



LUGARES, PESSOAS E GRUPOS:

as lógicas do pertencimento em
perspectiva internacional

Organizador
Wilson Trajano Filho

Conselho editorial:

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

Comissão de Projeto editorial:

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

Editora: ABA Publicações

Revisora: Malu Resende

Projeto Gráfico: Luciana Facchini

Diagramação: Cartaz Projetos Gráficos

ISBN: 978-85-87942-10-4

L951 Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. / organizador, Wilson Trajano Filho – 2ª ed. – Brasília: ABA Publicações, 2012.

260 p. : il.; 16 x 23cm

Coletânea de artigos de vários autores

ISBN 978-85-87442-10-4

1. Antropologia. 2. África. 3. Emigração. 4. Lugar e Espaço. 5. Pertencimento Social. I. Trajano Filho, Wilson. II. Título.

CDD 306.096
CDU 572(81:6)

SUMÁRIO

Prefácio da 2ª edição 05

Introdução 07

Wilson Trajano Filho

I: FLUXOS E ESCALAS A PARTIR DE CABO VERDE

**Mantendo Relações à Distância.
O papel do fluxo de objetos e informações na
configuração de relações familiares transnacionais em Cabo Verde** 29

Andréa de Souza Lobo

Enviando dinheiro, construindo afetos 47

Juliana Braz Dias

**Desigualdades e narrativas identitárias em Cabo Verde:
em ilhas pequenas e sem mata não dá para se esconder** 75

Livio Sansone

II: A MORTE E AS LÓGICAS DO PERTENCIMENTO

Entre vivos e mortos, o “ser” Herero 95

Josué Tomasini Castro

**Pessoas, Genealogias e Lugares Mortuários.
Lógicas de nomação, de distinção e de reconhecimento
entre elites brasileiras e portuguesas em cemitérios oitocentistas** 117

Antonio Motta

III: LUGARES IMAGINADOS

“África volta à Bahia”: o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO/UBA) e o intercâmbio de estudantes africanos (1961-1965) 143

Luiza Nascimento dos Reis

Quilombo, Comunidade, Grupo Étnico: usos e sentidos dos termos, hoje 173

Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros

IV: DINÂMICAS DO PERTENCIMENTO

Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'kuana 185

Karenina Vieira Andrade

Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre elites urbanas timorenses 207

Kelly Silva

Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau 227

Wilson Trajano Filho

Sobre os autores 258

Prefácio à segunda edição

Quando o projeto CAPES/PROCAD *Relações de alteridade e a produção das desigualdades: uma perspectiva Sul-Sul* foi aprovado em 2009, ninguém da equipe de pesquisadores envolvidos poderia imaginar que, quatro anos mais tarde, a antropologia brasileira teria avançado tanto na consolidação de um campo de estudos voltado para a África. Em meados de 2013, quando da conclusão deste projeto, os antropólogos do PPGAS/UnB, Posafro/UFBA e PPGA/UFPE terão organizado cinco seminários temáticos e publicado cinco coletâneas voltadas para os assuntos africanos. Certamente, quatro anos e meio e um projeto com financiamento garantido são fatores importantes, mas não suficientes para a consolidação de um campo de estudos não fossem o impulso difuso e duradouro para realização de pesquisas fora do país que tem prevalecido na antropologia brasileira, o crescimento do grupo de antropólogos com um longo histórico de investigação em África e um terreno fértil para a sua reprodução em alguns programas de pós-graduação, como o da Universidade de Brasília.

Contando com o engajamento da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), por meio de sua série de publicações, os cinco volumes têm a garantia de uma ampla distribuição na comunidade antropológica brasileira. A eficiência da distribuição dos volumes saídos com a chancela da ABA Publicações tem sido tão grande que, passados dois anos do lançamento da presente coletânea, a primeira produzida no âmbito do projeto CAPES/PROCAD, não há mais nenhum exemplar disponível.

A criação em 2012 de um novo projeto gráfico para os volumes publicados pela ABA Publicações e o fato de a primeira edição de *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional* estar esgotada ensejam a sua segunda edição, de modo a ter as cinco coletâneas produzidas no contexto do projeto CAPES/PROCAD com um mesmo padrão gráfico. Esta segunda edição é também ocasião para revisão de pequenos problemas de forma e conteúdo que estavam presentes na edição anterior.

Brasília, 20 de dezembro de 2012



Introdução¹

Wilson Trajano Filho

Este volume reúne os trabalhos apresentados no Seminário com o mesmo título realizado em Brasília, em novembro de 2009, congregando membros das equipes do projeto CAPES/PROCAD *Relações de alteridade e a produção das desigualdades: uma perspectiva Sul-Sul*, que reúne pesquisadores do PPAGS da UnB, PPGA da UFPE e Posafro da UFBA. Como indica o título do livro, tratamos aqui dos múltiplos modos pelos quais as pessoas e os grupos se ligam aos lugares. Nosso ponto de partida é a ideia de que há uma relação de mútua constituição entre lugares, histórias, pessoas, grupos e instituições. Conforme será visto nas várias contribuições deste volume, um lugar não é um ponto localizável objetivamente num espaço físico-geográfico nem em uma grade espacial abstrata. É, sobretudo, uma âncora que sustenta, dá sentido e emoldura as interações sociais que se desdobram num fluxo temporal entre pessoas e grupos. De certa forma, o lugar é uma construção social que resulta na ancoragem dos sujeitos sociais e das instituições nos eixos do espaço e do tempo.

A relação entre os lugares e os sentimentos de pertencimento revela sempre a interdependência entre os termos. Por um lado, a constituição dos lugares é uma atividade central na construção das narrativas que enquadram o passado, o presente e o futuro. Nossa história, o nosso mundo do aqui e agora e o devir que projetamos para nós e para os outros estão irremediavelmente associados aos lugares que lembramos e criamos. Em outras palavras, muito do que somos são os lugares que imaginamos. Desta forma, o laço entre os sentimentos de pertencimento (que se cristalizam em identidades sociais mais ou menos estáveis) e os lugares (que assumem formas tão diferenciadas como territórios concretos ou imaginados, campos de atuação de redes comunicativas, centros de convergência regular de pessoas e grupos, portais de passagem, ou pontos ansiados de partida ou de chegada) é obrigatório e, na sua generalidade, imperioso. Por outro, projetamos nosso ser social, nosso passado e nosso devir nos lugares em que vivemos ou imaginamos (viver e ter vivido).

Breve incursão ao campo semântico

Os conceitos relacionados de lugar, paisagem, território (ou territorialidade) e espaço constituem um campo semântico amplo, complexo e tão carregado de ambivalências e obscuridades que desafia os esforços para destrinchá-los e compreender a sua genealogia, mesmo num único campo disciplinar, como a antropologia. Os desacordos começam pelo entendimento dos estudiosos do tema sobre o estado atual da pesquisa. Hirsch (2003:1) inicia sua coletânea notando que a paisagem tem recebido pouco tratamento antropológico e que permanece largamente não problematizada na disciplina. Basso (1996:xiv) ressalta que, apesar de frequentemente mencionados, os lugares só aparecem de passagem nos textos antropológicos. Segundo ele, estudos que exploram as dimensões culturais e sociais dos lugares estão em falta na disciplina, pois os etnógrafos não problematizam os sentidos que as pessoas dão aos lugares, tomando-os como certos. A carência de trabalhos sobre o tema desdobra-se na ausência de uma etnografia da construção dos lugares (*place-making*) e na necessidade de retomar os estudos sobre os sistemas toponímicos dos povos que os antropólogos estudam (*ibidem*:7, 43). Por outro lado, Levinson (1996:354) sugere que a literatura antropológica recente sobre o espaço é muito vasta, o que dificulta uma visão geral da temática mesmo numa resenha com dimensão de livro.

As perspectivas diametralmente opostas se devem, em parte, à amplitude do campo semântico em que gravitam esses conceitos relacionados. Não fosse por isto, o quadro talvez se apresentasse mais monolítico. Daí a importância de dissociar analiticamente paisagem de espaço e lugar, como tem sido ressaltado por vários estudiosos (Lovell, 1998:8-9; Hirsch, 2003:8-10). Esta é uma tarefa bem-vinda e certamente contribui para o controle da obesidade conceitual, mas nem por isto reduz a complexidade dos temas e das questões associados aos referidos conceitos.

Um breve olhar para o passado disciplinar mostra que o campo semântico constituído pelas noções de espaço, lugar, território e paisagem tem desempenhado um papel central no desenvolvimento da teoria antropológica. No século XIX, a noção de território (referindo-se a um espaço físico concreto e mensurável) foi fundamental para a construção dos edifícios teóricos dos grandes predecessores da disciplina, como Morgan e Maine. Aprendemos (no registro “isto é para esquecer”) com Morgan (1963) que a transição entre a sociedade gentílica e a sociedade política se completou quando a sociedade deixou de ter a descendência unilinear como o princípio mais saliente da organização social e passou a se organizar como uma comunidade política com base territorial. Há muito tempo abandonamos as conjecturas evolucionistas sobre transições universais, mas parece que retivemos de modo profundamente entranhado

no saber disciplinar a associação entre o território e a fundação do domínio político. Por exemplo, quando premidos para explicitar nosso entendimento sobre o Estado (a instituição política por excelência), especialmente em situações singulares, é comum que busquemos socorro em Weber (1967) e sua predicação “o monopólio do legítimo uso da força física sobre um território”.²

No influente “Prefácio” à coletânea organizada por Fortes e Evans-Pritchard (1940), que fundou o campo da antropologia política, Radcliffe-Brown argumentava que toda sociedade tem alguma forma de estrutura territorial que fornece a armadura para a organização política, qualquer que seja ela (1940:xiv). Se isto não bastasse, duas das mais influentes monografias da antropologia política focalizam o impacto das relações espaciais sobre a estrutura política, chegando mesmo cada uma delas a dedicar um capítulo inteiro à análise das relações territoriais ou da ecologia (cf. Leach, 1954; Evans-Pritchard, 1993).

A vertente culturalista da antropologia americana também se debruçou sobre o problema da organização do espaço e do território. No início do século XX, Boas (1901-1907) ressaltava que uma importante via de acesso à cultura dos povos indígenas se encontrava nos nomes dados por eles ao ambiente físico. Em outra ocasião (Boas, 1934), ele examinou a morfologia das palavras kwakiutl, mostrando que o sistema toponímico indígena é muito revelador das categorias cognitivas usadas para organizar o ambiente. Recentemente, Basso (1996) revive a tradição boasiana com uma investigação sobre os sentidos dos lugares entre os apaches. Nela, ele analisa a conexão entre as palavras e os lugares e os processos de nomeação do mundo.

Tendo um repertório eclético de fontes de inspiração, que passa pela filosofia hermenêutica de Heidegger, a microssociologia das interações de Goffman, a antropologia linguística de Silverstein e a poesia de T.S. Elliot, Basso vai além do tratamento dado por Boas, mostrando que os topônimos apaches fazem mais do que referir e denotar objetos no mundo. Eles nos remetem a algo além das categorias cognitivas que organizam o ambiente circundante. Os nomes dos lugares têm alto poder evocativo e, no ato de uso, têm a capacidade de convocar um grande leque de associações mentais e emocionais entre tempo e espaço; pessoas, grupos e atividades sociais; passado e presente, entre outras. Através dessas associações, eles deflagram atos de autorreflexão que acabam por produzir um vibrante sentido de si (1996:07).³

Do outro lado do Atlântico, no início do século XX, Durkheim e Mauss (1995) também se voltaram para a investigação do espaço e território nos processos de classificação do mundo. Em *Algumas Formas Primitivas de Classificação*, eles erigiram um influente marco da antropologia do conhecimento desvelando como, por assim dizer, a sociedade se pensa. Argumentando que

as formas de classificação são eminentemente sociais, eles subordinaram a autoridade da razão à autoridade da sociedade, da qual emanam as categorias do entendimento, as representações coletivas e todo o sistema de classificação social. Tendo como foco as representações coletivas que fornecem aos membros da sociedade os instrumentos cognitivos, valorativos e emocionais para organizar a vida cooperativa, Durkheim e Mauss esmiuçaram as partículas elementares do edifício social segundo um pequeno número de categorias fundamentais do entendimento que se encontrariam presentes em todas as sociedades, embora sob formas diferentes, e que seriam também representações coletivas constitutivas de todas as outras: as noções de totalidade, persona, substância, número, causa, gênero, tempo e espaço. Mais do que em outras obras suas, este trabalho expõe com profundidade o nexos fundamental, de natureza social, que liga o entendimento puro com as representações coletivas sobre a vida social. Trata-se de um nexos hierárquico que sugere ser a representação da sociedade erigida a partir da categoria totalidade; a das classes sociais e outras formas de agrupamento humano são construídas pela categoria gênero; o ritmo da vida social tem como base a categoria tempo; e a noção de território se dá através da categoria espaço.⁴

Não é demais repetir que a abordagem dos sociólogos franceses sobre o tema tornou-se um marco que influenciou a perspectiva dos antropólogos que se lhes seguiram. Dentre os muitos trabalhos influenciados por Durkheim e Mauss, merece destaque o estudo de Evans-Pritchard (1993) sobre o sistema político nuer, por representar o que melhor se produziu na confluência do idealismo sociológico francês com o empiricismo da antropologia social inglesa e por lidar com extremo rigor empírico com a questão do espaço e do território. Evans-Pritchard mescla a análise estrutural e formal das unidades territoriais com os elementos ideacionais que constituem o espaço social, distinguindo e relacionando três dimensões do espaço: o espaço físico (o território em sua concretude), o ecológico (os arranjos espaciais em termos de sua densidade e distribuição em relação aos recursos naturais disponíveis, como água, terrenos para pastagem e para cultivo) e o estrutural (que emerge da relação entre os grupos, expressada em termos de valores). Metodologicamente, Evans-Pritchard opera em três níveis complementares, observando os arranjos espaciais no terreno, registrando as interpretações nativas sobre tais arranjos e, finalmente, fornecendo uma interpretação antropológica da relação entre os dois primeiros níveis.

Um herdeiro direto da escola sociológica francesa, Claude Lévi-Strauss, também deu continuidade à discussão das formas de classificação, procurando correlacionar as configurações espaciais nas organizações dualistas e a estrutura social. Seu argumento geral, de alcance universalista, sugere que os arranjos

espaciais das aldeias (bem como as formas de casamento, a mitologia etc.) fornecem aos nativos uma linguagem (um conjunto reduzido de regras abstratas) para que eles construam modelos sobre sua estrutura social – modelos que não precisam refletir diretamente a verdadeira estrutura inconsciente, podendo, inclusive, tomar a forma de sua inversão completa, ou estar em franca contradição com a realidade estrutural. De qualquer modo, é através do exame desses modelos – de suas contradições e vazios – que a estrutura inconsciente se torna acessível ao analista (Lévi-Strauss, 1975:141-189).

