos faz agir. Esse conceito de memória como o “passado no presente” é tão antigo quanto a própria antropologia; desde as “sobrevivências” de Edward Taylor até o “habitus” de Pierre Bourdieu, a disciplina sempre se preocupou com a retenção do antigo (Berliner, 2005a). Dizer apenas que “a transmissão ocorre” ou que “o passado existe no presente” está longe de ser suficiente para alcançar algum entendimento; a ideia de “memória como transmissão cultural” deve ser refinada. Consequentemente, proponho reexaminar “a dificuldade que os etnógrafos têm em conceituar o passado no presente” (Stewart, 2004, p. 561), e insisto na investigação dos contextos sociais e culturais concretos por meio dos quais as memórias são transmitidas.

Em 1938, Meyer Fortes observou com perspicácia que “uma grande quantidade de informações foi acumulada sobre o que é transmitido de uma geração a outra. (...) Do processo de educação — como uma geração é ‘moldada’ pela geração superior, como ela assimila e perpetua sua herança cultural — muito menos se sabe” (1970, p. 14). Desde seu enunciado, vários autores têm se interessado pela diversidade dos sistemas de conhecimento e pelos processos de transmissão de conhecimento, especialmente no campo da antropologia da educação (Middleton, 1970; Spindler, 1997). Esses trabalhos, numerosos demais para serem detalhados aqui, tratam da transmissão do conhecimento histórico (Borofsky, 1987; Crook, 1996; Price, 1983; Stobart; Howard, 2002), ou do aprendizado e da transmissão de saberes (para uma bibliografia abrangente, ver Herzfeld, 2004), bem como do papel da escolarização na transmissão do conhecimento literário (Bloch, 1998; Spindler, 1997).

Nos últimos anos, memória e transmissão cultural também receberam considerável atenção no crescente campo dos estudos cognitivos. De fato, alguns antropólogos, principalmente europeus, destacaram recentemente o papel crucial da psicologia cognitiva no fornecimento de novos conceitos e métodos para a antropologia (Bloch, 1998; Boyer, 1994, 2001; Hojbjerg, 2002; Sperber, 1996; Whitehouse, 2001, 2004). Pascal Boyer, por exemplo, mostrou como a “arquitetura cognitiva” humana desempenha um papel causal crucial na geração e disseminação de ideias religiosas. Seu modelo tenta explicar por que certas representações religiosas chamam mais atenção, são mais “cativantes” e, portanto, mais transmissíveis que outras (Boyer, 2001). Na mesma linha, Harvey Whitehouse, proeminente no campo emergente da pesquisa cognitiva sobre religião, baseia sua teoria dos dois modos de religiosidade “em dois mecanismos distintos de memória de longo prazo, baseados nas condições materiais do cérebro” (Whitehouse; Laidlaw,

2004, p. 6). Para Whitehouse, essas formas de memória, a semântica e a episódica, correspondem a dois sentidos diferentes de vida religiosa: o modo “doutrinário” (sóbrio, organizado e verbal) e o modo “imagístico” (emocional, pessoal e não verbal)<sup>6</sup>. Dessa forma, todas as tradições religiosas, desde as cerimônias de iniciação até os rituais cristãos, podem ser analisadas pelas lentes dessa dicotomia psicológica baseada na memória.

Esses modelos de inspiração psicológica são estimulantes para antropólogos, pois lançam uma luz explicativa diferente sobre questões de transmissão cultural. Eles usam o que neurologistas e psicólogos sabem sobre o cérebro, suas restrições e propriedades cognitivas, e, munidos desse conhecimento, tentam explicar como e por que a cultura é transmitida e persiste ao longo do tempo. No entanto, eu defendo que a história precisa ser mais complexa para que se possa entender a aquisição e a transmissão da cultura. Adquirir cultura não é apenas um processo técnico de “download” cognitivo a sangue frio. Ela ocorre em um ambiente social e cultural interativo específico e, portanto, é preciso examiná-la também como uma “dimensão da prática social” (Lave; Wenger, 1991, p. 47). De fato, esses novos desenvolvimentos cognitivos ofuscam a ideia de que “cognição, emoção, motivação, percepção, imaginação, memória... são questões sociais” (Geertz, 1983, p. 153). Ao se concentrarem principalmente no tipo de processos e estruturas cognitivas envolvidas, eles parecem se esquecer de que a “mente é uma função da pessoa como um todo que se constitui ao longo do tempo em relações intersubjetivas com outras pessoas no mundo

---

<sup>6</sup> Sem me aprofundar em uma análise completa, observo que, seguindo o psicólogo cognitivo Alan Baddeley, Whitehouse distingue entre “memória semântica” (representações mentais de natureza geral e proposicional, como o conhecimento que se tem sobre sinais de trânsito ou sobre como se comportar em um restaurante) e “memória episódica” (representações mentais de eventos específicos que foram vivenciados pessoalmente).

circundante” (Toren, 1999, p. 21) e ignoram todo o espectro de como as práticas culturais, representações e emoções são transmitidas socialmente. Como Jennifer Cole afirma, de forma contundente, em sua etnografia dos Betsimisaraka,

a memória (...) existe intersubjetivamente, estendida entre os indivíduos e o ambiente social e cultural mais amplo em que habitam. Como resultado, é para as práticas sociais que moldam a memória, e a maneira como elas se cruzam com os projetos sociais historicamente constituídos em andamento, que devemos nos voltar para entender seu funcionamento (2001, p. 29).

A “formação da memória” é, de fato, um processo essencialmente intersubjetivo. Jean Lave e Etienne Wenger (1991) lançaram uma luz importante sobre esses processos sociais e situados pelos quais as habilidades são transmitidas. No mesmo espírito, defendo que os antropólogos precisam entender melhor o processo social de transmissão. Com base em décadas de estudos minuciosos sobre crianças e socialização (Briggs, 1998; Thorne, 1993), enfatizo a necessidade de observar a transmissão em si como dinamicamente constituída por meio de interações sociais. Os processos de transmissão ocorrem nos interstícios da interação social por meio dos quais as memórias tomam forma.

Em particular, concentro-me no estudo da “memória religiosa” (no sentido de Halbwachs, 1994), explorando como as representações, práticas e emoções religiosas são realmente transmitidas em uma religião contemporânea da África Ocidental. Estranhamente, com exceção dos relatos detalhados de alguns estudiosos sobre a transmissão do conhecimento ritual (e muitas vezes textual) no Islã (Elboudrari, 1992) e no judaísmo (Elman;

Gershoni, 2000), poucos antropólogos se interessaram pelas realidades sutis da “transmissão” da religião (Hervieu-Léger, 1997)<sup>7</sup>. Quem são os diferentes protagonistas que contribuem para a manutenção e a transmissão da religião? Esses processos de transmissão são marcados por gênero? Quais são os locais e os contextos em que ocorre a transmissão religiosa? As palavras e os objetos são os instrumentos mais poderosos de transmissão? Ainda há uma ampla gama de questões fundamentais a serem levantadas com relação à “memória religiosa”. Nas linhas que seguem, com base em um exemplo de memórias pré-islâmicas em um contexto muçulmano, proponho uma análise mais detalhada a respeito de como a cultura religiosa é transmitida de uma geração a outra. Em particular, presto atenção em como as memórias são negociadas em relações e discursos intergeracionais e recriadas pelas gerações mais jovens.

## Jovens como agentes da memória religiosa

A juventude constitui-se como um aspecto fascinante para explorar questões relacionadas a memórias religiosas e à transmissão cultural em geral. O fato de sociólogos e antropólogos terem negligenciado o apoio e papel ativo dos jovens dentro da sociedade tem sido amplamente enfatizado (Bucholtz, 2002; Durham, 2000)<sup>8</sup>. O campo de estudos africanos também não conseguiu dar foco à juventude sob essa perspectiva.

---

<sup>7</sup> Estudos contemporâneos sobre religiões ressurgentes e sincréticas na África pós-colonial (a lista de contribuições nesse campo de pesquisa é longa demais para sequer começar a citar) geralmente consideram como dado, ou dão apenas importância secundária, ao processo de transmissão.

<sup>8</sup> O próprio Émile Durkheim considerava as crianças e os jovens como agentes infrassociais, bem como seres egoístas no processo de se tornarem adultos (Galland, 1997).

Pesquisadores ignoraram as gerações de jovens africanos em favor dos mais velhos, descrevendo sistematicamente os jovens como iniciados ou como membros de grupos etários, em vez de agentes ativos com centralidade duradoura em sua sociedade. Atualmente, na esteira das políticas de desenvolvimento ocidentais e africanas, os discursos contemporâneos sobre a juventude no continente são marcados pelo pessimismo. Apresentados como uma “geração sacrificada” (Sharp, 2002), os jovens africanos são geralmente caracterizados como crianças de rua, crianças-soldado, órfãos da AIDS e prostitutas ou, de modo mais geral, como sem instrução, desempregados e mal conseguindo sobreviver. Sempre exigindo orientação e direção (Comaroff; Comaroff, 2000), eles são vistos “de fora, percebidos de cima ‘como um problema’ ou ‘uma geração perdida’” (De Boeck; Honwana, 2000, p. 7). Em termos de transmissão cultural, a imagem de jovens africanos como “sem memória” é um aspecto do discurso afro-pessimista, bem como um estereótipo persistente. Ao falar sobre os jovens nas modernas sociedades africanas, observadores costumam dizer que eles estão desenraizados e aculturados e, por outro lado, os jovens se apropriam dessas noções quando falam sobre si mesmos.

Entretanto, uma série de trabalhos seminais reintroduziu recentemente a agência dos jovens nas abordagens antropológicas. Deborah Durham (2004), por exemplo, enfatizou o papel dos jovens como “transformadores sociais” em arenas históricas e sociais contestadas<sup>9</sup>. Com relação às sociedades africanas pós-coloniais, Nic Argenti (1998), Ramon Sarro

---

<sup>9</sup> Confrontada com a dificuldade de fornecer uma definição sociológica e estática da juventude, Durham propõe que esta seja vista menos como um grupo etário específico, ou grupo corporado, do que como uma “mudança social”. Em particular, ela convida à reflexão sobre a mobilização da ideia de juventude na vida social e sobre como as pessoas usam o conceito de “juventude” para se posicionarem em cenários sociais de poder com base em “dependência, autoridade, direitos, habilidades, conhecimento, responsabilidades, e assim por diante” (Durham, 2004, p. 593).

(1999b) e Eric Gable (2000) descreveram a contribuição crucial dos jovens como agentes ativos na regeneração de práticas culturais e religiosas mais antigas. Na mesma linha, Jewsiewicki e Letourneau (1998), que coletaram narrativas históricas de jovens de vários países (inclusive Canadá, Congo e Polônia), desafiaram o consenso predominante sobre a amnésia, a ausência de nação e a amoralidade da juventude, demonstrando que muitos jovens estão, na verdade, famintos por transmissão cultural. Sigo essa linha de pesquisa e mostro como os estudos sobre os jovens podem fornecer percepções cruciais sobre a transmissão religiosa, destacando a contribuição da juventude para os processos de persistência e memória, e não para a “crise de transmissão” com a qual eles são comumente associados.