Não se pode afirmar que, na teoria antropológica estabelecida, a categoria paisagem tenha o estatuto de conceito analítico. À primeira vista, ela aparece aqui e ali nas monografias etnográficas, quase sempre com o sentido de um panorama do ambiente físico e cultural em que os povos estudados estão imersos. Neste sentido, ela tem basicamente um valor descritivo. Porém, há algo que o exame de superfície não revela. Apesar de não ter se tornado uma ferramenta analítica na teoria antropológica clássica, a ideia de paisagem tem aparecido de maneira furtiva nos textos etnográficos como um instrumento retórico importante desde Malinowski. O tropo “imagine-se o leitor sozinho... numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa...” (Malinowski, 1976:23) encontra-se hoje plenamente incorporado ao arsenal retórico da escrita etnográfica como uma estratégia de identificação entre o etnógrafo e o leitor das monografias (cf. Hirsch, 2003:1).

Esta breve incursão pela literatura antropológica sobre espaço, território e localidade indica que este campo de fenômenos não foi relegado pela tradição disciplinar. Muito ao contrário, esteve no centro dela. O fato de estar sempre no centro da produção teórica talvez tenha levado o estudo dos fenômenos espaciais a uma espécie de esgotamento a partir dos anos de 1960, apresentando-se aos praticantes da antropologia como conhecimento acabado, como campo em que não havia mais nada de novo a fazer. O que nossos antecessores imediatos possivelmente não tenham percebido é que o conhecimento produzido nessas várias décadas de pesquisa chegou tanto a conclusões ainda hoje não falsificadas como a meias-verdades e miopias de toda ordem – olhares etnocêntricos, projeções de ideais culturalmente enraizados, metodologias e perspectivas problemáticas. Juntamente com a ilusão preguiçosa do campo esgotado emerge a ilusão do campo novo, onde tudo está por fazer. Daí a retomada dos estudos sobre lugares, paisagem e territorialidade nos últimos 25 anos não ser percebida como um “tomar a vez de falar” num diálogo-debate com os estudos anteriores, mas como um verdadeiro nascimento. Tal percepção – ilusória, creio eu – vem a bordo de outra maior: a de que houve nesse período uma ruptura com o passado e que se inaugurou uma nova época para a humanidade – a da globalização. Mas vamos por partes.

Globalização e a re-emergência do território, paisagem e lugar

Nos últimos 25 anos construiu-se no Ocidente um consenso relativo, mas generalizado, de que o mundo passou por uma série de profundas transformações de várias ordens: política, tecnológica, econômica e cultural. A dimensão desta mudança é de tal envergadura que as ciências sociais precisaram criar uma nova entrada na periodização sempre em construção que lida com a dinâmica da história, neste caso, com uma suposta nova ordem mundial. Globalização foi um dos termos propostos para nomear esse novo período da história do sistema mundial. Estas transformações tiveram um grande impacto nas ciências sociais. Novas realidades requerem um novo vocabulário para nomeá-las e novos métodos para coleta de dados. Além disto, demandam diferentes formas de associar métodos, conceitos e ferramentas analíticas ou, em outras palavras, uma teoria.

As ciências sociais, em decorrência disto, passaram por uma intensa zona de turbulência que rearranjou uma parte substancial do vocabulário analítico e das metáforas e analogias com os quais antropólogos, sociólogos e cientistas políticos descrevem e interpretam o mundo social. Foram para os bastidores conceitos como estrutura, função, morfologia, instituições e até mesmo mudança (entendida como transição entre dois estados demarcados) e processo, bem como as metáforas do organismo vivo e do edifício para se referir ao social. Em seu lugar, ganhou papel de destaque uma plethora de novos termos. Alguns já eram conceitos conhecidos, mas coadjuvantes, como fluxo, ecúmeno, cosmopolitismo, diáspora, fronteira e identidade. Outros, recém-contrabandeados da linguagem ordinária, ainda estavam por ganhar o estatuto pleno de conceitos sociológicos, como paisagem, múltipla presença, campo discursivo, viagem e porosidade. Por fim, como é natural sempre que emerge um novo modo de olhar para o mundo, surgiram construções inusitadas, como *ethnoscape*, *finanscape*, *mediascape*, *technoscape*, entre outras.⁵

Na frente desta turbulência conceitual estaria o encolhimento do mundo pelos fluxos quase instantâneos de informações, capitais e bens e pela múltipla presença de gente e de signos da cultura deslocados em mais de um contexto social (Harvey, 1989). Este mundo encolhido faz com que a vida social contemporânea seja percebida como um ecúmeno global (Hannerz, 1989) caracterizado pela experiência de uma perda nostálgica dos laços primordiais que ligam as pessoas ao território em que vivem – um sentimento que confere autenticidade às culturas locais (Foster, 1991).

Hibridização, diáspora, crioulização, mestiçagem, sincretismo e transculturação são alguns rótulos que ganharam uso corrente na antropologia dos últimos 25 anos para lidar com a crise vivida pelas unidades de análise mais

elementares da disciplina: cultura e sociedade (Clifford, 1994:303; Brunner, 1996:290; Hannerz, 1997:26). São metáforas e analogias — e por trás delas, teorias — que competem umas com as outras para melhor representar a condição mais característica da vida contemporânea: a interpenetração das sociedades e das culturas.⁶ Subjacente a toda competição e disputa, seus proponentes compartilham uma aversão difusa às classificações binárias e às categorias discretas e bem demarcadas.

O uso deste novo arsenal terminológico produziu uma demanda pela revisão dos conceitos de sociedade e cultura, cujo alvo preferido tem sido a forma histórica que se tornou a unidade naturalizada das sociedades em escala global: o Estado-nação. Sugere-se com estes novos conceitos e metáforas que, no novo cenário do mundo em permanente fluxo, esta unidade básica de identificação e de pertencimento esteja menos ancorada no território (Hannerz, 1990:237). Frequentemente, os fluxos globais conflitam com os interesses dos Estados-nações, colocando-os numa arena de competição pelo exercício da hegemonia sobre seus cidadãos e imigrantes (Kearney, 1995:548). De certo modo, os Estados-nações, interpenetrados pela experiência das diásporas, são por elas subvertidos (Clifford, 1994:307).

A intensidade e a multidirecionalidade dos movimentos e dos fluxos criam espaços intersticiais livres, regiões indefiníveis que não oferecem um solo seguro para a ancoragem do poder totalizador do Estado. Neste contexto, as noções de limites e fronteiras já não mais apontam para separação e obstáculos. Em vez de linhas precisas estabelecendo descontinuidades entre os países, a teoria da globalização argumenta que as fronteiras de agora são espaços de sobreposição nos quais os Estados nacionais se interpenetram, zonas ou regiões em que reinam a mistura e a confusão (Hannerz, 1997:20). Exemplifico com os bairros cabo-verdianos em Lisboa e nas cidades da Nova Inglaterra, que seriam zonas francas onde as pessoas têm a sensação de estar simultaneamente em Portugal, nos Estados Unidos e em Cabo Verde.

Em vez de um todo integrado e internamente homogêneo, com o poder de incorporar uma coletividade de pessoas num sistema de relacionamentos relativamente estável, a cultura passa a ser compreendida como um sistema de significados em conexão permanente com outros sistemas. Caracterizada por extrema fluidez, variabilidade interna e muitas formas de ambiguidade, ela ainda opera na integração das pessoas em um sistema de relações sociais, mas as unidades sociais constituídas em volta dela são instáveis, pois permitem que os indivíduos mudem facilmente seus laços de pertencimento, solidariedade e reciprocidade em resposta às mudanças circunstanciais.

O sistema cultural (apesar da perspectiva pós-moderna ser sistematicamente antissistêmica), que surge nas zonas francas onde os Estados nacionais competem

pelo exercício da hegemonia, está mais ancorado num repertório eclético de símbolos e significados e em redes frouxas de relacionamentos do que numa base territorial. Como resultado, os lugares perderiam muito de seu poder de veicular experiências de distintividade cultural entre os transmigrantes (Tambiah, 2000:178). A consequência desta desterritorialização da cultura nos coloca diante de um paradoxo: juntamente com a homogeneização e o apagamento das diferenças culturais, a contemporaneidade é também o tempo da fragmentação étnica e cultural desgovernada. Homogeneização e fragmentação seriam então dois aspectos constitutivos do presente (Friedman, 1990:311; Appadurai, 1990:295).

A teoria da globalização e suas congêneres (os estudos pós-coloniais, das diásporas e do transnacionalismo) trouxeram de volta, para o centro da cena, as questões da territorialidade, do espaço, dos lugares e da paisagem.⁷ Elas o fizeram com base no pressuposto de que o mundo mudou. Na nova era em que vivemos, as sociedades e as culturas têm uma nova relação com o espaço e o território, uma relação que poderia ser chamada de quântica, já que, como o elétron, que simultaneamente se comporta como partícula e como onda, a cultura é ao mesmo tempo desterritorializada, num mundo cada vez mais igual, e hiperterritorializada, no mesmo mundo que também é cada vez mais local, pela ressurgência da etnicidade e da ideologia da localidade.

Uma segunda novidade tem a ver com o fato de que, neste mundo quântico, territórios e lugares perderam muito de seu nexos anterior com a morfologia social, a estrutura política, as instituições da sociedade, os processos e a mudança. O nexos agora passa a ser predominantemente os sentimentos de pertencimento condensados no obeso e ubíquo conceito de identidade.⁸ Finalmente, elas levantaram a necessidade urgente de uma revisão no conceito de cultura (em menor grau, o de sociedade, que é um hóspede não tão bem-vindo nesses estudos). Cultura já não é mais concebida como uma mônada coletiva, uma entidade autônoma, circunscrita (por seus traços constitutivos e por estar enraizada num território) e objetiva, caracterizada por uma essência própria que a distingue de outras mônadas. No novo jargão, se diz que as fronteiras culturais (e sociais) são normalmente fluidas e porosas, sobrepondo-se umas às outras.

Jogando a água suja fora, resguardando o bebê

A revitalização das temáticas associadas a território, espaço e localidade, em especial o seu nexos com poderosos sentimentos de pertencimento a comunidades (concretas ou imaginadas) de várias ordens (locais, nacionais e transnacionais) é, sem dúvida, uma contribuição dos estudos da globalização e das sociedades pós-coloniais para a teoria social. Porém, a excessiva obsessão com a identidade, a ênfase na desterritorialização das culturas, a compreensão

extremada dos lugares (ora entendidos como pontos concretos no espaço físico, ora como um construto vago sem qualquer ancoragem empírica) e o pressuposto de uma ruptura radical com as formas de organização social do passado trazem consigo uma série de riscos e de incompreensões. Entre outros, destaco o encantamento com o jargão e as fórmulas fáceis que querem tomar o lugar da investigação empírica; uma noção de identidade obesa que sofre de uma quase intratável polissemia; o binarismo subjacente à crítica das classificações binárias sob as formas de uma desterritorialização e de uma territorialização extremas; o retorno às teleologias conhecidas e criticadas (progresso, evolução etc.) sob novos disfarces e, finalmente, por trás do pressuposto de que vivemos um novo mundo, o esquecimento da contribuição passada da antropologia sobre a dimensão territorial da vida social.

Vale lembrar que vários autores (inclusive alguns dos mais influentes proponentes dos estudos da globalização) já ressaltaram que o pressuposto de uma nova era e a periodização que o confirma são problemáticos, pois os fluxos de gente, capital, coisas e valores não são exclusivos da contemporaneidade (Hannerz, 1997; Tambiah, 2000; Amselle, 2002). Quando se isolam os elementos do fluxo, o cenário proposto pelos apologistas da globalização não condiz com os fatos. Tomem-se como exemplos os fluxos de gente e mercadorias: com evidências quantitativas, Cooper (2005:94-95) mostra que o período áureo do comércio internacional não é o presente globalizado, mas a passagem entre os séculos XIX e XX, a chamada era do *laissez faire*, e que a taxa atual de migração da força de trabalho é menor que a de 150 anos atrás. Convoco o leitor a olhar para a sua própria história familiar. Creio que a maioria esboçará um quadro de movimento. Raramente um mesmo grupo familiar permanece no mesmo lugar por mais de duas gerações (cf. Parkin, 1998:ix).

A crise das grandes unidades políticas, como o Estado-nação, também é ilusória. As nações não são entes permanentes e imutáveis; como as pessoas, elas nascem para morrer e passam por muitas mudanças enquanto vivem (Trajano Filho, 2010). Não é preciso ir a lugares tão distantes para se aperceber disto. Basta evocar o tempo da escola e as aulas de história e geografia para reviver as dificuldades com os nomes dos lugares e os períodos da história. Elas são reveladoras da transitoriedade dos Estados-nações, dos impérios e de qualquer outra unidade política. Parece mesmo que os mapas não foram feitos para durar. Também não é um atributo da contemporaneidade a natureza porosa e fluida das fronteiras sociais e culturais. Trajano Filho (1998) revelou a natureza fluida e incorporadora das fronteiras culturais na sociedade crioula da Guiné nos séculos XIX e XX, e Peter Mark (2002) fez a mesma coisa, com grande sensibilidade, com respeito à categoria de identificação “português” na região conhecida como *petit côte* na Senegâmbia dos séculos XVII e XVIII (ver neste volume a

contribuição de Sansone sobre a mestiçagem em Cabo Verde). Por trás destas ilusões está um olhar presentista, que tem dificuldade de ver o desenrolar de processos de longa duração.

Interessante também é notar que entre as mudanças acontecidas na chamada era da globalização as que mais servem de parâmetro para marcar a ruptura com o passado e, conseqüentemente, para legitimar a própria periodização são as transformações no campo da política, que teriam subvertido as visões convencionais sobre a ordem mundial e sua configuração territorial: a criação da União Europeia, uma entidade supranacional com moeda única, o colapso do socialismo real e a queda do muro de Berlim, a emergência da China como potência global e a tal crise do modelo de Estado nacional com a desnacionalização do Estado e a ressurgência da etnicidade. O paradoxal em tudo isto é que todas estas mudanças mantêm intacta a conexão conhecida, desde pelo menos Radcliffe-Brown (1940), entre organização política e estrutura territorial – muda uma, muda outra, mas permanece o nexó entre elas. Curiosas seriam as transformações radicais no domínio da política sem alterações na configuração territorial, ou alterações dramáticas nesta sem o correlato das transformações políticas.