A seguir, concentro-me nas perspectivas de homens e mulheres entre 15 e 30 anos de idade do vilarejo de Monchon, no país Bulongic, considerando especificamente sua atitude em relação ao passado ritual de seus pais — aquele *tèm o kutum* (tempo do costume) que supostamente desapareceu há 50 anos, após a islamização<sup>10</sup>. Os anciãos Bulongic, homens que puseram um fim a suas performances rituais públicas e práticas de iniciação em nome do Islã, sempre tentaram moderar minha curiosidade sobre as percepções dos jovens (“David, isso não é interessante, os jovens não sabem nada sobre costumes”, disseram-me). Apesar disso, comecei a realizar entrevistas com jovens de Monchon e, aos poucos, surgiu um conjunto de perguntas sobre o passado pré-islâmico: qual era a atitude dessas *générations montantes* (gerações emergentes), para usar o termo de Sékou Touré, em relação ao passado religioso de seus

---

<sup>10</sup> Em referência a performances de máscaras, sacrifícios, uso de casas rituais e outras práticas pré-islâmicas, meus interlocutores usaram a palavra *coutume* (costume), que é carregada de conotações coloniais. Como se sabe, “costume” foi utilizado de forma pejorativa pelos colonizadores ao falarem sobre as chamadas religiões fetichistas das populações locais.

pais? O que eles sabiam sobre esse passado? O que Mossolo Kombo (um espírito de iniciação masculino), o *kulokokubui* (casa sagrada), os costumes e a iniciação significavam para aqueles que cresceram em um ambiente islamizado? Esse passado ainda era proeminente e valorizado, ou era uma história esquecida e sem interesse algum? Como ficará mais claro nas páginas seguintes, embora a identidade religiosa Bulongic tenha mudado muito nos últimos 50 anos, o povo Bulongic encontrou um meio de transmitir sua cultura pré-islâmica; como agentes ativos no processo de transmissão, os jovens Bulongic “tornaram-se intérpretes cruciais da cultura religiosa de seus pais” (Climo; Cattell, 2002, p. 119).

O tipo de “memória religiosa” que esses jovens Bulongic carregam e seu conhecimento do passado são fortemente “condicionados por seus problemas atuais e suas expectativas de um futuro desejado” (Letourneau, 1997, p. 21). De fato, para compreender como o passado religioso Bulongic continua a desempenhar um papel crucial na memória coletiva e na identidade desse povo, é preciso imaginar os jovens, muitas vezes chamados de receptores, como agentes ativos no processo de transmissão, uma ideia brilhante desenvolvida por Lave e Wenger (1991) e posteriormente elaborada por Mary Bucholtz (2002) em seu conceito de “apropriação”<sup>11</sup>. Nessa sociedade, na qual os mais velhos ainda transmitem o

---

<sup>11</sup>Lave e Wenger não usam a palavra “transmissão”. Eles consideram esse termo problemático porque ele evoca suposições de longo alcance sobre os processos de aprendizagem. Basicamente, as teorias de transmissão tendem a reduzir esses processos à “absorção de um dado cultural” pela mente individual (Lave; Wenger 1991, p. 47). Em vez disso, Lave e Wenger enfatizam brilhantemente a ideia de “coparticipação” na aprendizagem (ou seja, que a aprendizagem ocorre em uma estrutura de participação), desafiando os acadêmicos a repensarem o que significa “aprender”. No entanto, não rejeito a noção de “transmissão” (Trepas, 2000). Considero-a pertinente para descrever a dinâmica e a política das memórias intergeracionais, ou seja, os processos pelos quais as representações, emoções e atitudes, bem como as práticas, são transmitidas das gerações mais velhas para as mais jovens e negociadas ativamente pelos membros da geração mais jovem.

poder do segredo e orquestram todo o conhecimento sobre a época dos costumes, e na qual as mulheres assumiram a função de realizar os rituais pré-islâmicos (o impacto de suas práticas rituais atuais é considerável na sociedade Bulongic contemporânea), as contribuições dos jovens para a preservação da cultura religiosa devem ser compreendidas por meio de uma configuração intergeracional de interações altamente específica.

De acordo com Cole, não se pode entender o envolvimento dos jovens na reprodução social “separando-os das famílias e comunidades em que vivem” (2004, p. 575). Especificamente, baseando-se no texto seminal de Karl Mannheim sobre gerações, ela convida os estudiosos a “olharem além de uma noção sincrônica de cultura jovem ou agência jovem” (Cole, 2004, p. 585-586) e a privilegiarem uma abordagem diacrônica e geracional da juventude no interior de uma dinâmica social mais abrangente. Seguindo o convite de Cole e Fortes, para que nos concentremos em “como uma geração é ‘moldada’ pela geração superior, como ela assimila e perpetua seu patrimônio cultural”, eu considero as memórias dos jovens diacronicamente, já que elas estão inseridas no cerne das relações intergeracionais. Os relatos etnográficos a seguir indicam o modo como as memórias dos jovens são moldadas de forma diferente nas relações intergeracionais com seus pais e suas mães, bem como a maneira como os jovens assimilam e perpetuam seu patrimônio religioso.

### Os Bulongic, “pessoas de costumes”

O local dessa discussão é Monchon, um vilarejo bulongic com uma população de cerca de mil pessoas, cercado por manguezais. O povo Bulongic é um pequeno grupo de aproximadamente seis mil cultivadores de arroz. Etnograficamente falando, são praticamente desconhecidos (Ber-

liner, 2002; Camara, 1984; Paulme, 1956, 1957, 1958). Eles são afiliados ao povo Baga, que vive ao longo da costa da Guiné, de Conacri até a fronteira norte da Guiné com a Guiné-Bissau<sup>12</sup>. Assim como os subgrupos Baga, os Nalu e os Landuma, os Bulongic estão localizados na periferia da área em que se encontram as sociedades secretas Poro e Sande, descritas por Warren D’Azévédo (1962) como “Região do Atlântico Centro-Oeste”.

Os Bulongic e seus parentes Baga compartilham fortes afinidades com muitas micro populações ao longo da costa da Guiné, Guiné-Bissau, Serra Leoa e Libéria (Cormier-Salem, 1999; Mark, 1992). Quando conversei com os anciãos de Monchon, eles reconheceram a existência de um “*air de famille*” entre eles e as populações costeiras que se espalham do Senegal à Libéria. De acordo com os mais velhos, essas afinidades não se baseiam primordialmente em semelhanças econômicas ou sociais, mas, antes, em representações e práticas religiosas compartilhadas. Um de meus interlocutores disse: “Deus sabe o que está fazendo. Cada grupo étnico tem seu próprio caminho. Mas os Bulongic, todos os subgrupos Baga, os Nalu, os Landuma, os Temme (Serra Leoa), até mesmo os Balanta (Guiné-Bissau), são todos iguais. Todos eles são pessoas de costumes”. Costume é, de fato, uma característica distintiva muito relevante em sua cultura compartilhada. De acordo com meus

---

<sup>12</sup>Há sete subgrupos Baga diferentes relacionados (os *Baga kalum, koba, kakissa, sitem e mandori*, os Pokur e os Bulongic; cf. Lamp, 1996; Sarro, 1999a). Neste mosaico de populações relacionadas linguisticamente e culturalmente, os Bulongic têm uma posição peculiar. Eles não falam a mesma língua que os cinco subgrupos Baga mencionados falam (ou falavam no passado); como os Pokur, eles têm um dialeto diferente que não é compreendido pelos outros subgrupos (Voeltz, 1996). No entanto, apesar dessa distinção linguística, todos os grupos listados acima afirmam serem Baga. Em muitos níveis, eles compartilham um *air de famille*: organização social similar, técnicas de cultivo de arroz e práticas religiosas.

interlocutores, todos esses grupos étnicos participavam do mesmo gênero de práticas e representações rituais, que envolviam entidades invisíveis, casas rituais, bosques sagrados, iniciações, segredos e prescrições rituais.

Antes da década de 1950, os Bulongic eram grandes escultores, especialistas em rituais e consumidores de vinho de palma — os “*irréductibles fétichistes*” (“fetichistas irreduzíveis”) mencionados nos arquivos coloniais franceses. No entanto, pouquíssimas fontes documentam sua religião antes de 1955. De acordo com os testemunhos dos anciãos, dois conjuntos de práticas eram característicos de seu passado ritual. Primeiramente, as aldeias Bulongic abrigavam espaços rituais chamados “*kulokokubui*” (lit. “casas-grandes”). Cada linhagem era socialmente definida por sua própria casa-grande, e cada *kulokokubui* abrigava os espíritos associados aos fundadores da linhagem. Esse espaço ritual era repleto de objetos, remédios e santuários que somente os anciãos do sexo masculino podiam usar ou acessar, devido ao seu relacionamento próximo com os espíritos. Nesses espaços rituais, os anciãos da linhagem ofereciam sacrifícios regulares (*otonion* em Culongic) aos espíritos e aos ancestrais, na forma de noz de cola, arroz, vinho de palma, galinhas, tabaco e dinheiro. Esses sacrifícios destinavam-se a pedir fertilidade nos campos, vingança mágica, chuva ou cura, ou para afastar o infortúnio. Separado da vida cotidiana, tanto na prática quanto no espaço, o *kulokokubui*, que guardava os segredos da família e protegia a linhagem, era um espaço religioso crucial e dominado pelos homens.

Enquanto cada linhagem realizava seus próprios rituais privados em sua casa-grande, outras práticas envolviam toda a aldeia. O ritual público mais marcante era a iniciação masculina à masculinidade, que incorporava duas máscaras, chamadas “Mossolo Kombo” e “Sangaran”.

Essas duas máscaras de serpente (*serpentine headdresses*)\* presidiam a circuncisão dos homens, que ocorria somente a cada 24 anos (Paulme, 1956)<sup>13</sup>. Os espíritos associados às duas máscaras eram invocados no início e no final da cerimônia de iniciação. As máscaras também eram usadas em diversos contextos sociais e rituais e, sob a autoridade dos antigos iniciados, criavam uma atmosfera de terror no país Bulongic. Por exemplo, o terrível Mossolo Kombo aparecia nos funerais e na purgação mágica do vilarejo, feita coletivamente. Esse espírito era invocado para fazer chover e as pessoas faziam juramentos a ele. Ele também punia ladrões, mentirosos e desviantes de todos os tipos. De modo geral, ele desempenhava um papel ritual, social, legal e moral fundamental no tempo dos costumes Bulongic.

As casas-grandes, nas quais os anciãos mantinham contato com espíritos patrilineares e essas duas agências espirituais, Mossolo Kombo e Sangaran, que supervisionavam a circuncisão de meninos e jovens, são apenas dois exemplos de um conjunto mais amplo de práticas, representações e instituições rituais anteriores à introdução do Islã. Todas essas práticas se baseavam na existência de agências espirituais (chamadas “calè”), na relação dessas agências com seres humanos e nos respectivos poderes de cada uma delas. Encontrados no mar e nos manguezais, Mossolo Kombo e Sangaran eram vistos como entidades aterrorizantes que somente os anciãos podiam controlar. Eles eram descritos como imprevisíveis, poderosos e capazes de interferir no mundo cotidiano das pessoas, causando

---

<sup>13</sup>No mundo dos colecionadores e historiadores da arte, a reputação dos objetos Baga está bem estabelecida. O *serpentine headdress*, conhecido no mundo da arte como “Bansonyi”, pertence a essas obras-primas da arte africana (Lamp, 1996).

\* Nota da tradutora: *Serpentine headdresses* são máscaras ou adornos rituais de cabeça em forma de serpente, usados em cerimônias de iniciação para representar e invocar forças espirituais ligadas à masculinidade, à transformação e à fertilidade.

infortúnios ou boas colheitas. As mulheres de Monchon também tinham suas próprias práticas rituais e organização secreta, chamada “kèkè”, mas os homens eram responsáveis pelo bem-estar ritual de toda a comunidade, como ainda hoje são.

Na prática, essas instituições costumeiras dependiam de uma configuração interativa específica. Antes de 1955, as práticas rituais masculinas, tanto as realizadas no *kulokokubui* quanto na iniciação pública, pressupunham práticas e corpos de conhecimento exclusivos — aqueles *savoirs* barricadés (conhecimentos reclusos) e seu sistema de proibições rituais que estavam repletos de segredo<sup>14</sup>. Nem todos tinham permissão para realizar e participar desses rituais. De fato, as práticas costumeiras estabeleciam limites entre os que conheciam as práticas e os que não as conheciam, entre os que podiam participar e os que não podiam, e entre os que tinham conhecimento do segredo e os que não tinham — em poucas palavras, entre iniciados e não-iniciados. Essas práticas rituais tinham uma linguagem especial, conhecimento oculto e espaços reclusos e, é claro, exigiam a perpetuação do silêncio. Aqueles que estavam envolvidos nos ritos secretos reproduziam o segredo usando linguagens ininteligíveis e gestos corporais para confundir e intimidar os não iniciados. Para aqueles que não eram iniciados, o segredo implicava uma série de proibições, impostas sob ameaça de morte: não fazer perguntas, não sair, não ser visto, mas ser respeitoso, cumprimentar, dançar. Aos poucos, e somente após a iniciação, os noviços podiam ter acesso a novas informações e descobrir um novo lado da práxis do segredo.

---

<sup>14</sup> Nas sociedades africanas, o segredo cria uma distribuição específica de conhecimento. Ver Bellman, 1984; Houseman, 1993; e Zempléni, 1996. Para fins de comparação, ver também Barth (1975), para os Baktaman; Keesing (1982), para os Kwaio; e Herdt (2003), para os Sambia.

## Uma história de destruição

Na literatura acadêmica, a sociedade Bulongic tem sido retratada, lamentavelmente, como “aculturada”. A islamização e a Susuização (o processo contínuo de assimilação dos Bulongic à cultura e à língua de seus vizinhos Susu) foram descritas por antropólogos (Paulme, 1956, 1957, 1958) e historiadores (Lamp, 1996) como causadoras de destruição entre as populações costeiras da Guiné. Não estou dizendo que os Bulongic não tenham passado por mudanças drásticas nas últimas cinco décadas devido a essas forças sociais e religiosas; no entanto, a importância dada por alguns antropólogos africanistas ao “tropa do desaparecimento” tende a obscurecer os processos contínuos de persistência e transmissão culturais entre essas populações<sup>15</sup>.

Na década de 1920, várias lideranças políticas e religiosas da região, a começar pelos chefes dos cantões\*, recorreram aos *karamoko* (especialistas islâmicos) e gradualmente se converteram ao Islã. O nome de Almamy

---

<sup>15</sup>Há muito tempo os antropólogos não têm certeza de como as práticas “tradicionais” podem ser transmitidas em tempos “modernos” difíceis. A maioria das monografias antropológicas pioneiras (desde Bronislaw Manilowski até Claude Lévi-Strauss) está impregnada do tema do “selvagem” que supostamente “desapareceria” sob a ameaça da modernidade. Na etnologia francesa, em particular, as sociedades africanas foram descritas por Marcel Griaule e seus seguidores como “culturas em extinção”, ameaçadas pelo colonialismo e pelas religiões importadas. Atualmente, os antropólogos perceberam que o passado não se evapora, mas persiste de formas múltiplas e complexas. Por exemplo, muitos exemplos podem ser citados sobre a coabitação criativa e sincrética entre o Islã e as práticas pré-islâmicas na África (Bledsoe; Robey, 1986; Bravmann, 1974; Mark, 1992).

\* Nota da tradutora: Cantão designava uma unidade administrativa tradicional reconhecida (ou criada) pela administração colonial – geralmente um território chefiado por uma autoridade local, chamada “chefe de cantão”. Esses chefes exerciam funções de mediação entre o poder colonial e as populações locais, arrecadavam impostos, organizavam trabalho e mantinham a ordem, ao mesmo tempo em que preservavam certa legitimidade tradicional.

Oumarou, um chefe de cantão, está intimamente ligado à introdução do Islã no país Bulongic. “Nascido no costume” e circuncidado no bosque sagrado de Mossolo Kombo, Oumarou converteu-se ao islamismo sob orientação de especialistas islâmicos e foi o primeiro a travar uma batalha contra as antigas práticas rituais, “limpando” os vilarejos da feitiçaria pela extração do “mal” fetichista. Todas as casas-grandes foram esvaziadas de seus medicamentos e a maioria dos santuários foi queimada. Oumarou mandou construir uma mesquita em Monchon e as primeiras escolas corânicas surgiram na região em sua época. De acordo com os Bulongic que o conheceram, Oumarou era uma personalidade carismática e seu fascínio contribuiu consideravelmente para a difusão do Islã.

O processo de islamização, que representa para a maioria dos anciãos *la fin de la coutume* (o fim do costume), atingiu seu clímax em 1955. Apesar das crescentes críticas às antigas práticas rituais nesse momento, uma última iniciação de rapazes foi realizada em 1954. Um ano mais tarde, um especialista islâmico, Asékou Bokaré, chegou ao país Bulongic, eliminando definitivamente as práticas de iniciação e a maioria dos outros rituais pré-islâmicos<sup>16</sup>. Os bosques sagrados de Mossolo Kombo e Sangaran foram cortados. Os anciãos que guardavam as máscaras, os altares e os remédios foram denunciados e seus objetos rituais foram queimados ou vendidos a comerciantes europeus. Nos anos seguintes, Sékou Touré, *Responsable Suprême de la Révolution* (Chefe Supremo da Revolução), apoiou abertamente uma política antifetichista e criou campanhas de desmistificação para que pudessem “transformar mentalidades tradicionais” (Rivière, 1971, p. 221). Essas campanhas não se concentraram especificamente na área Bulongic, mas, nessa época, a

---

<sup>16</sup>Para uma descrição abrangente e perspicaz da jihad de Asékou Bokaré entre os Baga sitem, ver Sarro (1999a).

atmosfera em toda a Guiné era altamente antifetichista. Sob o impulso de Sékou Touré, programas de rádio e peças de teatro foram usados para ridicularizar e desacreditar o chamado fetichismo.

O vandalismo religioso de Almamy Oumarou e Asékou Bokaré, seguido pela política de desmistificação defendida por Sékou Touré, contribuiu para a assimilação da cultura religiosa islâmica em Monchon. As dimensões performativas das práticas religiosas pré-islâmicas, como a iniciação à masculinidade e os sacrifícios em casas rituais, foram todas dispensadas, deixando de lado o que os anciãos Bulongic chamam nostalgicamente de “o tempo dos costumes”. Esses anciãos frequentemente comentavam comigo que o costume “teve de ser abandonado” porque os Bulongic “estavam cansados do costume”, que eles o consideravam um símbolo do atraso na Guiné pós-colonial, ou seja, “um regime no qual os jovens e as mulheres eram severamente oprimidos pelos anciãos do sexo masculino” (Sarro, 1999a, p. 138). A rejeição dos Bulongic à sua cultura pré-islâmica e sua subsequente adesão ao regime islâmico sob a influência das elites urbanas recém-educadas pode ser vista como uma forma de desafiar sua posição periférica entre as populações costeiras Susu e moldar sua identidade coletiva na formação da pós-colonialidade guineana.

O Islã está prosperando e é altamente perceptível no atual país Bulongic. As orações são rigorosamente repetidas cinco vezes ao dia. As práticas de circuncisão e sepultamento são controladas pelo imã do vilarejo e a *umra* (a peregrinação a Meca) tornou-se uma obrigação para os anciãos Bulongic. Como os antigos aldeões afirmam em público, “hoje todo mundo é muçulmano em Monchon”. Do seu ponto de vista, qualquer fidelidade ao passado religioso é, às vezes, altamente problemática. Algumas pessoas devotas afirmam ter vergonha do comportamento de seus ancestrais: “a maneira como nossos pais e avós viviam não é a mesma da nossa maneira. Eles não tinham

religião e começaram na escuridão e na ignorância. Estamos preocupados com isso. Você quer pensar que seus pais eram bons, mas eles não praticavam o Islã. Então, onde eles estão? No céu ou no inferno?”, perguntam. Esse discurso estereotipado, que retrata as práticas rituais como “atrasadas”, foi e continua sendo propagado por especialistas islâmicos na Guiné, em geral, e no país Bulongic, em particular. No entanto, como mostro a seguir, o discurso desses anciãos sobre o tempo dos costumes é ambivalente.

## Juventude e o tempo dos costumes

Os discursos Bulongic contemporâneos sobre os costumes e sua transmissão (ou possível transmissão) são divididos por gênero, geração e escolaridade. Eles diferem contextualmente quando se fala com anciãos, homens jovens ou elites urbanas Bulongic que vivem em Conacri. Os Bulongic nascidos depois de 1954 não sofreram a dor nem conheceram o privilégio da iniciação<sup>17</sup>. Eles nunca viram os impressionantes *headdresses* Mossolo Kombo e Sangaran ou as casas-grandes rituais. No entanto, os jovens Bulongic possuem uma quantidade impressionante de informações sobre a época dos costumes.

---

<sup>17</sup> O uso do termo “juventude” em um contexto transcultural é reconhecidamente problemático (Comaroff; Comaroff, 2000; d’Almeida-Topor, 1992). Em um texto pioneiro intitulado “*La jeunesse n’est qu’un mot*” (A juventude é apenas uma palavra), Pierre Bourdieu (1980) enfatiza o relativismo social dessa categoria. Na língua Bulongic, a palavra *klangbang*, que meus interlocutores traduziram para o francês como *jeune* (jovens), designa um estado de desenvolvimento, assim como no Ocidente. Seu alcance temporal entre os Bulongic, entretanto, é muito mais amplo, pois um homem de 35 anos de idade ainda pode ser um *klangbang*. Amadurecer após o *klangbang* não é fácil: antes de entrar na idade adulta, os filhos precisam esperar que seus pais deixem a idade adulta e entrem na velhice. O povo Bulongic também usa a palavra *jeunesse*, que está diretamente ligada ao regime de Sékou Touré. O termo se refere à “juventude” como uma entidade política e coletiva cujo papel era apoiar ideologicamente o Parti-Etat (Rivière, 1971).

Ao evocarem esse passado, os jovens Bulongic inicialmente descrevem um período idílico, pacífico e próspero. Nessa época, dizem eles, as pessoas nunca passavam fome, os arrozais produziam o suficiente e os peixes eram abundantes. Em contraste, descrevem o presente como um período arruinado e vulnerável, repleto de frustrações diante das mudanças políticas e econômicas. Nas últimas décadas, o país Bulongic passou, de fato, por rápidas mudanças ecológicas, econômicas, religiosas, linguísticas e políticas que transformaram a vida dos moradores. Entre outras coisas, suas plantações de arroz foram vendidas para uma empresa da Malásia — um ponto ao qual voltarei mais tarde. O que é particularmente impressionante em sua descrição do “tempo dos costumes” é a ênfase que os jovens Bulongic dão aos grandes poderes mágicos supostamente enraizados no passado. Ao realizarem os costumes, os Bulongic possuíam grandes poderes rituais que eram transmitidos aos meninos na obscuridade dos bosques sagrados. Os jovens de hoje ouviram falar sobre a dolorosa iniciação de meninos no bosque sagrado e sobre o consumo do vinho de palma, ritos poderosos, lugares secretos e proibições rituais. Repetidamente, os jovens me falaram sobre o perigo inerente àquela época, quando seus pais e avós, esses “Bulongic genuínos”, conseguiam estabelecer contato com entidades invisíveis potencialmente perigosas. Alphonse, um jovem de 17 anos, declarou:

Antigamente, nossos ancestrais tinham poderes mágicos extraordinários que lhes permitiam se transformar em animais, voar no ar, desaparecer de repente, saber tudo sobre tudo, ser não vulneráveis a tiros e detectar venenos. Antigamente, eles podiam cultivar de cinco a seis acres e dançavam o tempo todo. Naquela época, os antigos Bulongic eram muito poderosos. Eram homens genuínos.