O problema com que nos defrontamos passa a ser então como absorver as visadas trazidas pelos estudos da globalização e das sociedades pós-coloniais – em especial, as contribuições sobre a dimensão territorial da vida social – sem jogar fora as conquistas prévias da teoria antropológica. Exponho aqui o arcabouço do argumento que será elaborado adiante sobre o nexó entre lugares, pessoas e grupos. Trata-se de uma perspectiva enraizada nas tradições iniciadas por Boas e por Durkheim e Mauss, principalmente naqueles pontos em que elas convergem. Em primeiro lugar, ressalto que o nexó entre os termos tem a natureza de mútua constituição. Os lugares estão sempre subsumidos no pertencimento e este é no mais das vezes predicado pelos lugares.

Dito isto, defendo a perspectiva de que os sentimentos de pertencimento só ganham valor social quando objetivados por algum tipo de proferimento, cuja forma mais simples é o ato de fala de identificação. Em outras palavras, como já estava implícito nas abordagens de Boas e de Durkheim e Mauss, lugares são representações coletivas veiculadas por nomes. Como nomes, os lugares não são dados, mas são, antes, construídos no seio das interações sociais. Eles pertencem a uma classe especial de nomes, que dizem respeito à esfera do espaço, como categoria do entendimento. Sua espacialidade não deve ser, contudo, confundida com territorialidade física, e sim como um campo comunicativo. O que se segue é um desenvolvimento deste arcabouço.

A forma mais simples do ato de fala identificatório, digamos, a forma “eu sou brasileiro”, é no fundo uma convergência que entrelaça de modo indissociável um

sujeito e um lugar, ou territorialidade, conformado por uma temporalidade, no caso, o Brasil do presente. E não nos deixemos iludir: o fundamento ontológico do ato identitário está no entrelaçamento mutuamente constitutivo entre o sujeito, o lugar e a temporalidade, e não no mistificado, mas dispensável, verbo de ligação. A única coisa acessória no ato de fala identitário acima é o verbo ser, a cópula que é frequentemente apagada ou inexistente, por dispensável, nas línguas crioulas, nas formas pidginizadas e nos registros conhecidos pelos sociolinguistas como *baby talk* e *foreign talk* (cf. Couto, 1996:45; Sebba, 1997:38-40).

Tomados isoladamente ou em conjunto, os termos constitutivos do ato de identificação acima não têm no núcleo de seu *noema* (o agregado de significações) uma forte carga de sentido referencial. A cópula é secundária e o sujeito “eu” é um índice cuja significação referencial é praticamente nula, já que é fortemente dependente do contexto em que o ato de fala é proferido. O adjetivo “brasileiro” tem algum valor como signo referencial e se refere a uma qualidade de um nome ausente (Brasil): um objeto (imaginado) no mundo. Porém, como complemento predicativo no ato de fala, sua carga de sentido maior, sua densidade significativa, encontra-se sobretudo no fato de ser portador de grande poder evocativo, isto é, em sua capacidade de invocar nos espíritos do sujeito e dos ouvintes do proferimento um grande leque de associações cognitivas, emocionais e morais (Trajano Filho, 1999).

O que o lugar de nome Kaya diz ao leitor? Provavelmente nada além de ser um lugar (o que acabou de ser informado). Pois bem, Kaya é um centro ritual dos giriamas, povo do leste africano, e para eles é mais do que um espaço de aglomeração urbana (cf. Parkin, 1991). Agora, o que lugares como Jerusalém, Vaticano ou Meca despertam no espírito? Não carece ser um devoto para ter despoletado na alma uma série de poderosas associações que podem ser de ligação com o sagrado, de um longo ciclo de violência com vítimas e algozes, de efervescência religiosa e de uma série de memórias do passado – associações que são certamente constitutivas do que somos nós. O mesmo vale para Fátima, Lourdes, Aparecida e tantos outros centros de peregrinação. Brasília e Washington certamente significam mais do que dois pontos no espaço físico. Estes nomes evocam desde o sentimento da nacionalidade até a vergonha ou o asco em relação aos descaminhos da política. Aos jovens de mais de 50 anos de várias partes do mundo, Liverpool significa mais do que uma cidade industrial no norte da Inglaterra; é o nascedouro de certa ideologia da juventude, um gosto musical, um modo de estar e de ser no mundo. Algo equivalente, mas para jovens de 30 anos, representa Seattle.

Lugares, pessoas e grupos conectam-se por laços indissociáveis. A identidade do eu e o sentimento-certeza de fazer parte de um grupo estão sempre entrelaçados

aos lugares e às paisagens (físicas ou imaginadas), de modo que a localidade está sempre subsumida no pertencimento. Por outro lado, o pertencimento é muitas vezes predicado pelo lugar – pela experiência presente das pessoas que nele vivem ou pela sua memória, ou ainda pela imaginação acerca de uma vida futura nele: a terra sem males dos guaranis, a terra prometida dos judeus, o anseio da volta à casa dos transmigrantes cabo-verdianos (ver as contribuições de Braz Dias, Lobo e Sansone neste volume). Por serem mutuamente constituídos, a separação entre localidade e pertencimento ou entre lugar e identidade só pode ter valor heurístico, pois, conforme Basso ressaltou, “os lugares são tão parte de nós quanto nós somos parte deles” (1996:xiv; ver também Lovell, 1998:4).

A hiperterritorialização e a ressurgência da etnicidade, muito vinculada a uma base territorial e à valorização do local, apontadas pelos teóricos da globalização, encontram sua razão de ser no vínculo primordial entre identidade e lugar. Mas o que dizer da desterritorialização da cultura também apontada pelos mesmos estudiosos? As contribuições neste volume indicam, de certo modo, que se trata de uma ilusão ou de um entendimento estreito e naturalizado do que seja um lugar. Para entender melhor este argumento, tomarei um caminho mais longo.

O cerne do que somos ganha frequentemente expressão através dos nomes que se ligam a nós como parte imprescindível de nosso ser. Não é nada incomum que, em contextos históricos e geográficos diferentes, a toponímia ofereça, juntamente com as relações de parentesco, o material com o qual a série dos nomes (pessoais e de família) se alimenta (cf. Trajano Filho, 2008). Na tradição luso-brasileira de nomeação, termos como Évora, Lisboa, Brasileiro, Brasil, Holanda, França, Portugal, Bahia, Setúbal, Pernambuco, Paraná e Viana exemplificam o uso de termos toponímicos ou derivados para nomear ou identificar grupos-famílias. Termos como Germano, Argentina, Romena e Amazonino também são partes da série paradigmática dos nomes pessoais.

A relação entre toponímia e antroponímia também se dá pelo processo inverso, em que formas pertencentes à série paradigmática dos nomes são usadas como topônimos. No Brasil o exemplo mais difundido talvez seja o caso das avenidas Getúlio Vargas existentes em quase todos os municípios do país. Cidades como João Pessoa, Marechal Rondon, Florianópolis, Benjamim Constant e Bento Gonçalves, aeroportos como Luís Eduardo Magalhães, Salgado Filho, Tom Jobim e Juscelino Kubitschek, países como Bolívia e Colômbia e mesmo um continente, a América, são reveladores da estreita associação entre antroponímia e toponímia.

Mudando a direção do olhar e focalizando processos de nomeação em outros contextos culturais, observamos uma similaridade de natureza genérica. Tomo como exemplo a costa da Guiné, na África Ocidental. As semelhanças existentes

entre nomes de pessoas e de lugares são motivadas, por um lado, pela expansão, durante o período colonial, das práticas de nomeação lusitanas em que nomes de personagens históricas passaram a nomear cidades e lugares, como foram os casos da cidade de Teixeira Pinto e das propriedades agrícolas Ponta Honório, Ponta Isaac, Ponta Cabral, Ponta Negado, na Guiné colonial. Por outro lado, as próprias práticas africanas de nomeação atestam a estreita relação entre antroponímia e toponímia. Na Guiné também é comum nomear lugares a partir do nome de seu fundador, como é o caso das aldeias Sare Sori Biló, Sintchã Braima, Gam-Turé e Gam-Malam. Ali também se costuma usar como nome próprio o lugar específico em que a pessoa nasceu, o que é exemplificado pelos nomes fulas *Bambê*, *Djimbã* e *Nhobum*, que significam quintal, alpendre e celeiro, respectivamente.

Tudo o que foi dito me leva a perguntar pelo lugar dos lugares. Lugares são também, e sobretudo, nomes. São nomes que significam mais do que a denotação que realizam – a referência a pontos no espaço físico. Como nomes, estão sempre conformados por uma temporalidade: um presente que se desdobrou de um passado e que tem futuros potenciais, um passado com uma trilha para o presente ou um futuro circunscrito pela imaginação do presente (ver as contribuições de Castro e de Andrade a este volume). Mesmo em sua capacidade referencial de denotar objetos físicos (territórios) no espaço, os lugares sempre estão ligados ao tempo e, por sua concretude, são signos duradouros para evocar (pela imaginação ou memória) eventos do passado. Não é à toa que os apaches dizem que o passado é uma terra estrangeira (Basso, 1996:3). Como nomes, os lugares não são dados, mas construídos. E construir lugares é construir as tradições e um modo de estar no mundo e de se relacionar com os outros – ingredientes fundamentais das identidades pessoais e sociais (Basso, 1996:7). Há neste volume várias contribuições que mostram como os vínculos ao lugar são mobilizados, mantidos e modificados (ver o trabalho de Medeiros sobre os quilombos, o de Castro sobre os ritos funerários dos hereros, o de Silva sobre as negociações matrimoniais no Timor Leste e o de Trajano Filho sobre as *manjuandadis* guineenses).

Como nomes que são construídos pela memória e pela imaginação, os lugares não precisam ter a concretude que o senso comum lhes atribui. Neste sentido, podemos então dissociá-los da ideia naturalizada de território físico e alcançar um novo entendimento sobre a chamada desterritorialização das culturas. Mais do que pontos fixos no espaço, lugares são redes imaginadas sob a forma de campos comunicativos cujo alcance é limitado pelas tecnologias de comunicação disponíveis, pelos valores da cultura e por constrangimentos da estrutura social (ver Trajano Filho neste volume). Concebidos desta maneira, podemos nos livrar da ideia de que os grupos estudados pelos antropólogos estão necessariamente ligados a localidades circunscritas (de dimensões tão variadas como os países

ou as regiões, as cidades e os bairros em seu interior). Mesmo as comunidades transnacionais e de diáspora mantêm pela memória e imaginação vínculos com um lugar, a despeito dos deslocamentos. Estes vínculos, sustentadores de uma consciência cultural comum, são laços que se constituem pelas interações sociais que têm lugar no interior de um campo comunicativo. Os laços que ligam lugares, pessoas, grupos e instituições são múltiplos e variam segundo o sentido que as culturas atribuem ao enraizamento aos lugares.

No caso das identidades nacionais, há projetos para a nação em que o território-ancoradouro do pertencimento é percebido por ter essencialmente uma natureza concreta. Ganham então papel de destaque as instituições responsáveis pela regulação do movimento, como o Estado e sua parafernália institucional (Forças Armadas, polícia de fronteira, polícia fiscal etc.). Mas há também projetos nacionais que se contentam com um território imaginado sob a forma de um campo comunicativo. São os casos dos projetos que ainda não se institucionalizaram por meio de um Estado, estando frequentemente associados a movimentos nacionalistas ou separatistas, e das comunidades nacionais em diáspora, cujos membros se encontram espalhados desigualmente em várias áreas do mundo. Neste caso, a distância física e a descontinuidade territorial não são obstáculos para a construção e a reprodução da coletividade e dos sentimentos de pertencimento. Assim, com tecnologias de comunicação (não precisando incluir aí os meios de transporte modernos, como os aviões com autonomia transcontinental, nem as inovações da eletrônica, como a internet e a telefonia celular) e um arcabouço de valores apropriados, os grupos sociais de diversas dimensões podem manter e reproduzir sentimentos de pertencimentos, laços de reciprocidade e solidariedade em contextos de descontinuidade espacial.

“O que os olhos não veem o coração não sente”; “longe dos olhos, longe do coração” – estas são expressões correntes em nossa cultura que apontam para umnexo de mútua constituição entre sentimento e proximidade. A ausência do primeiro produz a do segundo e vice-versa, não havendo aqui qualquer determinação causal de um sobre o outro. Por isto, em nossa cultura, a separação e a distância são circunstâncias produtoras de uma enorme tensão emocional, que pode ser muito produtiva esteticamente. A literatura está recheada de exemplos do quão forte e produtiva pode ser esta tensão. No Brasil, o poema de Gonçalves Dias, *A Canção do Exílio*, tornou-se um caso exemplar.

No Ocidente moderno, o deslocamento e a distância radical representam uma verdadeira descida ao inferno, produzindo o desespero e a loucura inerentes ao esquecimento de si: “o horror, o horror” — são estas as últimas palavras do agente Kurtz em *Coração das Trevas*, de Joseph Conrad.⁹ Entretanto, em outras culturas, o arcabouço valorativo pode não marcar esta conexão entre sentimento e proximidade, de forma que a distância entre pessoas não precise ser percebida

como produtora de uma tensão que, no extremo, rompa a continuidade dos relacionamentos sociais. Os trabalhos de Lobo e Braz Dias neste volume demonstram que isto tem acontecido, tendo se tornado um atributo central no caso da cultura popular cabo-verdiana. De grande interesse é o fato de as autoras terem demonstrado isto empregando de maneira criativa a teoria antropológica estabelecida, sem caírem na tentação de usar o jargão mistificador dos estudos pós-coloniais.

Entender os lugares como campos de comunicação ajuda a compreender também o papel da distância temporal ou da assimetria ontológica entre as “pessoas” que se ligam através de um lugar. Como manter e reproduzir sentimentos de pertencimento que façam a ponte ligar o que radicalmente separado está? O vínculo entre pessoas mediado pelos lugares é tão extremo que se estende além da vida e do tempo. Os mortos (e o seu passado em vida) também estão vinculados aos lugares (Lovell, 1998:2-3). Daí a importância de se transladarem os restos mortais dos heróis do grupo, que morreram no exílio – Guevara teve um segundo sepultamento em Santa Clara, Cuba, e Cabral, morto em Conacri, hoje repousa em Bissau e os restos mortais dos dois imperadores brasileiros (um morto em Queluz, outro em Paris) repousam hoje no Brasil. Os mortos comuns também têm o seu lugar (os cemitérios), cuja organização muito informa sobre as relações existentes entre eles e os vivos. Neste volume, os estudos de Motta e de Castro focalizam a importância dos lugares dos mortos para a manutenção da memória e das identidades coletivas. O trabalho de Andrade sobre as narrativas *wätunnä* dos ye’kuanas também tematiza a conexão entre pessoas e lugares que transcende o tempo.