Com esses grandes poderes — poderes “que podiam matar” —, os Bulongic eram capazes de se proteger contra seus inimigos vizinhos, Susu ou Fula. “Ninguém ousava insultar um Bulongic!”, disse Lamine, de 29 anos, com orgulho.

Esses jovens não duvidam que, apesar da virada em direção ao Islã, seus pais continuem sendo “pessoas consuetudinárias” (Boyer, 1990, p. 94-106), cujo status de iniciados “é um pré-requisito para um discurso verdadeiro” (1990, p. 98) — iniciados que, mesmo depois da islamização, ainda guardam os segredos potencialmente perigosos que aprenderam no bosque sagrado. Assim, o passado perigoso invade o presente vulnerável. “Tudo está lá, os anciãos se escondem, mas continuam fazendo os costumes secretamente”, diz a maioria dos jovens. Para estes, não importa que os bosques sagrados tenham sido cortados. Hoje, os anciãos vão a Meca, “esse lugar reservado apenas aos anciãos e onde eles veem todos os segredos” (Abdoulaye, 20 anos).

Mossolo Kombo, a máscara todo-poderosa dos iniciados masculinos, ainda é um poderoso marcador de identidade para os jovens, apesar do desaparecimento das performances rituais depois de 1954. Como ficou evidente em minhas conversas com os jovens, essa máscara é vista, acima de tudo, como a personificação de um espírito, uma agência imaterial que, embora invisível, ainda está muito presente no país Bulongic. Oumar, um jovem de 18 anos, disse: “Mossokolo Kombo ainda está lá com sua esposa e filhos. Ele vive nos manguezais. Quando o sol está quente e você anda sozinho pelo campo, pode vê-lo”. Da mesma forma, Lamine me disse que “no início da estação chuvosa, você pode ver Mossolo Kombo. Ele parece um velho, pergunta algo a você e de repente desaparece como o vento”. Durante meu último trabalho de campo, em 2001, um grupo de jovens teria visto Mossolo Kombo quando foi cortar madeira em um antigo bosque sa-

grado. Supostamente, o espírito apareceu diante deles para lhes dizer que a madeira não deveria ser cortada naquele lugar. Os jovens veem Mossolo Kombo sobretudo como uma entidade espiritual que é conhecida pelos seus mais velhos e que ainda desperta terror.

O conhecimento relacionado ao Mossolo Kombo, entretanto, está longe de ser estático. Ele é constantemente atualizado e inscrito em novos contextos de interpretação, como nos jogos de futebol (Sarro, 1999b)<sup>18</sup>. Moussa, de 19 anos, contou a mim a relação que ainda existe entre os antigos iniciados e Mossolo Kombo: “se o povo de Monchon joga futebol contra os Susu de Dibensi, os anciãos fazem uma oferenda a Mossolo Kombo para ajudar os Bulongic a vencer a partida. E Mossolo Kombo pode lhes dizer se ganharemos ou perderemos”. E, embora assustador, Mossolo Kombo continua sendo um protetor para as novas gerações e o próprio símbolo de sua identidade cultural: “Mossolo Kombo é para nós o Bulongic! Ele é um espírito Bulongic que fala a língua Bulongic genuína. Os Bulongic o conhecem há muito tempo. Ele é o pai de todos os Bulongic” (Marie, 18 anos).

Embora tenham nascido depois que seus pais pararam de realizar os rituais pré-islâmicos, os jovens Bulongic ainda assim carregam memórias vicárias desse passado.<sup>19</sup> Perigoso, assustador, dotado de poderosos segredos mágicos, o tempo dos costumes é altamente valorizado pelos jovens de hoje como uma época “genuinamente Bulongic” que

---

<sup>18</sup> Sarro enfatizou o papel crucial desempenhado pelos jogos de futebol na “reinvenção das tradições” entre os Baga sitem. Sarro (1999b) argumenta que os jogos regionais são cenários importantes nos quais os jovens, as elites urbanas e os mais velhos negociam a cultura Baga “tradicional”, criando conexões entre o passado religioso e as exigências do presente.

<sup>19</sup> A memória vicária forma-se quando as lembranças de outras pessoas se tornam reais para aqueles que ouvem sobre essas memórias, mas não vivenciaram os eventos aos quais elas se referem (Teski; Climo 1995).

somente os anciãos conhecem e cujo conhecimento secreto continuam a guardar zelosamente. Longe de carecer de memória, esses jovens parecem sobrecarregados com uma memória moldada pelo medo e pelo fascínio. É uma memória que representa o passado ideal e perigoso que seus pais personificam. Para citar Richard Price, *mutatis mutandis*, o tempo dos costumes, conforme percebido pelos jovens, é a “fonte” de sua identidade, contendo “a verdadeira raiz do que significa ser” (1983, p. 6) um membro da sociedade Bulongic atualmente.

### A epistemologia do segredo

É como se as proibições, os limiares e os limites tivessem sido eliminados de tal forma que a grande proliferação do discurso estivesse sendo, ao menos em parte, controlada.

Michel Foucault, 1971

Os jovens Bulongic têm conhecimento sobre o tempo dos costumes. Porém, a maior parte de seu conhecimento é orquestrada por antigos iniciados que vivenciaram o período pré-islâmico em primeira mão. De fato, na sociedade Bulongic atual, todas as informações sobre a época dos costumes são transmitidas por meio de uma configuração específica de relacionamentos pré-existentes, com base na distinção entre iniciados e não-iniciados<sup>20</sup>. Com memórias duradouras da época do Mossolo Kombo e Sangaran, os antigos iniciados se consideram os guardiões finais dos segredos que aprenderam no bosque sagrado. Na ausência de

---

<sup>20</sup> Observar e participar dessas interações me deu uma boa noção de quais atitudes e comportamentos são esperados em contextos assim saturados de segredo.

iniciação, afirmam eles, a transmissão intergeracional é agora impossível. Portanto, eles são os “últimos Bulongic”.

O antropólogo belga Pierre Smith (1984), tomando emprestada a ideia de Georg Simmel (1996) de que o segredo é basicamente um fenômeno interativo, descreveu com eficácia o processo de “simulação” implicado na iniciação. Smith enfatizou a dupla natureza do processo de iniciação. Ele funciona, por um lado, porque os iniciados atuam com máscaras e sons para criar a presença de entidades presumivelmente invisíveis e, por outro lado, porque os não-iniciados são obrigados a legitimar o mistério que envolve esse ritual. Os não iniciados devem ser mantidos longe das dissimulações do ritual para que possam acreditar que estão testemunhando aparições extraordinárias. Embora tenham parado de se apresentar com máscaras e sons para criar a presença de entidades invisíveis, os antigos iniciados perpetuam a epistemologia do segredo masculina ao preservar a existência de Mossolo Kombo e esse corpo de conhecimento secreto, potencialmente perigoso.

O conhecimento sobre o tempo dos costumes raramente é articulado no discurso público. Os mais velhos ainda são “logofóbicos” (para usar o termo de Foucault [1971]), pois possuem esse “conhecimento de usar o silêncio de forma autoprotetora” (Herzfeld, 2004, p. 83). Os jovens sabem que fazer perguntas costumava ser proibido — e ainda é. Eles também estão muito conscientes do perigo inerente à abordagem dos segredos de seus pais (Barth, 1975, p. 217-222)<sup>21</sup>. Abdoulaye, de 16 anos, me disse em tom de ansiedade: “os jovens gostariam de saber, mas têm medo. Até uma

---

<sup>21</sup> Conforme lembra Boyer, “em muitos casos, os candidatos evitam receber qualquer informação, por exemplo, nos rituais da irmandade Bambara como no Mali, nos quais a maioria dos neófitos tapa os ouvidos quando lhes são contados os “segredos” potencialmente prejudiciais da irmandade... O principal princípio é que o conhecimento ritual é perigoso, de modo que é mais seguro evitá-lo o máximo possível” (1990, p. 98).

mosca pode traí-lo se você falar. Certo dia, um jovem quis saber e os anciãos o mataram. É por isso que os jovens não ousam perguntar a seus pais”.

Embora enfatizem a necessidade de se livrar das práticas da década de 1950, os antigos iniciados descrevem o período pré-islâmico como uma era dourada, enfatizando a perda real do poder ritual provocada pelo fim desse período. Para eles, entretanto, falar sobre o tempo dos costumes está longe de ser um gesto retórico ou nostálgico. Percebi, ao contrário, que os discursos públicos sobre o período sempre têm uma função social, ou seja, difamar o comportamento dos jovens. Como um homem idoso comentou ao apontar para os seus filhos mais jovens: “os jovens não sabem nada. Eles são Susu hoje. Antigamente, tínhamos uma boa educação no bosque sagrado. Somos os últimos Bulongic”. Minha impressão é que seu discurso não apenas lamentava a degeneração das gerações mais jovens, mas também transmitia “significados metacomunicacionais” (Bellman, 1984) sutis — nesse caso, a importância dos segredos aprendidos no bosque sagrado. Em outra situação, um velho iniciado, irritado com seus filhos aparentemente “preguiçosos”, gritou para eles: “Não zombem de mim! Vocês não sabem quem eu sou! Eu sou Mossolo Kombo!” (ou seja, sou um iniciado de Mossolo Kombo).

De fato, os mais velhos ainda querem fazer com que os jovens acreditem que eles têm segredos, que esses segredos são preciosos e perigosos, e que os jovens não têm o direito de saber o que os mais velhos têm a legitimidade de saber. Para os anciãos, referir-se publicamente aos costumes é sempre uma forma de impressionar as gerações mais jovens “com o postulado de uma ordem mais avançada, superior de significado ou autoridade” (Houseman, 1993, p. 220) da qual os jovens estão excluídos. Sua postura e código linguístico obscuro criam a “aparência de ser conhecedor” (Borofsky, 1987, p. 107). De fato, por meio de seus

modos, sua linguagem corporal (expressões faciais etc.), tom de voz, atitude inescrutável, risos, linguagem secreta e silêncio significativo, que Andras Zempléni (1996) descreve como *sécration* (secreção), os anciãos Bulongic praticam o segredo: eles contribuem para manter a ideia de que possuem um conhecimento muito poderoso que não deve ser revelado.

É difícil conduzir entrevistas públicas com jovens sobre os costumes, mas elas revelam muito sobre interações emocionalmente carregadas e relacionadas ao segredo. As interações entre os mais velhos e os jovens são sempre marcadas pela distância e pela suspeita, mas também por um certo grau de correspondência. Como eu disse anteriormente, as atitudes dos jovens em relação ao tempo dos costumes parecem oscilar entre o medo e o fascínio. Toda vez que eu me sentava com jovens aldeões em um quintal, éramos interrompidos por homens idosos clamando para mim que “os jovens não sabem nada sobre isso. Costumes, isso somos nós!”. No contexto de entrevistas privadas, os jovens nunca contradisseram tal afirmação. Pelo contrário, eles me disseram: “sim, não sabemos de nada. Não experimentamos o bosque sagrado. Os mais velhos é que sabem!”. Assim como os jovens Samburu, que foram convencidos pelos anciãos de sua imaturidade e reconheceram que “é verdade tudo aquilo de que os anciãos nos acusam” (Spencer, 1962, p. 142), os jovens Bulongic enfatizam sua exclusão e sua ignorância desses campos de conhecimento reclusos.

Além disso, eles apontam sua própria responsabilidade na atual “transmissão impossível” dos segredos. Na maioria das vezes, os jovens se descrevem vergonhosamente como “egoístas”, “desrespeitosos” e “desagradáveis”. Todas essas falhas os tornam, a priori, “incapazes de herdar os costumes” de seus pais: “os mais velhos se recusam a transmitir os segredos dos costumes. Eles não confiam em nós e têm medo de que os revelemos. Mas isso é verdade. Os jovens geralmente são descuidados e incapazes de

guardar segredos. Eles dizem que não somos mais Bulongic. Somos pequenos Susu” (Abou, 25 anos). Não se pode deixar de notar que, entre os Bulongic, o conhecimento sobre os costumes ainda é manipulado pelos antigos iniciados. Em particular, a maioria de meus interlocutores mais velhos reconheceu sua mistificação deliberada pelos jovens. Como um deles salientou: “eu nunca diria na frente de uma mulher ou de um jovem que Mossolo Kombo era um objeto. Se você revelar isso, eles não terão mais medo de você”. Ao reproduzir instâncias de intimidação e mistificação, os iniciados antigos “mantêm os jovens sob seu controle” (Murphy, 1980, p. 204).

Entretanto, apesar das alegações dos antigos iniciados, os jovens são agentes ativos no processo de transmissão intergeracional. Embora os jovens Bulongic apareçam como receptores passivos que, quase totalmente à mercê da hegemonia do segredo dos velhos, aceitam cegamente a reprodução dessa mesma interação, eles exercem agência na internalização de uma epistemologia do segredo. Enquanto os pais enganam sistematicamente seus filhos, os jovens Bulongic também criaram a sua própria linguagem secreta. Conforme discutido acima, os jovens nunca ousam criticar seus pais diretamente, mas encontram maneiras de irritá-los e de internalizar a práxis do segredo. Durante minha última estada em Monchon, ouvi falar de um “novo” idioma inventado há 15 anos pelos jovens de Kiyaye (uma área de Monchon). Ele se espalhou rapidamente por todo o vilarejo, a ponto de, hoje em dia, ser falado por quase todos os jovens. Eles o chamam de “Culongic invertido”, porque as sílabas são invertidas, não muito diferente do *verlan* francês<sup>22</sup>. É uma “língua muito difícil de falar”, dizem eles, uma linguagem genuinamente secreta que exclui aqueles que

---

<sup>22</sup> *Verlan* é uma inversão da expressão francesa *à l'envers* (lit. invertido). A palavra designa a inversão da língua francesa criada pelos jovens dos *banlieues* (subúrbios) franceses para desafiar sua exclusão social. No Culongic invertido, *nèndu* (bom dia) se torna *dunè*. *Niang komun obong* (eu quero ir ao vilarejo) se torna *iobo ongio unmun ongboo*.

não a entendem. Um jovem Bulongic apontou com orgulho para mim as propriedades dissimuladoras de sua gíria: “nós somos os jovens, nossos pais não conseguem entendê-la. Se você quiser fumar um cigarro ou beber uma cerveja, use o Culongic invertido” (Mamadouba, 21 anos).

Quando conversei com os homens mais velhos sobre essa linguagem, eles geralmente a descreviam como uma prima pobre de sua própria linguagem secreta, aprendida na iniciação. Como se tivessem sido despojados de seu legado de segredo, eles pareciam bastante irritados com o que chamavam de “um sinal de jovens se gabando”. Sugiro que, ao observar seus pais praticando o segredo, os jovens aprendem o que significa o ato do segredo, mesmo que não conheçam o verdadeiro conteúdo dos segredos de seus pais. Ao retornarem o segredo para seus pais, imitando-os, eles internalizaram a epistemologia do segredo. Isso lança uma luz significativa sobre o aspecto do processo pelo qual as memórias são transmitidas às gerações mais jovens e como os tão chamados receptores são, de fato, agentes ativos no processo de transmissão. No entanto, várias dívidas são contraídas na construção das memórias dos jovens. As mulheres também têm grande influência sobre a maneira como os jovens percebem o tempo dos costumes, e agora passo a considerar o que isso implica.

## Feminização do tempo dos costumes

Até agora, concentrei-me na maneira como os antigos iniciados orquestram o conhecimento relacionado aos costumes, inscrito em um tipo específico de interação social que produz certa epistemologia do segredo. Minhas entrevistas com jovens e observações de cultos femininos públicos, entretanto, também deixam claro que a maneira como os jovens Bulongic percebem o tempo dos costumes é fortemente influencia-

da por essas práticas rituais contemporâneas. Por exemplo, Alsény, um garoto de 19 anos, me disse: “Mossolo Kombo é o espírito das mulheres. As mulheres fazem oferendas a ele no bosque sagrado”. Da mesma forma, Mariama, uma jovem de 20 anos, comentou que “Mossolo Kombo é um espírito. Ninguém pode vê-lo, somente as mulheres possuídas podem vê-lo”, e Abdoulaye, um garoto de 17 anos, observou que “Mossolo Kombo é um espírito Bulongic que se apodera das mulheres que dançam. Ninguém pode vê-lo, exceto as mulheres verdadeiras. Quando Mossolo se apodera de você, você dança, pula, grita freneticamente. Quando você dança, pode ver muitas coisas. Você não está mais consciente”. Fodé, um garoto de 16 anos, fez uma inferência surpreendente ao definir o costume como uma reunião anual de “mulheres que organizam uma grande dança em uma pequena floresta e fazem sacrifícios”. Essa observação pode parecer estranha, considerando que Mossolo Kombo é a agência espiritual todo-poderosa dos homens iniciados.

Na sociedade Bulongic, o papel da mulher como transmissora de conhecimento sobre costumes é muito pouco reconhecido. Cotidianamente, e em tom de desprezo, os homens mais velhos fazem declarações enfáticas como: “as mulheres são como crianças, não sabem nada, então como poderiam transmitir coisas importantes? O que as mulheres poderiam lhe dizer sobre os costumes? Costumes, fomos nós, homens!”. Essa imagem das mulheres, mantidas longe dos segredos dos homens, excluídas dos bosques sagrados e dos espaços e contextos rituais, subordinadas às práticas rituais masculinas, é um estereótipo bem conhecido, encontrado em toda a antropologia africanista (La Fontaine, 1985).

Embora ofuscado, o papel das mulheres nos costumes Bulongic antes de 1955 era, no entanto, fundamental. Na configuração pré-islâmica, sua “cumplicidade” ao serem mantidas afastadas dos segredos masculinos

legitimava a simulação ritual e fundamentava a sua continuidade (Smith, 1984). Quando as mulheres Bulongic corriam para dentro de suas casas e demonstravam medo ou falta de compreensão diante de Mossolo Kombo e Sangaran, elas estavam contribuindo para a preservação do segredo dominado pelos homens. Hoje em dia, as mulheres idosas ainda fofocam e narram frequentemente os poderes perigosos e assustadores do tempo dos costumes. Ao falar dessa forma, como faziam há 50 anos, essas mulheres temerosas contribuem para a persistência do segredo masculino e inculcam em seus filhos um senso de costume. Sua capacidade em transmitir costumes, entretanto, não se limita aos limites do lar. Durante meu trabalho de campo, fiquei impressionado com o dinamismo ritual das mulheres Bulongic na ausência das performances masculinas dos costumes. Antes de 1955, as mulheres tinham suas próprias práticas rituais e uma organização secreta chamada “kèkè”. Elas estavam particularmente preocupadas com os cultos de fertilidade, como estão até hoje.

Depois que a iniciação masculina para fase adulta foi oficialmente interrompida em 1954, muitas atividades rituais foram, de fato, continuadas entre as mulheres. Atualmente, a maioria das práticas anteriores ao islã é realizada por mulheres por meio do kèkè. Alguns espaços, práticas e técnicas anteriormente reservados apenas aos homens foram reapropriados e reinterpretados pelas mulheres. Chamo esse processo de “feminização” dos costumes<sup>23</sup>. Atualmente, no vilarejo de Monchon, por exemplo, as *femmes de kèkè* (mulheres do kèkè) usam um local anteriormente masculino para seus rituais — o mesmo espaço do qual as mulheres foram excluídas há 50 anos. Dentro de seu *kulokokubui*, elas conservam tambores,

---

<sup>23</sup>Escrevi mais detalhadamente sobre esse processo de feminização em outro lugar (ver Berliner, 2005b).

santuários, remédios — essa bricolagem característica das práticas rituais anteriores a 1954. Na casa-grande, as mulheres invocam suas agências espirituais, fazem sacrifícios e oferendas e praticam adivinhação — rituais que os homens abandonaram com a islamização. Em casos de doença, vingança mágica ou problemas de fertilidade, uma mulher disse, “você pode visitá-las na casa-grande e as mulheres lhes providenciarão remédios”. Logo atrás da casa-grande, as mulheres de Monchon têm um pequeno bosque sagrado e seu discurso parece desafiar os antigos iniciados: “hoje em dia, os homens não estão mais interessados nos costumes. Portanto, as mulheres se encarregarão dos costumes. Agora o costume somos nós!”.

Todos os anos, cada associação kèkè organiza um sacrifício coletivo, conhecido como “otonion”, no início da estação chuvosa, para incentivar a fertilidade dos campos. Esse ritual é dedicado à entidade espiritual com a qual as mulheres interagem e tem o objetivo de pedir chuva adequada, colheita abundante e boa sorte para todo o vilarejo. Durante o sacrifício, que dura 24 horas, as mulheres dançam e cantam. Elas matam galinhas e ovelhas para seu espírito. A característica mais marcante desses sacrifícios de um dia inteiro é o culto de possessão. Durante a dança, algumas mulheres especialistas em rituais são tomadas por seu espírito, *mama*. A entidade as possui e fala por suas bocas. Esses cultos de possessão estão ligados à feitiçaria e algumas das mulheres que são possuídas têm, de fato, “a visão”. Quando estão possuídas, essas mulheres podem prever o futuro ou localizar o “mal” em alguém. Como disseram meus interlocutores, se alguém estiver “amarrado” por feitiçarias, o que significa que a pessoa não tem controle sobre si mesma, mas é controlada por uma feitiçeira, então uma mulher possuída pode saber disso. As mulheres do kèkè podem ajudar a pessoa, “desamarrando-a”. Durante o *otonion*, que dura o dia inteiro, o trabalho ritual das mulheres consiste em examinar todos os bairros dos

vilarejos Bulongic. “Nós verificamos o vilarejo. Se houver infortúnio em algum lugar, se alguém for amarrado por feiticeiras, nós podemos encontrá-lo, bairro por bairro, casa por casa”, disse uma especialista<sup>24</sup>.