O livro e sua organização

As contribuições neste volume analisam as relações de mútua constituição entre pessoas, grupos e lugares, ou entre territórios e identidades, em contextos sociais, culturais e históricos diferenciados. São trabalhos que focalizam o mundo pós-colonial em África e no sudeste da Ásia, o passado colonial africano e o complexo contexto brasileiro do presente e do passado. Seus autores têm experiências diferenciadas de pesquisa de campo. Dois deles são estudantes de pós-graduação (Castro e Reis) em fase de pesquisa, uma é bolsista pós-doutoral (Andrade) e os autores restantes são profissionais com larga experiência de pesquisa. Isto, porém, não quer dizer que todos os trabalhos por eles aqui apresentados sejam produtos de pesquisa intensiva de longa duração. Em alguns casos, são frutos de pesquisa longitudinal que ainda está em andamento. Merece destaque o fato de que os trabalhos que compõem este livro lidam com lugares muito diferentes dos tradicionalmente cobertos pela pesquisa antropológica

feita no Brasil. São três trabalhos com foco em Cabo Verde (Lobo, Braz Dias e Sansone), um no mundo crioulo da Guiné-Bissau (Trajano Filho), um nos hereros da Namíbia (Castro) e um sobre o Timor Leste (Silva). Complementam estas análises trabalhos que lidam com diferentes facetas da organização e da percepção dos lugares em vários recantos da sociedade brasileira do presente e do passado: a concepção dos lugares entre os ye'kuanas (Andrade), os cemitérios urbanos no Brasil (e em Portugal) dos séculos XIX e XX (Motta), a problemática dos quilombos (Medeiros) e a imagem da África na imprensa e entre os intelectuais da Bahia no início da década de 1960 (Reis).

Como um todo, este livro é bastante singular no contexto da antropologia brasileira. A maioria dos trabalhos que o compõem se volta para realidades sociais exteriores ao Brasil. Isto, a meu ver, tem uma importância que carece ser explicitada, pois revela uma tendência recente na pesquisa antropológica brasileira: investigar sociedades e culturas que estão além das fronteiras nacionais. Numa disciplina que nasceu para compreender a experiência humana em sua universalidade, já era hora de seus praticantes brasileiros deixarem o conforto do seu próprio lar e olharem detidamente para o mundo, sob o risco de um localismo que, quando muito, é visto de fora ou como um caso interessante de antropologia engajada, ou como um exemplo paradoxal de antropologia autossuficiente.

Apesar de ser este um livro sobre lugares, sua organização não foi inteiramente presidida pelo tema que incitou os investigadores-autores – a ideia de lugar ou território. Antes, procurou-se agrupar os escritos pelos sujeitos abordados. A única concessão ao território foi a primeira sessão do livro, pois o nexo cabo-verdiano é tão marcante que garantiu para si uma unidade própria. Assim, o livro abre com o exame dos fluxos entre lugares a partir de Cabo Verde. Nas outras sessões procurou-se agrupar trabalhos que compartilham questões assemelhadas. A segunda sessão volta-se para a espiritualidade dos lugares, procurando compreender como a morte atua na conformação das lógicas de pertencimento. Segue-se uma sessão sobre lugares imaginados, em que se aborda a imagem da África entre a intelectualidade baiana da década de 1960 e a resignificação atual dos quilombos. A parte final diz respeito às dinâmicas do pertencimento e ao lugar que têm nelas os lugares.

O aporte de recursos para a organização do Seminário em que os trabalhos que aqui aparecem foram apresentados e discutidos, bem como para todas as etapas de produção deste volume foi viabilizado pelo projeto CAPES/PROCAD *Relações de alteridade e a produção das desigualdades: uma perspectiva Sul-Sul*.

Sem esta fonte de financiamento seria impossível organizar um evento de tal porte. Este projeto, que congrega pesquisadores de três diferentes instituições, tem uma coordenação geral sob minha responsabilidade e duas coordenações regionais a cargo dos professores Antonio Motta, do PPGA da UFPE, e Livio Sansone, do Posafro da UFBA. Devo aqui tornar público meu agradecimento a estes dois colegas pelo envolvimento e pela generosidade que mostraram durante as várias fases de organização do Seminário e deste volume. Agradeço também aos investigadores que contribuíram para o volume pelo engajamento às questões propostas e pela presteza com que atenderem às demandas do editor. Por fim, devo um agradecimento especial às professoras Juliana Braz Dias e Andréa Souza Lobo, do PPGAS da UnB, que em todas as fases de organização das atividades que levaram a este livro se entregaram de corpo e alma ao projeto, revelando-se colaboradoras ativas e criativas, com grande capacidade de organização e extremamente solidárias.

Notas:

1. Juliana Braz Dias e Andrea de Souza Lobo leram versões anteriores deste texto e fizeram preciosos comentários que foram, na medida do possível, levados na devida conta.
2. É tão entranhada a relação entre o político e a base territorial que, em muitas das apropriações de Weber no discurso do senso comum educado, o Estado é definido somente como o monopólio do uso da força, sendo apagada a locução adverbial “sobre um território”, de tão arraigada que está no pensamento geral.
3. Outro exemplo de tratamento do espaço a partir de uma perspectiva com alguma inspiração boasiana é o estudo da proxêmica, que trata do uso humano do espaço nas interações sociais como uma elaboração especializada da cultura. Abordagem muito influente nos anos 1960, a proxêmica emergiu de uma confluência eclética em que se misturaram a tradição boasiana dos quatro campos, a psicologia comportamental e a biologia. No campo da antropologia, seu proponente mais conhecido é Hall (1969).
4. Esta revisão do campo de estudos não tem outra razão de ser que contextualizar as contribuições deste volume, revelando os pontos em que estão em continuidade com as investigações de nossos predecessores e os aspectos em que elas propõem um avanço ao conhecimento já cristalizado ou uma nova perspectiva para tratar de velhos temas. Assim, não se pretende aqui tratar em profundidade a contribuição de trabalhos tão influentes como o de Durkheim e Mauss. A este respeito, devo ressaltar que o nexo entre as categorias do entendimento e as representações coletivas é muito mais complexo do que o exposto acima e, em especial, não tendo ele uma natureza unívoca, como a sugerida.
5. Termos propostos por Appadurai (1990) num artigo que se tornou muito influente. Deixo os termos no original inglês para não impedir o leitor, que ainda não os conhece, de um sentimento de estranhamento que, acredito, muito contribuiu para o seu êxito no mercado acadêmico contemporâneo, fortemente orientado pela lógica de *marketing* e dos jogos verbais.
6. À volta destes termos gravita todo um processo abstruso de fabricação teórica. Como esperado, as principais disputas giram em torno das definições para os novos termos. Pairando sobre esses esforços, está uma ubíqua e misteriosa reivindicação de antiessencialismo. Sobre estas disputas, ver Clifford (1994), Kearney (1995) e Hannerz (1997).
7. Esta última, em especial, ganhou uma dimensão surpreendente depois de ser expandida por Appadurai (1990) em múltiplos *scapes* (ver acima). No entanto, não se deve esquecer que paisagem tem sido uma importante arma retórica para a escrita etnográfica. Ver acima.
8. Ver Brubaker e Cooper (2000) para uma crítica da superutilização do conceito de identidade.
9. O horror da descida ao inferno produzida pelo deslocamento e pela separação radical no contexto da exploração do continente africano foi recentemente tratado por Fabian (2000) com o sugestivo título *Out of Our Minds*.

Referências bibliográficas

- AMSELLE, J-L. 2002. "Globalization and the future of anthropology". *African Affairs*, 101:213-229.
- APPADURAI, A. 1990. "Disjuncture and difference in the global cultural economy". In: FEATHERSTONE, M. (ed.). *Global culture: nationalism, globalization and modernity*. London: Sage Publications.
- BASSO, K. 1996. *Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New México Press.
- BOAS, F. 1901-1907. *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*. New York: Bulletin of the American Museum of Natural History 15.
- _____. 1934. *Geographical names of the Kwakiutl indians*. New York: Columbia University Contributions in Anthropology 20.
- BRUBAKER, R. & COOPER, F. 2000. "Beyond identity". *Theory and Society*, 29(1):1-47.
- BRUNER, E. 1996. "Tourism in Ghana: the representation of slavery and the return of the black diaspora". *American Anthropologist*, 98(2):290-304.
- CLIFFORD, J. 1994. "Diasporas". *Cultural Anthropology*, 9(3):302-338.
- COOPER, F. 2005. *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*. Berkeley: University of California Press.
- COUTO, H.H. 1996. *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*. Brasília: Editora da UnB.
- DURKHEIM, E. & MAUSS, M. 1995. "Algumas formas primitivas de classificação". In: MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1993. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- FABIAN, J. 2000. *Out of our minds: reason and madness in the exploration of Central Africa*. Berkeley: University of California Press.
- FOSTER, R.J. 1991. "Making national cultures in the global ecumene". *Annual Review of Anthropology*, 20:235-260.

- FRIEDMAN, J. 1990. "Being in the world: globalization and localization". In: FEATHERSTONE, M. (ed.). *Global culture: nationalism, globalization and modernity*. London: Sage Publications.
- HALL, E.T. 1969. *The hidden dimension*. New York: Doubleday.
- HANNERZ, U. 1987. "The world in creolization". *Africa*, 57(4):656-559.
- _____. 1989. "Culture between center and periphery: toward a macroanthropology". *Ethnos*, 54(3-4):200-216.
- _____. 1990. "Cosmopolitans and locals in world culture". In: FEATHERSTONE, M. (ed.). *Global culture: nationalism, globalization and modernity*. London: Sage Publications.
- _____. 1997. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional". *Mana*, 3(1):7-39.
- HARVEY, D. 1989. *The condition of post-modernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- HIRSCH, E. 2003. "Introduction" (landscape: between place and space). In: HIRSCH, E. & M. O'HANLON. (eds.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press.
- KEARNEY, M. 1995. "The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism". *Annual Review of Anthropology*, 24:547-565.
- LEACH, E. 1954. *Political systems of highland Burma*. Boston: Beacon Press.
- LEVINSON, S. 1996. "Language and space". *Annual Review of Anthropology*, 25:353-382.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1975. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LOVELL, N. 1998. "Introduction". In: LOVELL, N. (ed.). *Locality and belonging*. London: Routledge.
- MALINOWSKI, B. 1976. *Os argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- MARK, P. 2002. *"Portuguese" style and Luso-African identity: precolonial Senegambia, sixteenth-nineteenth centuries*. Bloomington: Indiana University Press.
- MORGAN, L. 1963. *Ancient society*. Cleveland: Meridian Books.
- PARKIN, D. 1991. *Sacred void: spatial images of work and ritual among the Giriama of Kenya*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. 1998. "Foreword". In: LOVELL, N. (ed.). *Locality and belonging*. London: Routledge.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1940. "Preface". In: FORTES, M. & E.E. EVANS-PRITCHARD (eds.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press.
- SEBBA, M. 1997. *Contact languages: pidgins and creoles*. New York: St. Martin's Press.
- TAMBIAH, S.J. 2000. "Transnational movements, diaspora, and multiple modernities". *Daedalus*, 129(1):163-194.
- TRAJANO FILHO, W. 1998. *Polymorphic creoledom: the "Creole Society" of Guinea-Bissau*. Tese de doutorado, University of Pennsylvania.
- _____. 1999. "Da identidade nacional à criouliização comparada". *Humanidades*, 47:41-53.
- _____. 2008. "O trabalho da criouliização: as práticas de nomeação na Guiné colonial". *Etnográfica*, 12(1):95-128.
- _____. 2010. "The Creole idea of nation and its predicaments: the case of Guinea Bissau". In: KNORR, J. & W. TRAJANO FILHO (eds.). *The powerful presence of the past: historical dimensions of integration and conflict in the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill Publishers (a sair).
- WEBER, M. 1967. "A política como vocação". In: GERTH, H.H. & C. WRIGHT MILLS (orgs.). *Max Weber – Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.

I

FLUXOS E ESCALAS A PARTIR
DE CABO VERDE





Mantendo Relações à Distância. O papel do fluxo de objetos e informações na configuração de relações familiares transnacionais em Cabo Verde

Andréa de Souza Lobo

Introdução¹

A emigração cabo-verdiana é um fenômeno central para a compreensão desta sociedade e, por este motivo, tem sido foco de diversos estudos sobre as ilhas. Tais estudos tratam de aspectos variados, tanto partindo da percepção de quem emigra, quanto daqueles que ficam; da evolução histórica e da centralidade da emigração; da saída de homens e mulheres, dentre outros. O presente *paper* pretende abordar a emigração de uma perspectiva diferenciada, a circulação de objetos e informações e seu papel na configuração de relações entre membros das famílias que se encontram distantes fisicamente. Saliento que, além do fluxo de pessoas, há um não menos importante fluxo de bens materiais e informações que se ativam como decorrência da emigração e que dão suporte à sua manutenção.

Tais fluxos consolidam redes sociais, familiares e culturais entre os emigrantes e sua comunidade de origem, configurando um complexo sistema de intercâmbio e circulação de presentes, encomendas, dinheiro e informações que movimentam e mobilizam tanto os que partem quanto aqueles que ficam. Meu argumento será construído com base em dados etnográficos que estarão em diálogo implícito com estudos que têm explorado os fluxos transnacionais de população, capital e bens que constituem a globalização. Ao construir esse diálogo, meu objetivo é o de contribuir para o argumento de que indivíduos, famílias e comunidades locais interpretam, negociam e interagem criativamente no contexto desses processos globais, muitas vezes no sentido de reproduzir um sistema de relações tradicional e conservador.