No campo dos estudos africanos, vários autores observaram a contribuição das mulheres para a persistência de formas religiosas mais antigas na modernidade, especialmente por meio de cultos baseados em possessão (Berhend; Luig, 1999; Masquelier, 2001). Por meio do kèkè, as mulheres transmitem um conjunto de práticas rituais, conhecimentos, canções, danças e ritmos a outras mulheres e, como elas são as “últimas Bulongic” a realizarem esses rituais pré-islâmicos públicos, a transmissão afeta toda a sociedade Bulongic. Como os homens abandonaram suas performances rituais pré-islâmicas, as performances kèkè têm uma visibilidade social particularmente alta no vilarejo atualmente. Muitas crianças, em particular, assistem às cerimônias das mulheres. Enquanto essas mulheres executam as antigas canções, danças e rituais Bulongic, os jovens na plateia ouvem e observam, adquirindo dessa forma uma grande quantidade de informações valiosas sobre o passado (Borofsky, 1987). A “observação silenciosa” (Bourdieu 1977, p. 89) desses rituais constitui, para eles, uma pedagogia implícita que lhes permite internalizar, de forma insensível e inconsciente, um senso do que são os costumes. Ao conversar com os jovens, descobri que eles parecem ter se reapropriado de muitos aspectos dos antigos costumes por meio das lentes dessas práticas contemporâneas. Para eles, as práticas realizadas pelos kèkè, como os cultos de possessão, são a única representação pública atual do tempo dos costumes. E, ao contrário de seus pais, que se opõem fortemente às práticas rituais femininas, os jovens Bulongic veem os rituais de suas mães como benéficos

---

<sup>24</sup> Técnicas de antifeitiçaria semelhantes foram descritas em toda a literatura antropológica relacionada aos povos do Atlântico Ocidental (Linares, 1992; Teixeira, 2001).

para o vilarejo. “Os jovens”, observou Mbady, de 22 anos, “concordam com a dança das mulheres idosas. As feiticeiras são capazes de levar alguém. As mulheres idosas podem lutar contra as feiticeiras e libertar você. Elas salvam as pessoas”. Como filhos das mulheres mais velhas, eles não se posicionam como rivais, mas como beneficiários das suas práticas.

## Uma memória com futuro

Os jovens Bulongic estão sedentos pela transmissão dos costumes. Sugerir que os homens mais velhos, transmitindo aos jovens um senso de nostalgia, fazem o possível para matar essa sede. Os Bulongic são, de fato, um exemplo fascinante de “nostalgia estrutural” em formação. Os mais velhos passam para as gerações mais jovens a “imagem estática de um passado intocado e irrecuperável” (Herzfeld, 1997, p. 109), e os jovens se reapropriam dessa imagem e reproduzem “o mesmo anseio” (1997, p. 111). No entanto, o desejo de saber dos jovens é mais do que isso. Atualmente, os jovens Bulongic gostariam de ter acesso aos segredos que tornaram seus pais e avós “as pessoas mais poderosas do mundo”. Disse-ram-me que os jovens de Monchon se reuniram recentemente para implorar aos anciãos que transmitissem “os segredos de Mossolo Kombo”, mas eles se recusaram firmemente a transmiti-los.

Os jovens Bulongic dizem que têm plena consciência da perda contínua e irreversível do conhecimento e enfatizam a ausência da escrita como a principal causa da atual crise de transmissão. Eles carregam esse mesmo sentimento de perda, que “combina um lamento pelo que foi perdido com uma esperança de continuidade com o passado” (Harris, 1995, p. 108), e compartilham esse sentimento com as elites Bulongic que vivem em Conacri. Mas tanto as elites urbanas quanto os jovens dos vilarejos

insistem (por motivos diferentes) que a transmissão dessas *choses passées* (coisas do passado) constituiria um benefício significativo para o futuro do povo Bulongic. Depois de serem expostos às ideias ocidentais relacionadas à objetificação e à preservação da cultura, os *ressortissants* (elites urbanas) tornaram-se intensamente preocupados com a preservação do passado Bulongic<sup>25</sup>. Eles enfatizam a necessidade de escrever a história e os costumes Bulongic, gravar fitas de áudio de músicas tradicionais, tirar fotos e fazer vídeos de certas cerimônias e, às vezes, também incentivam, por meios financeiros, a folclorização de certas performances costumeiras. Dessa forma, eles se envolvem em um novo processo de transmissão e contribuem para a promoção de conceitos específicos de memória na África pós-colonial.

Ainda assim, enquanto as elites urbanas veem a cultura Bulongic como uma “cultura em extinção” que deve ser resgatada em nome de uma política universal de preservação cultural, os jovens dos vilarejos têm preocupações muito mais práticas, incorporadas aos problemas do vilarejo. Certamente, as crescentes referências dos jovens ao tempo dos costumes podem ser vistas como uma resposta às rápidas mudanças econômicas e sociais que afetaram drasticamente a região Bulongic. Desde o início do século XX, as terras ao redor de Monchon atraíram colonizadores franceses, que viram nelas um potencial *grenier à riz* (celeiro de arroz) para a África Ocidental (Ruë, 1998). Depois que a Guiné se tor-

---

<sup>25</sup>*Ressortissants* é o nome dado pelos moradores aos indivíduos que deixaram o vilarejo e se estabeleceram na cidade. Peter Geschiere (1997) demonstrou como a interação com essas elites urbanas é importante para a vida do vilarejo. Com relação à objetificação cultural, William Rea (1998) e Sarro (1999a, 1999b) destacam o papel dessas elites na política de conservação cultural, principalmente na transcrição das histórias dos vilarejos e nos processos de folclorização das práticas religiosas. Eu poderia traçar um paralelo em meu próprio trabalho de campo, mas isso mereceria um estudo separado.

nou independente, Sékou Touré nacionalizou as terras Bulongic e lançou grandes obras hidráulicas para aumentar a produtividade do solo. Em 1997, alegando que os métodos tradicionais de cultivo não eram suficientemente lucrativos, o presidente guineano Lansana Conté decidiu vender as terras para uma empresa agrícola estrangeira. A Société Bernas de Guinée (SOBERGUI) é uma empresa malaia com filial em Yogoyah (a cinco quilômetros de Monchon) e que emprega uma dúzia de malaios expatriados. Atualmente, a empresa cultiva arroz em 900 hectares (aproximadamente 2.225 acres) de terra (dos 2.100 hectares vendidos pelo governo guineano), usando fertilizantes e tratores (Guégan, 1999).

A introdução da SOBERGUI afetou seriamente a população de Monchon. Embora os Bulongic, conhecidos como “povo do arroz” junto a outros subgrupos Baga, sejam famosos por suas técnicas sofisticadas de cultivo de arroz nos manguezais, a maioria dos habitantes de Monchon não cultiva mais em suas próprias terras e agora está desempregada. Em vez disso, precisam comprar o arroz produzido em seus campos na loja da SOBERGUI. Os conflitos de terra, sejam eles entre linhagens, entre os mais velhos e seus filhos, ou entre os Bulongic e os Susu recém-chegados, são considerados frequentes. E a própria identidade Bulongic tem sido profundamente desafiada. Como disse um de meus interlocutores, “nunca pensei que teríamos que comprar o nosso arroz. Antes, os Susu e os Fula vinham comprar nosso arroz. Agora, temos que pagar pelo arroz na SOBERGUI. O que significa ser um Bulongic se não produzimos mais arroz?”.

Essa situação terrível teve um impacto considerável na maneira como o povo Bulongic percebe e valoriza o passado religioso de seus ancestrais. Ao falar sobre a época dos costumes com os jovens, descobri que eles criaram para si mesmos um novo sentido desse passado, diferente daquele de seus pais. Para os jovens, eventos como a chegada da SOBER-

GUI nunca poderiam ter acontecido durante o tempo dos costumes: “a vida era melhor quando nossos pais praticavam os costumes. Naquela época, coisas como a SOBERGUI não podiam acontecer. Os malaios não querem trabalhar conosco. No tempo de Mossolo Kombo, nossos pais podiam impedi-los e fazê-los ir embora. Nos tempos antigos, podíamos danificar as máquinas”, declarou Sékou, de 23 anos. De fato, os jovens veem os segredos de seus pais como potencialmente úteis para recuperar seus campos e também para enfrentar os novos desafios da modernidade guineana. Como acredita Oumar (17 anos), “a perda não é boa para nós, os jovens. Se tivéssemos os segredos, poderíamos evitar que coisas ruins acontecessem no vilarejo. No tempo dos costumes, outros grupos étnicos não ousavam nos insultar. Se houvesse algo ruim em Monchon, os anciãos poderiam tornar a aldeia invisível e evitar o mal. Mas os jovens não podem fazer isso. Está perdido”.

Enquanto os mais velhos se apegam à nostalgia e, ao mesmo tempo, insistem com amargura em um distanciamento necessário do tempo dos costumes, os jovens do vilarejo manifestam uma verdadeira paixão por esse passado, oscilando entre o medo e o fascínio. Basta dizer como minha presença enquanto etnógrafo foi interpretada nesse contexto pelos jovens do vilarejo. Para eles, eu era alguém de fora, alguém que “ousou se aproximar dos mais velhos” e que poderia “tornar os segredos acessíveis às gerações mais jovens”, escrevendo-os<sup>26</sup>. Assim, enquanto os mais velhos vivenciam a transmissão como uma perda nostálgica de seu poder, a memória dos jovens está relacionada a um futuro incerto. A memória deles é uma “memória de esperança”

---

<sup>26</sup>Da mesma forma, as mulheres idosas do kèkè pareciam muito preocupadas com a transmissão da religião pré-islâmica para as gerações Bulongic mais jovens, e elas enfatizaram o papel que eu poderia desempenhar nesse novo processo de transmissão.

(Jewsiewicki; Letourneau, 1998, p. 416, tradução do autor para o inglês) em um mundo de incertezas. E é essa mesma incerteza que torna os segredos preciosos o suficiente para serem ressuscitados.

## Discussão

A “conclusion” to a study of process is a contradiction in terms<sup>27</sup>.

Jean Briggs, 1998

Neste artigo, propus abordar de maneira aprofundada questões sobre memória e juventude no discurso antropológico. Ao discutir esses temas, pode ser útil distinguir dois níveis de análise: uma que pode ser chamada de “teoria reflexiva da transmissão” (a maneira como as pessoas percebem e verbalizam o processo de transmissão em si) e os “processos sociais de transmissão”, por meio dos quais o conhecimento, as emoções e as práticas religiosas são de fato transmitidos<sup>28</sup>.

Antes de tudo, o exemplo Bulongic abre uma questão fascinante para os antropólogos: o que a “transmissão” e a “perda” são para as próprias pessoas, ou seja, a teoria reflexiva das pessoas sobre a transmis-

---

<sup>27</sup>“Uma ‘conclusão’ para um estudo de processos é uma contradição em termos”.

<sup>28</sup>Tomo emprestada essa distinção analítica de Philip Mayer, que, ao falar sobre socialização, faz uma separação entre “práticas de socialização” e “processos de socialização” (1970, p. xvi). De acordo com Mayer, as práticas de socialização constituem um conjunto de práticas e discursos explícitos de/sobre aprendizado e transmissão que são reconhecidos como “aprendizado e transmissão” pelas próprias pessoas. Elas são um corpo de “prática e teoria socializadoras conscientes e deliberadas” (1970, p. xvii). Os processos de socialização são, por outro lado, “todas as experiências sociais que, supõe-se, ‘realmente’ fazem com que as pessoas avancem em suas habilidades ou atitudes ao representarem papéis sociais, e os mecanismos pelos quais esses efeitos de socialização são ‘realmente’ produzidos” (Mayer, 1970, p. xvii). Esses são modelos de observadores sobre o que de fato é a socialização.

são. As evidências sugerem que a memória como transmissão cultural se tornou uma questão politizada em toda a África, pois o conceito é usado principalmente por políticos africanos e elites locais. Atualmente, como afirmei acima, muitas elites urbanas adotam o tropo da “cultura em extinção”. Alguns antropólogos também o fazem, como Richard Werbner, que afirma que “na África pós-colonial, a memória como prática pública está cada vez mais em crise” (1998, p. 1). Há dez anos, a UNESCO lançou um programa global chamado “Memória do Mundo”, com o objetivo de preservar e promover o patrimônio documental<sup>29</sup>. Esse programa, que pretende salvaguardar o precioso passado africano antes que ele desapareça para sempre, está repleto de imagens da imaginação afro-pessimista. Em muitas sociedades, entretanto, o projeto naturalista da UNESCO de coletar e preservar essas “memórias do mundo” não corresponde à maneira como a transmissão e a perda são percebidas pelas próprias pessoas. Muitos anciãos Bulongic, de fato, percebem uma “crise na transmissão”, pois as práticas de iniciação foram abandonadas e substituídas pelo Islã. Mas a chegada do Islã é sempre avaliada positivamente por eles. Ao mesmo tempo, isso não significa, de forma alguma, que anciãos estejam dispostos a transmitir os costumes. Como eu disse anteriormente, a transmissão de conhecimento relacionado ao tempo dos costumes é considerada uma perda de seu poder, e a preservação do conhecimento por qualquer não iniciado é vista como uma ameaça real à natureza intrinsecamente secreta do costume. Sarro observa que:

---

<sup>29</sup> Ver UNESCO, 1997. Em suma, “o Programa Memória do Mundo [foi lançado] para nos resguardar contra a amnésia coletiva... porque, todos os dias, partes insubstituíveis dessa memória desaparecem para sempre” (UNESCO, 1997).