Apesar de importante no contexto da circulação, as remessas financeiras não serão analisadas no presente estudo. Meu interesse recai em duas ordens de fluxos: a circulação de encomendas e de informações. Ambas são centrais para a manutenção das relações familiares nos casos em que seus membros se encontram distantes fisicamente e envolvem uma complexa rede de trocas que acontece na esfera familiar, estendendo-se para as relações de amizade e vizinhança. No caso da circulação de informações, abordarei, ainda que de forma inicial, o papel das novas tecnologias de comunicação na manutenção das relações de “proximidade à distância” e na atualização de rumores. Para o fluxo de encomendas, analiso o processo de ressignificação dos objetos que circulam, o caráter recíproco das trocas e sua importância para a atualização do sentimento de “ser lembrado”.

Os dados que fundamentam meus argumentos foram coletados ao longo do ano de 2004 e início de 2005, quando desenvolvi pesquisa de campo sistemática junto à população da Vila de Sal-Rei, trabalhando com a temática dos fluxos migratórios e suas influências nas transformações que vêm ocorrendo na organização familiar local. Boa Vista é uma das 10 ilhas que formam o arquipélago de Cabo Verde, pequeno país insular localizado no meio do Oceano Atlântico a 500km do continente africano. É a terceira maior ilha em extensão territorial, porém é a menos habitada, com uma população de 4.209 habitantes dispersos por oito povoações, sendo que a população feminina totaliza 1.872 e a masculina 2.334. A principal povoação é a da Vila de Sal-Rei, que acolhe mais da metade da população total da ilha. Boa Vista foi uma das primeiras ilhas a serem descobertas, mas foi habitada tardiamente. A ilha sempre foi pouco povoada e hoje se constitui em uma das ilhas periféricas no cenário nacional.

O fluxo de pessoas

Para entender a dinâmica de envio e recepção de objetos e informações, é importante conhecer os arranjos locais que dão o tom da circulação de pessoas no contexto da emigração. Em trabalhos anteriores (Lobo, 2006, 2007, 2008) argumentei que o contexto migratório em Cabo Verde pode ser entendido enquanto uma estratégia familiar que, ao exportar alguns de seus membros, acaba por se reproduzir. A solidariedade de gênero e geração seriam, nesse contexto, fundamentais para transformar situações de aparentes rupturas em continuidade – a continuidade familiar sendo construída num mundo de fluxos e deslocamentos por meio da produção de lugares e espaços de reconstrução de pertencimentos em contextos migratórios.

A estrutura social em Cabo Verde tem uma característica peculiar. Ela expõe seus membros para além do sistema social. Isto tem feito do país uma sociedade da diáspora desde o processo de colonização (com os *lançados*² na costa africana) até os emigrantes que se lançam hoje em busca de uma vida melhor.

Os projetos migratórios estão ligados à necessidade de se ligar ao outro para constituir a si mesmo. Cabo-verdianos migram para construir suas vidas, suas casas e um futuro melhor. As remessas, o envio de bens, as visitas e os fluxos de coisas em geral seriam espécies de contextualização material dos laços de afeto, estratégia fundamental para a manutenção do sentimento de pertencimento e para a construção da “intimidade à distância”, tanto para os que estão fora quanto para os que permaneceram na terra natal.

A mobilidade é um valor na sociedade boa-vistense e opera em diversas instâncias. Há mobilidade entre as casas, ou seja, um indivíduo circula entre casas de parentes com facilidade, sendo difícil encontrar alguém que, ao longo da vida, tenha vivido somente em uma casa. Há mobilidade conjugal, visto que a mudança de parceiros é algo comum e esperado para homens e mulheres no decorrer da vida. Tem-se uma relativa mobilidade socioeconômica e profissional, pois os indivíduos podem ter sua condição econômica alterada devido a oportunidades de trabalho em outra ilha (sendo a movimentação entre as ilhas outro tópico importante no contexto do arquipélago).

Tal como as diversas formas de circulação, apesar de esperada, valorizada e reproduzida por esta sociedade, a emigração é fonte de insegurança e desafios. Na ilha da Boa Vista – meu caso de estudo – isto pode ter um caráter mais crítico, uma vez que este é um caso de majoritária emigração feminina, o que pode levar a pensar que a emigração geraria situações de instabilidade e uma aparente tendência à erosão de laços fundamentais para o sentimento de família.

Para a maior parte das pessoas, especialmente as jovens mulheres, a solução para melhor qualidade de vida está vinculada à ideia de emigrar. Este desejo é partilhado por toda a família. Veem a ida para o estrangeiro como saída privilegiada para uma mudança qualitativa de suas vidas. Nesse sentido, a decisão de emigrar é menos individual do que coletiva. É componente de estratégias familiares, a família exercendo um papel importante tanto no país de partida quanto no país de destino da emigrante.

A família compartilha o sonho e auxilia na decisão de emigrar estabelecendo redes, ajudando na documentação, no pedido de visto e no estabelecimento de contatos para que consiga apoio e trabalho na Itália (país para o qual emigra a maioria das mulheres da Boa Vista). Geralmente, os familiares mais próximos contribuem para a compra do bilhete de passagem e com quantia em dinheiro que possibilite começar a vida como emigrante. Quando há filhos envolvidos, toda uma negociação é feita para decidir quem ficará responsável pela criança. Se a avó materna está viva e é saudável, ela é a candidata natural a ficar com o neto, porém, quando esta opção não existe, a mãe deve buscar ajuda entre seus familiares ou entre os familiares do pai da criança. Como a mobilidade das

crianças é um aspecto comum na sociedade boa-vistense, arranjar alguém que *agente* (cuide) o filho não constitui propriamente um problema, pelo menos inicialmente.

Uma vez na emigração e com trabalho fixo, espera-se que a emigrante comece a *ajudar* os familiares por intermédio do envio de remessas em dinheiro, encomendas, roupas, sapatos, utensílios domésticos etc. Além de aumentar a renda e levantar o padrão de vida de toda a família, é um objetivo da emigrante acumular capital para a construção de uma casa própria onde possa morar e abrir um pequeno negócio do qual deverá tirar o sustento mensal. Ter uma casa é meta importante para essas mulheres e significa que todo o esforço feito na emigração valeu a pena.

A partir dos dados etnográficos coletados, a presente análise mostrará que a distância espacial não necessariamente diminui a proximidade das relações de parentesco. Defendo a ideia de que a proximidade ou a intimidade na esfera familiar boa-vistense está menos ligada às noções de tempo e espaço do que à efetividade da comunicação e à reciprocidade das interações, dos cuidados e do cumprimento das obrigações entre membros da família. O que realmente conta é o fato de os membros estarem cumprindo seus papéis.

As relações entre parentes na Boa Vista precisam ser praticadas em solidariedade e assistência recíproca; se isto não acontece, não há algo em comum e os laços parentais se tornam tênues. Então, não é a distância física que afrouxa os laços entre mães-filhos, pais-filhos ou companheiros, mas a quebra de formas de compartilhar. Se, mesmo na emigração, parentes conseguem criar e recriar relações de interação, cuidado e afeição através de trocas recíprocas, ou seja, constroem uma base comum, a relação permanece forte para ambos.

A situação que analiso mostra que, apesar da ausência prolongada, a emigrante consegue manter uma relação estreita com os familiares na ilha e que, mediada por uma rede de informações entre mulheres e pela forte ligação dela com os filhos e os pais, a emigrada não só é informada sobre os acontecimentos, mas é um membro presente nas decisões diárias do grupo. Diversas são as estratégias utilizadas para que essa relação seja atualizada apesar da distância. Vamos a elas.

O fluxo de objetos e de informações: quão distantes estamos?

Além de sua importância econômica inegável, o fluxo de bens, dinheiro e informações entre migrantes e suas comunidades de origem tem sido cada vez mais estudado pela antropologia. Tais fluxos são percebidos como instrumentos privilegiados para a análise das relações de cooperação e de construção de identidades e pertencimentos, em que os conceitos de reciprocidade e responsabilidade são fundamentais para entender os diferentes tempos, ritmos

e significados das circulações migratórias no mundo atual (ver volume editado por Rosaldo e Ina, 2008).

Compartilhando do argumento destes autores, pretendo demonstrar que, junto aos fluxos de objetos e informações que movimentam as relações entre migrantes e seus parentes e amigos na Boa Vista, emanam valores importantes como a reciprocidade, a solidariedade e a responsabilidade. Além destes, são igualmente importantes os campos de tensões, de negociações e de tomadas de decisões construídos por intermédio das trocas, campos estes que alimentam nos envolvidos um sentimento de pertencimento. Todas essas esferas, mediadas por tecnologias de comunicação cada vez mais eficientes, exercem o papel fundamental de “diminuir” a distância física e temporal entre emigrantes e aqueles que ficaram na ilha.

As encomendas

Os emigrantes, seus parentes e amigos investem em suas redes sociais por meio da frequente troca de objetos e presentes que, na Boa Vista, são chamados de “encomendas”. As trocas de encomendas são, portanto, um meio bastante eficaz de estar em contato e, dada sua importância, são diversas as estratégias utilizadas para que elas circulem, o que gera não só a oportunidade de reconhecimento mútuo entre doador e receptor, mas um conjunto de tensões e expectativas.

Há um fluxo constante de bens e presentes entre emigrantes, seus familiares e amigos que residem na ilha. A troca à longa distância pode ser feita através dos serviços dos Correios, opção pouco utilizada por ser entendida como uma alternativa restrita, tanto em termos financeiros quanto pelas restrições de quantidades a serem enviadas. Os navios de cargas, cada vez mais frequentes entre a Itália e a ilha da Boa Vista devido ao desenvolvimento turístico,³ são uma alternativa bastante usada pelos emigrantes, especialmente por ser esta a forma que permite o envio de grandes quantidades de encomendas mandadas em latas (chamados de “bidões”), que os emigrantes enchem com roupas, sapatos, alimentos não-perecíveis, artigos de limpeza e de higiene pessoal, utensílios domésticos. Tais objetos são enviados periodicamente para familiares e amigos por esses navios. Quando em campo, pude acompanhar em diversas ocasiões os navios atracarem no cais da Vila de Sal-Rei, causando grande movimentação e ansiedade entre aqueles familiares que haviam sido avisados sobre as encomendas vindouras.

Apesar desse universo de opções, dentre as formas de envio de encomendas, a mais frequente é a troca que acompanha a circulação das pessoas, ou seja, aquela que aproveita a ida e vinda de pessoas ao arquipélago para mandar encomendas. As viagens de amigos ou parentes são sempre oportunidades excelentes para

enviar presentes ou dinheiro, e deixar de aproveitar tais oportunidades é falta grave, gerando a interpretação de que o doador não se lembrou de seu familiar ou amigo.

Se o “esquecimento” não for imediatamente justificado, é interpretado como falta de interesse, descaso e até ingratidão. Tanto as remessas quanto a troca de presentes (ou encomendas) são tidas como signos de “ser lembrado” e como sinal de que a lealdade familiar não foi quebrada por parte de quem partiu ou de quem ficou. Além de ser uma opção sem custos para o doador, enviar encomendas por meio de um portador é prática comum no universo cabo-verdiano, sendo uma forma de expressar o sentimento de “ser lembrado” por alguém que está distante fisicamente.

É preciso ficar claro que os envios de encomendas ocorrem de ambas as partes, o que justifica o uso da categoria troca. Diferentemente do que costumamos observar nos relatos sobre fluxos em contextos migratórios, em Cabo Verde o envio de encomendas não é uma obrigação unilateral do emigrante, mas também dos familiares e dos amigos que ficaram na ilha, o que gera um movimento circular alimentado pela reciprocidade entre pessoas distantes. Para aquele que fica, o envio de encomendas também faz parte do seu rol de ações que conferem reciprocidade. A diferença está no que é trocado em cada lado da relação.

Para aquele que está fora, geralmente nos grandes centros da Europa ou da América, cabe o envio de dinheiro e bens que possam adquirir nesses lugares: roupas, sapatos, bijuterias da moda, medicamentos, alimentos não-perecíveis, artigos eletrônicos. A demanda de quem recebe é por artigos que não sejam encontrados em Cabo Verde, representativos de um universo externo valorizado pela modernidade e pela moda. Especialmente no caso dos filhos de emigrantes, as encomendas mais valorizadas são aparelhos celulares, jogos eletrônicos, computadores e, no universo de roupas e sapatos, aqueles que sejam de marcas reconhecidas e de reconhecido valor no mercado mundial.

Aos locais, cabe o envio das chamadas “coisas da terra”: queijo de cabra, *grogue* (aguardente de cana), *ponche* (espécie de licor tradicional das ilhas), bolachas, pães, peixe seco, mariscos (especialmente lagosta), latas de atum e doces tradicionais. Sempre que há oportunidade, familiares e amigos de emigrantes fazem seus pequenos embrulhos (nem sempre tão pequenos assim) nos quais escrevem bilhetes que deixem claro o remetente e o destinatário, bem como algumas palavras que revelem suas saudades e a ansiedade por um reencontro. Essas encomendas, na visão daqueles que estão fora, cumpre a função de diminuir a saudade, e serão recebidas como um sinal de carinho. Uma canção de sucesso reflete bem esse sentimento.

*Dia que bô bá pa Cabo Verde bô perguntam
 O quê cum cria dalá pa bô trazem
 Oiá um pergunta que bô ta fazem
 Bô crê sabê o quê cum crê pa bô trazem
 Oiá um pergunta que bô ta fazem
 Bô crê sabê o quê cum crê de nha terra
 Trazem só um cartinha
 Pa ca pesá na bô mala
 Trazem só um cartinha
 Ma dôs regrinha
 Ma naquel cartinha trazem Morabeza
 Naquel cartinha trazem um Serenata
 Ma naquel cartinha trazem nha crêtcheu
 Naquel cartinha trazem tude quel Mar Azul ⁴
 Só um Cartinha (letra e música: Lura)*

Para quem está fora, qualquer signo que os conecte à terra natal é percebido como importante para alimentar o sentimento de pertencimento e para manter a proximidade. Daí a centralidade das encomendas; o seu recebimento significa que se é lembrado pelos que ficaram em Boa Vista. Isto é fundamental na relação à longa distância, porque a relação se mantém alimentada pelas trocas constantes de coisas e de informações e, nesse sentido, a distância é diminuída. Para que esse movimento circular se mantenha, tanto é importante ser lembrado, quanto é fundamental para quem ficou na ilha lembrar de uma emigrante. Lembro que estamos aqui no reino da reciprocidade, onde quem envia espera receber em troca.