De fato, as máscaras e o conhecimento relacionado a elas pertencem aos anciãos das aldeias, que foram iniciados nos tempos pré-independência e que não permitem que os jovens brinquem com elas, pois não são coisas para se brincar. Eles não veem a importância ideológica que alguns jovens e a maioria dos Baga de Conacri (que, aos olhos dos mais velhos, também são jovens) dão à exibição pública da cultura Baga. (1999a, p. 185)<sup>30</sup>.

Por outro lado, ao contrário dos idosos que “abandonaram os costumes”, os jovens parecem muito preocupados com a transmissão da religião pré-islâmica. No entanto, eles não percebem uma “crise na transmissão”, tal como descrita pelas lentes das ideias ocidentais sobre objetificação e preservação cultural. Em vez disso, seu desejo por preservar o patrimônio religioso pré-islâmico está relacionado à construção de sua identidade coletiva na formação da pós colonialidade guineana, mas que é, antes de tudo, limitado pela epistemologia do segredo de seus pais.

O exemplo Bulongic convida os estudiosos a levarem em conta a maneira como as pessoas percebem e verbalizam o próprio processo de transmissão. Entretanto, ele também destaca a discrepância que pode existir entre o que as próprias pessoas percebem e os modelos interpretativos elaborados pelos antropólogos. Os antropólogos criam modelos do que eles acham que “de fato” acontece. Eles tentam identificar aqueles processos sociais de transmissão por meio dos quais o conhecimento, as emoções e

---

<sup>30</sup>Uma tensão semelhante é encontrada em outros ambientes tradicionais (Ginsburg, 2002). Nessas sociedades em que o segredo ainda é generalizado, a preservação dos costumes muitas vezes constitui um desafio. Entre os Bulongic, é fascinante analisar os atritos sociais entre as elites e os iniciados mais velhos, para quem a preservação pela mídia visual é percebida como uma ameaça real ao próprio segredo dos costumes. Como preservar os costumes sem divulgá-los e torná-los públicos?

as práticas são transmitidas. Como Bourdieu (1977) captou brilhantemente na sociedade Kabyle, nem toda transmissão é informada por prescrições expressas e explícitas. Em vez disso, toda sociedade é constituída por meio de processos sutis de transmissão “que não precisam ser ditos”. Essas interjeições linguísticas (ou silêncios), essas expressões emocionais, esses gestos, tons e ações aparentemente insignificantes nas interações diárias agem sobre os indivíduos e contribuem, muitas vezes implicitamente, para incutir “toda uma cosmologia, uma ética, uma metafísica, uma filosofia política” (Bourdieu, 1977, p. 94). Seguindo essa linha de pensamento, sugeri que o estereótipo mantido pelos afro pessimistas e pelos anciãos Bulongic, segundo o qual os jovens africanos não têm memória, deveria ser revisto. Ao carregarem memórias vicárias do passado religioso de sua aldeia, os jovens Bulongic provam que essa imagem duradoura está equivocada. Ao contrário do que dizem os anciãos — que a transmissão é impossível — a transmissão intergeracional de informações sobre o tempo dos costumes ocorre apesar da ausência de objetos visíveis e rituais antigos.

Dizer que a transmissão ocorre, entretanto, não é suficiente. Tampouco são suficientes as recentes abordagens cognitivas que oferecem um novo olhar sobre as questões de transmissão cultural, pois ignoram obstinadamente a dimensão social em jogo nesse processo. De fato, para compreender como as memórias religiosas são transmitidas, é preciso levar em conta seriamente “como elas estão integradas ao tecido da vida cotidiana” (Tschuggnall; Welzer 2002, p. 130). Em particular, neste artigo, argumentei que, para entender como os jovens assimilam e perpetuam seu patrimônio religioso, é preciso examinar os processos sutis de trans-

missão intergeracional por meio dos quais suas memórias são dinamicamente moldadas. Em outras palavras, como esse patrimônio religioso é “apresentado” pelos membros da geração mais velha, depois absorvido e recriado pelos membros das gerações mais jovens?

Ao analisá-los em uma perspectiva diacrônica, tentei delinear os múltiplos processos que contribuem para a construção das memórias dos jovens, identificando dois modos diferentes de transmissão. A maior parte do conhecimento sobre o tempo dos costumes é orquestrada por antigos iniciados que vivenciaram esse período pré-islâmico e posteriormente o transmitiram por meio de interações emocionalmente carregadas e saturadas de segredo. Mas homens e mulheres não contribuem da mesma forma para a construção das memórias dos jovens. Enquanto os antigos iniciados deliberadamente transmitem um conhecimento rarefeito sobre o passado e, ao mesmo tempo, uma epistemologia de silêncio e segredo, as mulheres, por meio de suas performances rituais públicas, produzem um imaginário ritual visível e acessível, composto de som, dança e performance. No decorrer de suas performances, as mulheres fornecem informações aos jovens. As poderosas imagens desses rituais contribuem para processos de transmissão duradouros. Como os jovens Bulongic se lembram? A resposta, argumentei, está nas interações intergeracionais específicas e sutis. Por meio da observação silenciosa e da participação diária em relações intergeracionais, os jovens Bulongic internalizam um sentido do tempo dos costumes. Como atores eficazes, por sua vez, eles recriam essas memórias religiosas pré-islâmicas, negociando-as perpetuamente por conta própria na pós-colonialidade guineana.

## Agradecimentos

Uma versão resumida deste artigo foi apresentada no 46º Congresso da Associação de Estudos Africanos, realizado em Boston, Massachusetts, em 2003. Este artigo foi escrito na Universidade de Harvard enquanto eu recebia uma bolsa de pós-doutorado da Belgian American Educational Foundation. O trabalho de campo na área Bulongic foi realizado entre janeiro de 1998 e maio de 2001, graças a uma bolsa de pesquisa do Fundo Nacional Belga para Pesquisa Científica (FNRS) e ao subsídio do Musée Barbier-Mueller (Genebra). Devo agradecer aos muitos Bulongic de Monchon (onde realizei a maioria das minhas entrevistas), Mambacho, Mintani, Kifinda, Conakri e Kamsar, que compartilharam suas vidas comigo. O artigo também se beneficiou muito dos comentários perspicazes de Michael Herzfeld, David Parkin, Peter Geschiere, Christina Toren, Philippe Jaspers, Michael Houseman, Pierre Petit, Randy Matory e Filip De Boeck. Gostaria de agradecer especialmente a Ramon Sarro, por seu exemplo intelectual e pelas muitas conversas que possibilitaram o surgimento de várias ideias apresentadas aqui. Também gostaria de agradecer imensamente a Roxana Popescu e Olaiya Land por seus comentários editoriais gentis. Por fim, gostaria de agradecer a Virginia Dominguez e aos leitores anônimos por seus comentários entusiasmados e sensíveis sobre meu manuscrito. Todos estão isentos de qualquer associação com as opiniões aqui expressas.

## Referências

APPADURAI, Arjun. The past as a scarce resource. *Man*, v. 16, n. 2, p. 201-219, 1981.

ARGENTI, Nic. Air youth: performance, violence and the state in Cameroon. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 4, p. 753-782, 1998.

BARTH, Fredrik. **Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea**. Oslo: Universiteitforlaget, 1975.

BELLMAN, Beryl. **The language of secrecy: symbols and metaphors in Poro ritual**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1984.

BERHEND, Heike; LUIG, Ute (Orgs.). **Spirit possession: modernity and power in Africa**. Oxford: James Currey, 1999.

BERLINER, David. “**Nous sommes les derniers Bulongic**”: sur une impossible transmission dans une société d’Afrique de l’Ouest. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Cultural) – Centre d’Anthropologie Culturelle, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 2002.

BERLINER, David. La féminisation de la coutume. Femmes possédées et transmission religieuse en pays Bulongic (Guinée-Conakry). **Cahiers d’Études Africaines**, n. 177, v. 1, p. 15-38, 2005b.

BERLINER, David. The abuses of memory: reflections on the memory boom in anthropology. **Anthropological Quarterly**, v. 78, n. 1, p. 183-197, 2005a.

BLEDSON, Caroline; ROBEY, Kenneth. Arabic literacy and secrecy among the Mende of Sierra Leone. **Man**, v. 21, n. 2, p. 202-226, 1986.

BLOCH, Maurice E. F. **How we think they think: anthropological approaches to cognition, memory, and literacy**. Boulder, CO: Westview Press, 1998.

BOROFSKY, Robert. **Making history: Pukapukan and anthropological construction of knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BOURDIEU, Pierre. La jeunesse n’est qu’un mot. *In: Questions de sociologie*. Paris: Editions de Minuit, 1980. p. 143-154.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a theory of practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOYER, Pascal. **Religion explained: the evolutionary origins of religious thought.** New York: Basic Books, 2001.

BOYER, Pascal. **The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion.** Berkeley: University of California Press, 1994.

BOYER, Pascal. **Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BRAVMANN, René. **Islam and tribal art in West Africa.** Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

BRIGGS, Jean. **Inuit morality play: the emotional education of a three-year-old.** New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

BUCHOLTZ, Mary. Youth and cultural practice. **Annual Review of Anthropology**, v. 31, p. 525-552, 2002.

CAMARA, Oumar. **Monographie géographique du village de Monchon, Préfecture de Boffa.** Manuscrito não publicado. Faculté des Sciences de la Nature, Institut Polytechnique Gamal Abdel Nasser de Conakry, Guinée, 1984.

CANDAU, Joel. **Mémoire et identité.** Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

CASEY, Edward. **Remembering: a phenomenological study.** Bloomington: Indiana University Press, 2000.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre; TRIAUD, Jean-Louis (Orgs.). **Histoire d'Afrique: les enjeux de mémoire.** Paris: Editions Karthala, 1999.

CLIMO, Jacob; CATTELL, Maria. **Social memory and history: anthropological perspectives.** Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002.

COHN, Bernard. The pasts of an Indian village. *In*: HUGUES, Diane; TRAUTMANN, Thomas (Orgs.). **Time: histories and ethnologies**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995. p. 21-30.

COLE, Jennifer. **Forget colonialism?** Sacrifices and the art of memory. Berkeley: University of California Press, 2001.

COLE, Jennifer. Fresh contact in Tamatave, Madagascar: sex, money, and intergenerational transformation. **American Ethnologist**, v. 31, n. 4, p. 573-588, 2004.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. Réflexions sur la jeunesse: du passé à la postcolonie. **Politique Africaine**, n. 80, p. 90-110, 2000.