Como é de se esperar, a intensidade do fluxo de encomendas obedece ao ritmo da circulação de pessoas, fluxo que tem seu auge nos períodos das férias escolares do hemisfério norte, entre os meses de julho e setembro, o verão. O anúncio da chegada de cada emigrante gera expectativas por parte dos familiares e dos amigos mais próximos. Da mesma forma, a proximidade do fim das férias e dos retornos à Itália também provoca uma corrida às casas das emigrantes para que levem os pacotes em sua bagagem. Pedir a alguém que seja portador de uma encomenda, até mesmo de quantias elevadas de dinheiro, não é fonte de constrangimentos para as pessoas da Boa Vista, pelo contrário, negar ser o portador é que gera oportunidade para comentários maldosos.

Apesar de ser prática comum e “esperada”, a troca de encomendas é um constante motivo de tensões na esfera familiar. O primeiro conjunto de conflitos gira em torno das expectativas geradas pela troca. Nesse contexto, o que é enviado pelos emigrantes é tão importante quanto o envio em si. Em outras palavras,

ser lembrado é um valor importante expresso no ato de enviar um presente, mas não só, a qualidade ou a quantidade do que é enviado é um signo do *status* de quem envia e daquele que recebe.⁵ Observei frequentes demandas por parte dos parentes que, quando não satisfeitas, eram motivos para acusações de avareza ou de ingratidão. Vamos a um caso que pode esclarecer tal ponto.

Em minhas visitas vespertinas, parei um dia na casa de Nhá Tina.⁶ Estávamos conversando sobre generalidades quando tocou o telefone; era sua filha Julinha, chamando da Itália para informar que tinha enviado algumas caixas de encomenda por um barco que deveria chegar à Boa Vista na semana seguinte. A notícia logo se espalhou por toda a família. Antes de embarcar, há 15 anos, Julinha deixou duas filhas (Diana e Rô) sob os cuidados de Nhá Tina e ambas ficaram ansiosas por saber das novidades que a mãe havia enviado. Duas semanas mais tarde, ouvi que um barco da Itália havia atracado no cais da Boa Vista. Segui para a casa de Nhá Tina, pois também estava curiosa para saber o conteúdo das encomendas. Julinha havia mandado roupas, a maioria usadas, alguns alimentos não-perecíveis (café, chocolates, enlatados), produtos de limpeza para a casa e artigos de higiene pessoal. Diana e Rô ficaram decepcionadas com o que receberam, mostraram-me as roupas e os perfumes e exclamaram: “Olha só, Julinha só mandou coisa chlalá (de má qualidade)! Isso aqui tem na loja do chinês, aqui mesmo na Boa Vista, não precisava mandar da Itália!”.

Fica claro aqui o valor dado à troca de materiais na definição da qualidade da relação. As relações das emigrantes com seus familiares são descritas em termos de quem deu o quê para quem e em quais circunstâncias. As trocas materiais são obrigatórias nessas circunstâncias e as mulheres são avaliadas, parcialmente, pelo quanto, o que e com que frequência enviam presentes aos parentes. Quando Julinha mandou artigos considerados de má qualidade para as filhas, gerou um desapontamento geral, isto porque a troca de bens materiais é um instrumento importante para a manutenção do elo em situações de distância prolongada, é tida como forma de compensar a ausência de um suporte emocional. As emigrantes vivem, portanto, na tentativa de encontrar um equilíbrio adequado na busca por manter a relação viva.

Mas a troca constante de encomendas esbarra ainda em outra fonte de tensões: a necessidade de envolver um terceiro, o portador. Um parente ou amigo próximo que viaja está sempre na posição delicada de não poder negar ser o portador de uma encomenda. Quando seu destino é a Boa Vista, o problema está na responsabilidade de trazer grandes somas em dinheiro. Ouvi casos de pessoas que alegaram ter perdido o dinheiro no caminho ou de terem sido roubadas, justificando o fato de a quantia não ter chegado ao destino final, o que pode gerar graves conflitos entre as famílias envolvidas. Mas o problema maior está

no excesso de bagagem. Durante o trabalho de campo, acompanhei episódios de pessoas viajando para a Europa ou outro lugar e a intensa demanda de vizinhos e parentes para que levassem encomendas. Em meu diário de campo encontro esta anotação:

Chy embarcaria para a Itália amanhã de manhã e estava superchateada com a quantidade de encomendas que tem para levar, “só coisa de gente!”. Vidros de doce, bolacha de São Vicente, milho pilado, queijo de cabra, garrafa de ponche e grogue e mais uma variedade de produtos daqui que as famílias mandam para os que estão na Itália quando há alguém partindo, as tais encomendas! Isto é um grave problema, como bem define Chy: “se você leva tudo que te dão para levar para os outros, corre o risco de deixar suas coisas para trás para levar coisas de gente; se você diz que não vai levar, as pessoas se chateiam e param de falar com você para o resto da vida e te chamam de tudo, enquanto, se você resolve levar tudo, paga um monte de excesso!”.

Tensões como estas são constantes. Aqueles que partem passam pelo constrangimento de ter que levar grandes quantidades de encomendas, inclusive correndo o risco de serem barrados na alfândega do país de destino por portarem muitos litros de bebidas alcoólicas, frutos do mar, latas de atum e outras coisas. Observo que, apesar de perceber a situação de portador como negativa, um viajante raramente nega levar uma encomenda. Vemos também aí a importância da reciprocidade, pois se hoje é portador, amanhã o viajante poderá ser aquele que envia ou que recebe. A rede não pode, então, ser quebrada, mesmo que isto seja causa de tensões e longas negociações nos aeroportos por onde se passa.

Estas são questões que devem ser constantemente negociadas na esfera familiar. As trocas à longa distância são fundamentais para manter as pessoas juntas. A própria existência de conflitos dá a noção da proximidade. Só se espera algo de quem está próximo; os distantes não são nem lembrados e, consequentemente, não fazem parte da rede de reciprocidade que opera entre Boa Vista e Itália.

Os telefonemas

No campo da circulação de informação, a comunicação por telefone é um meio muito constante e eficaz na manutenção dessa proximidade com a realidade local. E isto não é novidade nem em outras situações de emigração presentes na literatura sobre o tema (Ver Sargent *et al.*, 2007), nem na realidade de Cabo Verde. Cabo-verdianos vêm trocando saudações e notícias ao longo das décadas por meio de cartas, mensagens e pela circulação das pessoas. A novidade é a modernização dos meios de comunicação no país e o consequente aumento

da frequência desses contatos, tornando-os meios eficazes de aproximação e de estreitamento das distâncias.

Apesar de ainda restritas devido aos preços altos, especialmente para quem está em Boa Vista, grande ênfase é dada às conversas telefônicas. Em todos os relatos de emigrantes que buscavam mostrar a preocupação de estar próximo, apesar de viverem por anos na emigração, observei a importância da frequência dos contatos telefônicos. Tive a oportunidade de presenciar muitas dessas conversas e pude perceber sua qualidade e o tipo de informações que se privilegia. O contato não se restringe às conversas genéricas, ao contrário, a emigrante é informada de detalhes do dia-a-dia da família e da vida na ilha, sobre o que aconteceu ontem ou hoje. Ela conta pouco de si, parece estar ávida por saber das “novidades”, e suas interlocutoras são muito hábeis ao fornecer as informações.

Além de repassar as últimas novidades locais, para quem está na ilha essa é a oportunidade de comunicar suas necessidades e suas frustrações acerca da vida em Boa Vista, de demandar o envio de dinheiro ou qualquer outra coisa de que necessite, bem como de expressar o desejo de sair e de cobrar da emigrante a ajuda prometida nesse processo. Para quem está fora é o momento de expor seu sacrifício, explicar que a vida no estrangeiro é uma ilusão e, principalmente, é o meio que encontram para alimentar o sentimento de pertencimento à sua terra e à família deixada na ilha.

É por meio dos contatos telefônicos que elas continuam a fazer parte da rede de rumores, essencial na vida cotidiana de Boa Vista. É comum ouvir que as “talianas”,⁷ lá na Itália, sabem de eventos acontecidos na ilha antes mesmo que os habitantes locais tomem conhecimento. Algumas pessoas brincam dizendo que a Telecom (companhia telefônica local) tem uma via direta aberta entre a Boa Vista e a Itália, pois só isto justificaria o fato de as informações chegarem tão rapidamente àquele destino. Estar inserido nessa rede significa proximidade, pois só aos de dentro é permitido o acesso a informações veiculadas pelos rumores. Para exemplificar, cito meu caso. Apesar de ter vivido muitos anos na Boa Vista e, de certa forma, ter conseguido inserção em uma família cabo-verdiana por meio do casamento, raramente tinha acesso direto aos rumores familiares, pois era considerada de fora, e aos de fora não é permitida a entrada em um mundo que é, como eles mesmos dizem, tipicamente crioulo.

A circulação dos rumores é tão importante que, na Itália, elas criaram mecanismos de encontros que permitem o fluxo das informações, que são atualizadas semanalmente. Os encontros nos dias de folga, em praças ou centros de confraternização da comunidade imigrada, são os momentos de efervescência para as trocas de informações que receberam. Elas espalham rumores e ficam atualizadas sobre quem fez o quê, sobre os arranjos amorosos, as crises e as

novidades da ilha. Emigrantes contam que os encontros semanais renovam suas energias para mais uma semana de trabalho; nesses momentos elas tentam recriar o ambiente boa-vistense para conseguir suportar a distância e a saudade.

Outro aspecto importante facilitado e viabilizado pelos contatos telefônicos é o da participação de quem está fora nas tomadas de decisões familiares. Isto ficou claro quando o assunto entrava na esfera de cuidados com os pais. Qualquer negociação familiar referente a questões de saúde, reforma na casa ou viagens deve envolver, por meio das conversas telefônicas, aqueles que estão fora. Lembremos que para os boa-vistenses que ficaram as emigrantes têm uma mente mais aberta, já viram o mundo lá fora e, conseqüentemente, têm algo a dizer a respeito de decisões importantes. Por outro lado, a consulta é fator fundamental na manutenção do sentimento de pertencimento de quem está distante.

Têm sido crescentes os estudos que se interessam pelo impacto das novas tecnologias de comunicação em contextos de migração (ver Miller & Slater, 2002; Sargent *et al.*, 2007). Os avanços tecnológicos nesse setor, sem dúvida, são relevantes para a redefinição da distância social e para facilitar o envolvimento continuado de migrantes na tomada de decisões familiares nas suas comunidades de origem. A acessibilidade e a viabilidade econômica de tais tecnologias para a população, bem como sua representação e valorização no discurso local constituem questões importantes nesse debate.

Nos períodos em que estive em Cabo Verde (entre os anos de 1999 e 2005), pude observar um crescimento considerável no acesso às tecnologias, como celulares mais modernos, popularização da internet por meio dos cyberspaços e a circulação de bens eletrônicos cada vez mais demandados e enviados como encomendas para as emigrantes. Em especial, a popularização dos celulares e a possibilidade de envios de créditos pré-pagos da Europa para Cabo Verde intensificavam os contatos e as conexões.

Se, por um lado, a facilidade dos telefonemas configura-se como uma possibilidade de acesso imediato à família, especialmente aos filhos de mães emigrantes, fator muito valorizado pelos envolvidos nessas relações à distância, por outro, o acesso imediato aumenta o fluxo de demandas por encomendas e recursos financeiros, colocando-as com uma frequência consideravelmente maior num campo de negociação de dívidas e obrigações.

O caso etnográfico demonstra, portanto, que as novas formas de comunicação podem gerar benefícios imediatos em termos de satisfação emocional, acesso às informações cotidianas e a transações diversas, além de aumentar o campo de influência dos que estão fora no âmbito das decisões domésticas em suas comunidades de origem. Mas é fundamental salientar que também acabam por produzir uma nova esfera de demandas capazes de gerar constrangimentos e

opressão ao emigrante que tenta supri-las ou negociá-las. Em última instância, as formas cada vez mais modernas de comunicação e transporte cumprem o importante papel de diminuir as distâncias físicas, possibilitando a reprodução social em contextos de aparentes rupturas espaciais e temporais ocasionadas pelas migrações.

Inovação e conservação, faces de um mesmo fenômeno?

Estudos sobre as dinâmicas locais, especialmente as familiares, em contexto de emigração são bons exemplos que indicam como as redes sociais operam de maneira relevante em situações de distanciamento espacial e temporal. Desta forma, a importância dos parentes aparece com nitidez em grupos em que, diante de difíceis condições de vida e frequentes separações (inclusive separações conjugais), as redes familiares de ajuda mútua tornam-se indispensáveis, sendo atualizadas especialmente pela partilha: nas trocas de bens, valores, informações, alimentos, coisas e entre pessoas.

Muitas vezes se adotou sem críticas a ideia de que a emigração é simplesmente motivada pelo desejo das pessoas por uma vida econômica melhor e um maior *status* social, porém, algumas teorias construíram visões alternativas a esta, enfatizando diferentes aspectos da vida em sociedade e enriquecendo os debates sobre o tema. Dentre outros, os estudos mais recentes sobre a transnacionalidade podem ser bons exemplos de visões mais complexas dos contextos migratórios.

Para Ribeiro (1997), falar de transnacionalidade implica questionar a relação entre territórios e os diferentes arranjos socioculturais e políticos que orientam as maneiras como as pessoas representam pertencimento a unidades socioculturais, políticas e econômicas. Caminhando para os contextos das migrações, Feldman-Bianco (2009) define o transnacionalismo como processos materiais e simbólicos por meio dos quais migrantes constroem e mantêm múltiplas relações que ligam diversos polos de sua existência em mobilidade, e que só podem ser plenamente interpretados se superarmos a tradicional oposição entre “sociedade de origem” e “sociedade de chegada”.

Tais perspectivas colocam ênfase nas experiências dos imigrantes e nas relações que se constroem no novo lugar, oferecendo uma visão mais sofisticada das complexas articulações criadas pela migração entre o lugar de saída e de chegada (Schiller *et al.*, 1992:02) e retirando o foco do fator econômico como impulsionador central dos fluxos migratórios. Porém, o fluxo migratório analisado por essas perspectivas tem como central a figura do imigrante, o viajante híbrido (Trajano Filho, 2009) dividido em múltiplos pertencimentos, sendo pouco explorada sua posição de emigrante e do universo daqueles que ficam nas localidades de origem e que também vivenciam um tipo de relação com a “transnacionalidade”.

O caso etnográfico cabo-verdiano aqui explorado visa analisar essa dimensão, de como a migração é vivenciada por aqueles que ficam, podendo contribuir para o enriquecimento das interpretações do que realmente significa a globalização na prática – suas implicações para a organização familiar e para os próprios significados associados aos conceitos de família e pertencimento num campo de relações complexas que não se restringe ao universo econômico. No caso aqui analisado, o fluxo de emigrantes, bem como o conseqüente fluxo de valores, bens e dinheiro, opera no sentido de manter práticas e valores tradicionais, e não de promover rupturas.

Analisando o caso de Cabo Verde no contexto da contemporaneidade, minha perspectiva é a de que, mais do que a compressão espaço-tempo (Harvey, 1989) ou o distanciamento do tempo e do espaço (Giddens, 1990), os fluxos de ordem global que envolvem a sociedade cabo-verdiana carregam as comunidades de migrantes de obrigações crescentes, criando universos de negociações com as famílias e os amigos em suas comunidades de saída, num processo que cria valores, mas que fundamentalmente mantém valores – num movimento conservador que está por trás de algo que é aparentemente inovador.

Sendo assim, além das bibliografias sobre os contextos de circulação de pessoas e coisas no mundo global, para entender esse jogo entre inovação e conservação, recorro à perspectiva de Levine (1973), autor de um interessante e polêmico texto sobre os padrões africanos de personalidade e que apresenta reflexões a respeito das relações familiares em contextos muito próximos àqueles encontrados na Boa Vista. Interessa-me, principalmente, sua reflexão sobre a ausência de ansiedade em relação à separação física no caso africano, visto que esta foi uma característica muito peculiar que encontrei na Boa Vista.

Quanto à ausência relativa de ansiedade em casos de separação, Levine compara ocidentais e africanos. Os primeiros desejam intimidade nas relações sociais e a sua ausência gera ansiedade. Ansiedade no sentido da separação e sentimentalismo são formas que nossa cultura encontra para lidar com as relações afetivas e íntimas. No mundo africano, as coisas operariam de outra forma, “eles demonstram achar a separação física entre os que se amam menos perturbadora emocionalmente e não a percebem como um motivo para a quebra da relação” (1973:138). Portanto, a relativa ausência de ansiedade na separação faz com que homens e mulheres, pais e filhos a encarem como menos dolorosa e disruptiva do que é em nossa sociedade. É a ênfase nas obrigações materiais que faz ser possível manter relações durante ausências prolongadas. As famílias africanas não têm que permanecer intactas residencialmente para que se mantenham social e psicologicamente reais para seus membros. Nem as obrigações de parentesco e casamento diminuem com as ausências prolongadas

(1973:142). Mais do que isso, os membros dispersos têm um papel central na redistribuição dos recursos econômicos.

Trajano Filho (2005; 2009) compartilha com Levine o que denomina de “ideia de um ecúmeno africano” quando se trata do conjunto de práticas e disposições incorporadas que se conformam num *ethos* compartilhado. As relações entre emigrantes e seus familiares em Cabo Verde podem ser, portanto, analisadas à luz de uma perspectiva sobre o espaço como concebido, antes de tudo, como espaço social. Conforme nota Trajano Filho, partindo da perspectiva de Levine:

A tendência de “empurrar gente para fora do país” e sua operação regular e duradoura na sociedade cabo-verdiana, marcada desde sempre pelo deslocamento de seus membros, gera tensões insuportáveis que provocariam um esgarçamento do tecido social, não fosse a operação de um *ethos* coletivo que enfatiza a relativa ausência de ansiedade em relação à separação física entre os que ficam e os que partem e a manutenção dos relacionamentos, apesar da distância, por meio da continuidade das obrigações materiais (2005:8).

O sentimento de pertencimento está mais ligado à qualidade das relações sociais atualizadas à distância do que à permanência num mesmo espaço geográfico. O que se reproduz, então, é algo conservador e tradicional. A distância acaba por ajudar a preservar padrões de organização tradicional em face da crescente mobilidade. O autor continua argumentando que o processo migratório deste país poderia ser melhor explicado como uma continuidade do ecúmeno cultural africano – que impele os membros das comunidades a se deslocarem para as fronteiras do sistema social – do que ser entendido como um produto mal explicado de transformações contemporâneas difusas de natureza global. “Os fluxos de gente, capital, informação, coisas e valores no tempo e no espaço não são exclusivos da contemporaneidade, sempre existiram no passado. O que mudou foi o alcance da circulação de coisas, símbolos e pessoas” (Trajano Filho, 2005:3).

Meu argumento, ao tentar compreender os modos de reprodução das “famílias espalhadas” da Boa Vista, compartilha a linha adotada por Levine (1973) e Trajano Filho (2005). Inserir a situação local não só no contexto dos fluxos oriundos da contemporaneidade, mas especialmente como parte deste contexto africano ilumina as práticas locais percebidas em campo e me ajuda a analisar esta outra noção de proximidade na qual proximidade física não é necessária, sendo que sua ausência não é fonte de ansiedade. Tal como demonstra a etnografia apresentada, viver junto tem um significado muito mais amplo do que partilhar um mesmo espaço e, nesse sentido, os fluxos e a movimentação – dimensão altamente valorizada na sociedade cabo-verdiana – contribuem para

a reprodução da organização social. Daí a centralidade da circulação de bens materiais.

Ainda seguindo o argumento de Levine, diferentemente das sociedades ocidentais em que o componente emocional nas relações interpessoais é mais importante do que as transações materiais envolvidas, os africanos caracterizam suas relações em termos dos tipos destas transações materiais: quem deu o quê, a quem e em quais circunstâncias. O valor dado à troca e à partilha de materiais define a qualidade das relações. Nesses casos, a separação seria “diminuída” por uma lógica de obrigações materiais, e haveria uma tendência em caracterizar os relacionamentos sociais pelo idioma das transações materiais.

No caso aqui estudado, a continuidade das obrigações materiais em contexto de emigração, num circuito que envolve aqueles que partem e aqueles que ficam, age como uma ponte que tende a minimizar a distância física, tanto no espaço quanto no tempo. Nesse sentido, os bens materiais em circulação são valorizados enquanto construtores de relações e de proximidade. As normas e as noções que guiam os direitos e as obrigações entre parentes são decisivas para que novas formas de estar próximo operem. Quando analisamos as trocas de materiais, observamos o caráter mediado dessa relação, ou seja, para que haja proximidade à distância, os envolvidos lançam mão de artefatos, pessoas e estratégias que operam como elos na construção da relação.

As relações entre emigrantes e aqueles que ficam nas ilhas mostram que “estar junto” vai além da convivência diária. Este “estar junto” é mantido pelo cumprimento de uma série de obrigações e mediações, mesmo quando se está longe. Não é a distância física e espacial, mas a impossibilidade de partilhar substâncias e experiências que limita a condição de se estabelecer proximidade. Desta forma, os fluxos de objetos ocupam um lugar estratégico, uma vez que tais fluxos contribuem não só para a reprodução material dos que ficaram nas ilhas, mas para a reprodução cultural e simbólica das relações sociais. Nesse processo, circulam muito mais que dinheiro e mercadorias, mas também a produção e a reprodução das relações culturais, das identidades coletivas, dos sistemas familiares e simbólicos e das noções de pertencimento.

Complementando esse quadro, indiquei no presente artigo o importante lugar da circulação de informações, cada vez mais eficazes graças às novas tecnologias. Porém, devo salientar que é preciso aprofundar a análise dos impactos das novas tecnologias de comunicação e transporte, entendidas aqui como fatores fundamentais na definição da categoria distância em contextos migratórios. Se é correto afirmar que a circulação cabo-verdiana deve ser percebida de maneira mais ampla e não como um produto imediato de transformações contemporâneas de natureza global, também é fato que as novas tecnologias

oriundas da contemporaneidade desempenham um papel central no sentido de redimensionar as relações sociais à distância. O impacto, por exemplo, da internet nessas relações ainda é uma dimensão a ser explorada. Talvez um bom tema para outro trabalho!

Notas

1. A primeira versão deste texto foi apresentada no Seminário “Lugares, Pessoas e Grupos: as políticas do pertencimento em perspectiva internacional”, realizado na Universidade de Brasília em 25 e 26 de novembro de 2009. Agradeço aos participantes do Seminário pelas valiosas contribuições e sugestões ao texto.
2. Nomes dados a partir do século XVI aos portugueses e cabo-verdianos que se lançavam nos rios da Guiné para fazer comércio com os habitantes locais e que acabavam por se africanizar. Ver Carreira (1977) e Trajano Filho (2006).
3. Nos últimos 10 anos, empresários italianos têm investido na construção de hotéis e *resorts* na Ilha da Boa Vista, fator que tem intensificado as trocas em diversas instâncias entre Itália e Cabo Verde.
4. “No dia que você foi para Cabo Verde, você me perguntou/ o que eu queria de lá para você me trazer/ olha que pergunta que você me faz/ você quer saber o que eu quero que você me traga/ olha que pergunta que você me faz/ você quer saber o que eu quero da minha terra/ me traga só uma cartinha/ para não pesar em sua mala/ me traga só uma cartinha/ e algumas notícias/ mas nessa cartinha me traga morabeza/ nessa cartinha me traga uma serenata/ mas nessa cartinha me traga o meu amor/ nessa cartinha me traga todo aquele mar azul” (tradução minha).
5. É interessante contrastar o caso cabo-verdiano com o estudado por Lisa Cligget (2005), que enfoca o envio de remessas no contexto migratório da Zâmbia, no qual o valor está no processo de troca e não no valor ou na qualidade do presente em si.
6. Os nomes de informantes presentes neste trabalho são fictícios.
7. Forma pela qual são denominadas as emigrantes que vivem na Itália. Tal denominação também se dá para as “francesas”, as “mericanas” etc.

Referências bibliográficas

- CARREIRA, A. 1977. *Cabo Verde. Classes sociais, estrutura familiar, migrações*. Lisboa: Ulmeiro.
- CLIGGETT, L. 2005. "Remitting the gift: zambian mobility and anthropological insights for migration studies". *Population, Space and Place*, 11:35-48.
- FELDMAN-BIANO, B. 2009. "Reinventando a localidade: globalização heterogênea, escala da cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais". *Horizontes Antropológicos*, 15(31):19-50, Porto Alegre, PPGAS.
- GIDDENS, A. 1990. *The consequences of modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- GLICK SCHILLER, Nina. 1995. "Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration". In: _____ et al. (eds.). *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. New York: New York Academic of Sciences.
- HARVEY, D. 1989. *The condition of postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- LEVINE, R. 1973. "Patterns of personality in África". *Ethos*, 1(2):123-152.
- LOBO, A. 2006. *Tão longe e tão perto. Organização família e emigração feminina na Ilha de Boa Vista - Cabo Verde*. Tese de Doutorado, PPGAS do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília.
- _____. 2007. "Tão longe, tão perto. Emigração feminina e organização familiar". In: GRASSI, Marzia & ÉVORA, Yolanda (orgs.). *Gênero e Migrações caboverdianas*. 1. ed. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. pp.169-192.
- _____. 2008. "And when the women leave? Female emigration from Boa Vista". In: CARLING, Jorgen & BATALHA, Luis (orgs.). *Transnational arquipelago. Perspectives on Cape Verdean migration and diaspora*. Amsterdã: Amsterdam University Press. pp.131-144.
- MILLER, D. & SLATER, D. 2002. "Relationships". In: ASKEW, Kelly & WLIK, Richard R. (eds.). *The Anthropology of media: a reader*. Londres: Blackwell Pub. pp.187-209.
- OLWIG, K.F. & SORENSEN, S. 2002. "Narratives of the children left behind: home and identity in globalised Caribbean families". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25(2):267-284.

- RIBEIRO, G.L. 1997. "A Condição da transnacionalidade". *Série Antropológica*, 223, UnB, Brasília.
- ROSALDO, R. & INDA, J. 2008. "Tracking global flows". In: _____. *The Anthropology of globalization: a reader*. Londres: Blackwell Pub. pp.3-47.
- SARGENT, C.; LARCHANCE-KIM, S. & YATERA, S. 2007. "Migração e telecomunicações: tecnologias e famílias transnacionais na França e África Ocidental". *Cadernos Pagu*, 29:257-284.
- TRAJANO FILHO, W. 2005. "A sociabilidade da diáspora: o retorno". *Série Antropológica*, 380, UnB, Brasília.
- _____. 2006. "Some problems with the Creole Project for the Nation: the case of Guinea-Bissau". Paper presented at the *Seminar Powerful Presence of the Past*, at the Max Planck Institute, Halle, Germany.
- _____. 2009. "The conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the cape verdean *Tabancas*". *Africa*, 79(4):520-542.

Enviando dinheiro, construindo afetos ¹

Juliana Braz Dias

Em minha primeira aproximação a Cabo Verde, há mais de 10 anos, coloquei no centro dos meus interesses de investigação um tema que considerava crucial para qualquer abordagem daquela sociedade: a inserção dos cabo-verdianos em uma história de emigração, intensa e duradoura.

Naqueles primeiros contatos com o arquipélago, chamava a minha atenção a estimativa apresentada pelo historiador António Carreira, sugerindo que a primeira corrente de emigração cabo-verdiana teria tido início no final do século XVII ou nos primeiros anos do século XVIII (Carreira, 1983:65-66). Ainda que tal estimativa possa ser contestada, dada a fragilidade dos dados em que se apoia, ela aponta para um fenômeno significativamente precoce, bem anterior à grande explosão de fluxos migratórios que, na segunda metade do século XX, atingiu muitos países do Terceiro Mundo, os quais cediam mão de obra barata para os centros industriais da Europa e dos Estados Unidos.

Impressionavam-me igualmente as informações sobre a emigração cabo-verdiana na contemporaneidade. A este respeito, também não há dados muito precisos, já que frequentemente os fluxos de pessoas entre países escapam aos registros oficiais. Além disso, é muito difícil chegar a uma definição exata de quem seja “cabo-verdiano” no contexto da diáspora. Mas mesmo de forma imprecisa, fontes diversas indicam que a quantidade de pessoas de origem cabo-verdiana residindo fora das fronteiras do arquipélago ultrapassa, em muito, o número de habitantes nas ilhas (ver, por exemplo, Carling & Batalha, 2008:19-20).

Diante de tal conjunto de dados, eu me questionava, àquela altura, como se organiza uma sociedade nesse contexto. Que particularidades da sociedade cabo-verdiana permitem (e mesmo incentivam) a partida em massa de seus filhos, sem provocar a fragilidade da ordem social como um todo? Como essas pessoas espalhadas pelo mundo participam do processo de reprodução da sociedade cabo-verdiana? Depois de esboçar algumas respostas para estas perguntas,² continuei em outras linhas de investigação sobre a sociedade cabo-verdiana, abrindo meu horizonte de interesses a outros temas bastante diversos.