CONNERTON, Paul. **How societies remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CORMIER-SALEM, Marie-Christine (Org.). **Rivières du sud. Sociétés et mangroves ouest-africaines**. 2 v. Paris: Editions de l'IRD, 1999.

CROOK, Nigel (Org.). **The transmission of knowledge in South Asia: essays on education, religion, history, and politics**. Delhi: Oxford University Press, 1996.

D'ALMEIDA-TOPOR, Hélène (Org.). **Les jeunes en Afrique**. Paris: L'Harmattan, 1992.

D'AZÉVÉDO, Warren. Some historical problems in the delineation of a Central West Atlantic Region. **Annals of the New York Academy of Sciences**, v. 96, n. 2, p. 512-538, 1962.

DE BOECK, Filip. Beyond the grave: history, memory and death in postcolonial Congo/Zaire. *In*: WERBNER, Richard (Org.). **Memory and the postcolony**. London: Zed Books, 1998. p. 21-57.

DE BOECK, Filip; HONWANA, Alcinda. Faire et défaire la société: enfants, jeunes et politique en Afrique. **Politique Africaine**, n. 80, p. 5-11, 2000.

DOSSE, François. La méthode historique et les traces mémorielles. *In*: MORIN, Edgar (Org.). **Le défi du XXI<sup>e</sup> siècle**: relier les connaissances. Paris: Editions du Seuil, 1999. p. 317-326.

DURHAM, Deborah. Disappearing youth: youth as a social shifter in Botswana. **American Ethnologist**, v. 31, n. 4, p. 589-605, 2004.

DURHAM, Deborah. Youth and the social imagination in Africa. **Anthropological Quarterly**, v. 73, n. 3, p. 113-120, 2000.

ELBOUDRARI, Hassan (Org.). **Modes de transmission de la culture religieuse en Islam**. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1992.

ELMAN, Yaakov; GERSHONI, Israel (Orgs.). **Transmitting Jewish traditions**: orality, textuality, and cultural diffusion. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.

FABIAN, Johannes. Remembering the other: knowledge and recognition in the exploration of Central Africa. **Critical Inquiry**, v. 26, n. 1, p. 49-69, 1999.

FORTES, Meyer. Social and psychological aspects of education in Taleland. *In*: MIDDLETON, John (Org.). **From child to adult**: studies in the anthropology of education. New York: Natural History Press, 1970. p. 14-74.

FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours**. Paris: Editions Gallimard, 1971.

GABLE, Eric. The culture development club: youth, neo-tradition, and the construction of society in Guinea-Bissau. **Anthropological Quarterly**, v. 73, n. 4, p. 195-203, 2000.

GALLAND, Olivier. **Sociologie de la jeunesse**. Paris: Editions Armand Colin, 1997.

GEERTZ, Clifford. **Local knowledge: further essays in interpretive anthropology**. New York: Basic Books, 1983.

GESCHIERE, Peter. **The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1997.

GINSBURG, Faye. Mediating culture: indigenous media, ethnographic film, and the production of identity. *In*: ASKEW, Kelly; WILK, Richard(Orgs.). **The anthropology of media: a reader**. Oxford: Blackwell, 2002. p. 210-235.

GUÉGAN, Marie. **Les modes de gestion de la plaine de Monchon avant et après l'installation de la Société Bernas de Guinée**. Manuscrito não publicado. Institut de Géographie, Université de Bordeaux III, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Editions Albin Michel, 1994 [1925].

HARRIS, Olivia. Knowing the past: plural identities and antinomies of loss in Highland Bolivia. *In*: FARDON, Richard (Org.). **Counterworks: managing the diversity of knowledge**. London: Routledge, 1995. p. 105-123.

HENIGE, David. **Oral historiography**. London: Longman, 1982.

HERDT, Gilbert. **Secrecy and cultural reality: utopian ideologies of the New Guinea men's house**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche. **Social Compass**, v. 44, n. 1, p. 131-143, 1997.

HERZFELD, Michael. **A place in history**: social and monumental time in a Cretan town. Princeton: Princeton University Press, 1991.

HERZFELD, Michael. **Cultural intimacy**: social poetics in the nation-state. New York: Routledge, 1997.

HERZFELD, Michael. **The body impolitic**: artisans and artifice in the global hierarchy of value. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

HOJBJERG, Christian Kordt. Inner iconoclasm: forms of reflexivity in Loma rituals of sacrifice. **Social Anthropology**, v. 10, n. 1, p. 57-75, 2002.

JEWSIEWICKI, Bogumil; LETOURNEAU, Jocelyn. **Les jeunes à l'ère de la mondialisation**: quête identitaire et conscience historique. Québec: Septentrion, 1998.

JING, Jun. **The temple of memories**: history, power, and morality in a Chinese village. Stanford: Stanford University Press, 1996.

KEESING, Roger. **Kwaio religion**: the living and the dead in a Solomon Island society. New York: Columbia University Press, 1982.

LA FONTAINE, Jean. **Initiation**: ritual drama and secret knowledge across the world. Middlesex, UK: Penguin, 1985.

LAMP, Frederick. **Art of the Baga**: a drama of cultural reinvention. New York: Museum for African Art, 1996.

LAPIERRE, Nicole. **Le silence de la mémoire**: à la recherche des Juifs de Plock. Paris: Editions Le Livre de Poche, 2001.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated learning**: legitimate peripheral participation. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LENCLUD, Gerard. Qu'est que la tradition? In: DETIENNE, Marcel (Org.). **Transcrire les mythologies**. Paris: Editions Albin Michel, 1994. p. 25-44.

LETOURNEAU, Jocelyn (Org.). **Le lieu identitaire de la jeunesse aujourd'hui**. Etudes de cas. Paris: L'Harmattan, 1997.

LINARES, Olga. **Power, prayer, and production: the Jola of Casamance, Sénégal**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MARK, Peter. **The wild bull and the sacred forest: form, meaning and change in Senegambian initiation masks**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MASQUELIER, Adeline. **Prayer has spoiled everything: possession, power, and identity in an Islamic town of Niger**. Durham, NC: Duke University Press, 2001.

MAYER, Philip (Org.). **Socialization: the approach from social anthropology**. London: Tavistock, 1970.

MCCALL, John. **Dancing histories: heuristic ethnography with the Oha-fia Igbo**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.

MIDDLETON, Derek. Succession and change in the socio-cultural use of memory: building-in the past in communicative action. **Culture and Psychology**, v. 8, n. 1, p. 79-95, 2002.

MIDDLETON, John (Org.). **From child to adult: studies in the anthropology of education**. New York: Natural History Press, 1970.

MURPHY, William. Secret knowledge as property and power in Kpelle society: elders versus youth. **Africa**, v. 50, n. 2, p. 193-207, 1980.

OLICK, Jeffrey; ROBBINS, Joyce. Social memory studies: from "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices. **Annual Review of Sociology**, v. 24, p. 105-140, 1998.

PAULME, Denise. Des riziculteurs africains. **Cahiers d'Outre-Mer** (Bordeaux), v. 10, p. 257-278, 1957.

PAULME, Denise. La notion de orcier chez les Baga. **Bulletin de l'IFAN**, v. 20, série B, p. 406-416, 1958.

PAULME, Denise. Structures sociales en pays Baga. **Bulletin de l'IFAN**, v. 18, série B, p. 98-116, 1956.

PRICE, Richard. **First-time**: the historical vision of an Afro-American people. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

PRICE, Richard. **The convict and the colonel**. Boston: Beacon Press, 1998.

RAPPAPORT, Joanne. **The politics of memory**: native historical interpretation in the Colombian Andes. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

REA, William. Rationalizing culture: youth, elites and masquerade politics. **Africa**, v. 68, n. 1, p. 51-81, 1998.

RICOEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Editions du Seuil, 2000.

RIVIÈRE, Claude. **Mutations sociales en Guinée**. Paris: Editions Marcel Rivière, 1971.

ROSALDO, Renato. Imperialist nostalgia. **Representations**, n. 26, p. 107-122, 1989.

RUË, Olivier. **L'aménagement du littoral de Guinée**: mémoires des mangroves. Paris: L'Harmattan, 1998.

SARRO, Ramon. **Baga identity**: religious movements and political transformations in the Republic of Guinea. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – University College London, Londres, 1999a.

SARRO, Ramon. Football et utilisation identitaire. La “réinvention des traditions” par les jeunes Baga de Guinée. *Politique Africaine*, n. 74, p. 153-161, 1999b.

SHARP, Lesley. **The sacrificed generation: youth, history, and the colonized mind in Madagascar.** Berkeley: University of California Press, 2002.

SHAW, Rosalind. **Memories of the slave trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone.** Chicago: University of Chicago Press, 2001.

SIMMEL, Georg. **Secret et sociétés secrètes.** Aubenas, France: Circé Poche, 1996.

SMITH, Pierre. Le mystère et ses masques chez les Bédik. *L'Homme*, v. 24, n. 3-4, p. 5-33, 1984.

SPENCER, Paul. **The Samburu: a study of gerontocracy in a nomadic tribe.** London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

SPERBER, Dan. **Explaining culture: a naturalistic approach.** London: Blackwell, 1996.

SPINDLER, George (Org.). **Education and cultural process: anthropological approaches.** Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1997.

STEWART, Michael. Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 10, n. 3, p. 561-582, 2004.

STOBART, Henry; HOWARD, Rosaleen (Orgs.). **Knowledge and learning in the Andes: ethnographic perspectives.** Liverpool: Liverpool University Press, 2002.

TEIXEIRA, Maria. **Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal.** Paris: L'Harmattan, 2001.

TESKI, Marea; CLIMO, Jacob. **The labyrinth of memory**: ethnographic journeys. Westport, CT: Bergin and Garvey, 1995.

THORNE, Barrie. **Gender play**: girls and boys in school. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1993.

TONKIN, Elizabeth. **Narrating our past**: the social construction of oral history. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

TOREN, Christina. **Mind, materiality and history**: explorations in Fijian ethnography. London: Routledge, 1999.

TREPS, Marie. Transmettre: un point de vue sémantique. **Ethnologie Française**, v. 30, n. 3, p. 361-367, 2000.

TSCHUGGNALL, Karoline; WELZER, Harald. Rewriting memories: family recollections of the National Socialist past in Germany. **Culture and Psychology**, v. 8, n. 1, p. 130-145, 2002.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO). **Memory of the World Programme**. Disponível em: [http://www.unesco.org/webworld/mdm/en/index\\_mdm.html](http://www.unesco.org/webworld/mdm/en/index_mdm.html). Acesso em: 28 set. 2025.

VANSINA, Jan. **Oral tradition as history**. London: James Currey, 1985.

VOELTZ, Erahrd. Les langues de la Guinée. **Cahiers d'Études des Langues Guinéennes**, v. 1. Conakry, Guinea: Université de Conakry, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1996.

WERBNER, Richard (Org.). **Memory and the postcolony**. London: Zed Books, 1998.

WHITEHOUSE, Harvey (Org.). **The debated mind**: evolutionary psychology versus ethnography. Oxford: Berg, 2001.

WHITEHOUSE, Harvey(Org.). **Modes of religiosity**: a cognitive theory of religious transmission. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

WHITEHOUSE, Harvey; LAIDLAW, James. **Ritual and memory**: toward a comparative anthropology of religion. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

YELVINGTON, Kevin. History, memory and identity: a programmatic prolegomenon. **Critique of Anthropology**, v. 22, n. 3, p. 227-256, 2002.

ZEMPLÉNI, Andras. Savoir taire: du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres. **Gradhiva**, n. 20, p. 23-41, 1996.