Guiada, então, por esses novos interesses, retornei a Cabo Verde em 2006.³ Foi quando a temática da emigração voltou a cruzar meu caminho, literalmente. Enquanto andava por uma avenida da Cidade da Praia, deparei-me com um *outdoor* que se destacava na aridez da paisagem (figura 1).



Figura 1

Aquela imagem e os dizeres que a acompanhavam significavam muito. Em primeiro plano, uma senhora bem arrumada e sorridente, carregando sacolas de compras com alimentos que pareciam reluzir como ouro. Em segundo plano, um senhor elegante, vestindo casaco apropriado para um inverno rigoroso, diferente do clima habitual das ilhas. Ligando as duas imagens, uma frase, que servia para deixar bem evidente o vínculo entre as duas pessoas ali retratadas: “o meu marido envia dinheiro para tudo o que precisamos”. Eram, certamente, marido e mulher. Ela, vivendo nas ilhas; ele, em algum lugar da Europa ou na América do Norte, onde o frio justifica aquelas vestimentas. Mais do que isso, a frase vinha expressar o orgulho e a satisfação da mulher em relação a seu marido e a uma atitude muito particular por ele desempenhada: o envio de dinheiro. Noto que a

própria conjugação do verbo “precisar” na primeira pessoa do plural (“para tudo o que *precisamos*”) vem indicar a participação de outras pessoas nesse enredo: muito provavelmente os filhos do casal. O homem ali retratado era não só um marido exemplar mas, igualmente, um pai bem-sucedido no cumprimento de suas atribuições, ali claramente condensadas num único gesto, isto é, no envio de recursos financeiros para a família em Cabo Verde.

Completando o quadro, estavam lá também as palavras que justificavam a propaganda. Em destaque, o nome da empresa Western Union, posicionando-se ao lado da frase: “Transferência de dinheiro, rápida e segura, para todo o mundo”. Se o gesto daquele homem era digno de admiração e orgulho, ele só se consumava porque havia, por trás de sua intenção e de seus esforços, um canal eficiente que possibilitava aquela transferência de bens tão desejada. A Western Union apresentava-se, naquela imagem, como peça fundamental para a concretização do sonho do migrante e de seus familiares – verdadeira parceira na conquista daquele empreendimento migratório bem-sucedido.

Logo pude descobrir que a propaganda era parte de uma campanha maior, com fotografias e dizeres diferentes, mas sempre amarrados pela mesma ideia, fundamental na construção da mensagem final. Trago aqui outro exemplar dessa campanha publicitária da Western Union em Cabo Verde (figura 2).

Nessa segunda propaganda, temos novamente duas imagens que se articulam. Numa primeira imagem, uma senhora conversa com um profissional da área de saúde (o que se torna claro pelo jaleco que ele veste) e tem em suas mãos um documento (um exame médico, muito provavelmente, destacado por um efeito visual que o envolve). Na segunda imagem, vemos uma mulher mais jovem, desempenhando funções de educadora, em frente ao quadro-negro. Unindo as duas mulheres e explicando a relação entre elas, inscreve-se a frase: “A minha filha proporcionou-me uma rápida recuperação”. Com a referência feita, logo abaixo das imagens, à empresa Western Union (e à sua eficiência nas transferências de dinheiro), podemos deduzir mais uma vez a importância da remessa de recursos financeiros no fortalecimento dos vínculos que unem as duas pessoas ali representadas: uma filha que pôde enviar dinheiro para o tratamento de saúde de sua mãe, demonstrando, assim, todo o seu afeto e cuidado pela pessoa que ama.



Figura 2

As propagandas, naquela situação, demandavam um olhar mais atento. Como interpretá-las a partir de um enfoque na especificidade do contexto migratório que historicamente marca a sociedade cabo-verdiana?

Levando-se em consideração as proporções do fenômeno emigratório em Cabo Verde, não é difícil supor a frequência e a importância que tenham para essa população as remessas de dinheiro, enviadas pelos migrantes a seus familiares não-migrantes. Mas não é só de dinheiro que nos falam aqueles dois *outdoors*. Eles nos falam, sobretudo, de pessoas – migrantes e seus familiares, que estão distantes e, ao mesmo tempo, intimamente relacionados. Como explicar a sobreposição ali construída entre esses dois movimentos globais (o fluxo de gente e o de recursos financeiros)? Quais as particularidades do contexto cabo-verdiano que permitem a articulação desses dois planos retratados na propaganda: o do dinheiro e o dos afetos?

Outro conjunto de questionamentos me ocorreu enquanto observava aquelas imagens. Qual a origem de tal campanha publicitária e qual seu escopo de atuação? Eram tais propagandas restritas a Cabo Verde? Ou aos países africanos em geral? Uma procura rápida pelas respostas a estas perguntas fez desvelar diante dos meus olhos um empreendimento grandioso dessa empresa, a Western Union, que está hoje intimamente atrelada aos processos migratórios mundiais.

Cabo Verde e o significado cultural das remessas

Para responder a estas questões, é necessário começar desvelando o lugar ocupado pelas transferências de dinheiro na realidade cabo-verdiana. O dinheiro

enviado pelos emigrantes está longe de ser uma categoria neutra. Às remessas, são atribuídos conteúdos culturais que precisam ser cuidadosamente analisados.

Na primeira década após a independência de Cabo Verde (ocorrida em 1975), as remessas de dinheiro realizadas pelos emigrantes, somadas às várias fontes de ajuda externa, compunham um total de 80 a 90% do Produto Interno Bruto do país (Bourdet & Falck *apud* Carling & Batalha, 2008:26). Vale notar que, nos últimos anos, a economia nacional cabo-verdiana tem dependido cada vez menos dessas remessas, encontrando outras fontes de renda, especialmente no desenvolvimento do turismo. No final dos anos 1990, remessas e ajuda externa representavam apenas 25% do PIB de Cabo Verde (*ibidem*:26). Mesmo assim, o incentivo para o envio de remessas ainda ocupa lugar de destaque nos programas de governo no país. E quando observamos as famílias de migrantes individualmente, a importância continuada das remessas revela-se de maneira ainda mais clara.

A quantidade de dinheiro transferido, em valores absolutos, precisa ser contraposta, portanto, ao valor relativo atribuído às remessas – um tipo de dado que somente a etnografia pode revelar. Vários pesquisadores que se debruçam sobre o cotidiano dessas pessoas têm apontado o fato de que tais remessas mantêm-se indispensáveis para as famílias cabo-verdianas, cujos projetos continuam sobremaneira fundados na espera do dinheiro enviado pelos parentes migrados.⁴

As transferências de dinheiro têm dupla importância. Como procuro argumentar, além de serem um motivador fundamental para inúmeros cabo-verdianos que decidem migrar, revelam-se como uma condição para a manutenção desse movimento entre países. As remessas de dinheiro efetuadas pelo migrante atuam como um mecanismo capaz de manter vínculos sociais em situações de distância. Elas asseguram a preservação de laços entre aqueles que partem e os que ficam no país de origem, impedindo que a distância promova um rompimento definitivo dos elos que os unem.

Na sociedade cabo-verdiana, o emigrante é uma figura central, ocupando uma posição positivamente valorada no contexto sociocultural das ilhas. Uma das razões para o prestígio alcançado pelo emigrante cabo-verdiano é seu acesso privilegiado a todo um universo que se abre diante daquele que decide se aventurar fora das estreitas fronteiras das ilhas.

O dinheiro é, certamente, parte substancial desse novo mundo. O discurso dos próprios migrantes enfatiza frequentemente as maiores chances de acesso a recursos financeiros como sua maior motivação para tão grande e difícil realização. A falta de emprego e a escassez de oportunidades no país de origem configuram o cenário que justifica, nesses discursos, o projeto migratório de parte substancial dos cabo-verdianos.

Noto que a carência de recursos financeiros, por si só, não explica a intensidade com que a emigração tem marcado a história de Cabo Verde. É fácil encontrar, entre os cabo-verdianos que habitam as ilhas, pessoas que têm emprego e uma vida relativamente estabilizada, mas que igualmente ambicionam migrar. O que procuro argumentar é que, para além das oportunidades que o mercado de trabalho dos países receptores de migrantes oferece (ou ofereceu durante vários anos), há um motivador maior atrelado à elaboração de projetos migratórios por parte dos cabo-verdianos. A migração constitui-se em um valor por permitir ao migrante o acesso a todo um universo de novidades, que inclui empregos, dinheiro e novos bens, mas também novas informações, novas ideias, novas práticas. Possuir mais e conhecer mais conjugam-se na construção de diferenciações fundamentais no interior da sociedade cabo-verdiana.

O prestígio do migrante cabo-verdiano, portanto, está associado a vantagens de várias ordens, não estando exclusivamente atrelado ao dinheiro. Mas a materialização desse conjunto de vantagens é importante para tornar ainda mais claro o lugar de destaque ocupado pelo migrante. É por meio das transferências de dinheiro feitas para seus familiares que ele pode mostrar, à distância, o sucesso de suas realizações. Os recursos enviados são manifestações evidentes de que ele tem acesso a algo almejado por todos, mas possuído apenas por alguns.⁵

As transferências de dinheiro não só têm o poder de revelar o sucesso do migrante, mas também de estender esse sucesso a seus familiares. Com a manutenção de remessas regulares, esposa, filhos, pais e irmãos de migrante partilham com ele o prestígio advindo de sua experiência no exterior. Mesmo que nunca tenham deixado o país, os familiares de migrantes participam desse processo de diferenciação social, usufruindo indiretamente do prestígio advindo da migração.

Não podemos, contudo, limitar-nos aqui à tentativa de compreensão das motivações dos migrantes cabo-verdianos. É necessário entender igualmente a dinâmica de uma sociedade que sobrevive há longo tempo à partida de uma quantidade surpreendente de seus filhos para outras terras. Em outras palavras, é preciso compreender não só o que leva essas pessoas a migrarem, mas também os mecanismos sociais que possibilitam a sua partida e o seu distanciamento físico em relação à terra natal, sem que elas necessitem romper seus vínculos com tudo e todos que deixaram para trás. E é aqui, então, que se revela o outro aspecto crucial das transferências de dinheiro na vida do migrante. As remessas permitem que ele continue a fazer parte de uma nação que se estende para além de suas fronteiras territoriais.

Volto a atenção, neste momento, para o trabalho bastante provocador de Robert LeVine, cujo argumento pode iluminar de maneira especial a temática aqui abordada. Caminhando pela zona limítrofe entre a antropologia e a

psicologia, LeVine (1976) buscou apontar algumas combinações de traços de personalidade que seriam mais frequentes na África do que em outros lugares. De um conjunto de sete características apontadas por LeVine, destaca-se, para os interesses de nossa discussão, um traço em especial, que diz respeito à ênfase dada às transações materiais em relações interpessoais. Para o autor, diferentemente da atitude dos ocidentais, que enfocam (de maneira genuína ou hipócrita) o componente emocional das relações interpessoais, os africanos são ampla e diretamente preocupados com a transferência material como um indicativo da qualidade da relação. Nas sociedades africanas haveria uma expectativa social que faria com que alguma dádiva material fosse obrigatória em toda relação e, ainda, que as pessoas fossem avaliadas em termos do quanto elas dão para os outros (Levine, 1976:121).

Estreitamente relacionado a esta característica está outro componente do conjunto de traços que marcam a “personalidade africana”, conforme o argumento de LeVine. O autor refere-se, então, à relativa ausência de ansiedade, entre os africanos, nas situações que envolvem separação. Eles parecem achar a separação física de pessoas amadas algo menos triste e sofrido, quando colocados em contraste, mais uma vez, com os ocidentais (*ibidem*:128). E a justificativa para isto reside na particularidade das interações entre os africanos. Uma vez possível a manutenção das trocas materiais, ainda que à distância, as relações pessoais não são necessariamente rompidas. Tais relações são capazes de perdurar através de longas ausências.

Minha intenção, por ora, é somente apontar esse aspecto das trocas materiais – e das transferências de dinheiro em especial – que permitem a manutenção de relações pessoais. Iluminados pelo *insight* polêmico mas inspirador apresentado por LeVine, podemos compreender como essas transferências são fundamentais para alimentar vínculos pessoais à distância. Sem reproduzir argumentos que de alguma maneira pareçam essencialistas, busco dar relevo ao significado que podem alcançar essas trocas materiais. Elas não apenas refletem a existência de vínculos pessoais anteriores, mas, principalmente, atuam de maneira a fortalecer e a qualificar esses vínculos.

Acrescentando-se a isto o fato de que tais trocas podem ser mantidas apesar da separação física, sua importância torna-se ainda maior em um contexto de migração. Cabo-verdianos emigrados e seus familiares residentes no país de origem fortalecem regularmente os laços que os unem por meio das transferências de dinheiro, que se processam junto a trocas de uma diversidade de outros bens. A presença em um mesmo espaço físico deixa de ser, assim, condição fundamental para garantir o vínculo entre essas pessoas. O fluxo de recursos financeiros e de presentes variados constrói uma rede capaz de manter viva a relação entre elas.⁶

Reforço este argumento, trazendo um breve exemplo. Muitas são as jovens cabo-verdianas que sonham em se casar com um emigrante, mesmo sabendo que isso implicaria a necessidade de viver distante daquele com quem se casou. É preciso considerar, claro, o lugar de prestígio ocupado pelo emigrante em Cabo Verde, o que certamente interfere nesses projetos matrimoniais. Mas é necessário observar também o argumento expresso diretamente por essas jovens, que afirmam que só assim poderão garantir que o marido terá meios para sustentar uma família. Em outras palavras, a mobilidade do marido-migrante dará condições para que ele realize as trocas materiais que estão no campo das expectativas da esposa e da sociedade cabo-verdiana em geral.

Mais do que um simples “sonho”, essa é a realidade para inúmeras mulheres cabo-verdianas que experienciam, com significativa satisfação, relações matrimoniais construídas à distância. A separação física não se coloca como um obstáculo para a realização plena desses matrimônios. Para essas pessoas, o componente emocional, alimentado pela intimidade da relação cotidiana, não é o único, nem mesmo o mais importante, nas relações pessoais que constroem. Nesses casos, a manutenção de trocas materiais revela-se o ingrediente principal para a conservação de laços matrimoniais – bem como para o fortalecimento dos demais vínculos sociais que os migrantes mantêm em sua terra de origem.

Tendo em vista esses valores, podemos compreender como a família cabo-verdiana (e a sociedade cabo-verdiana como um todo) pode se manter preservada social e psicologicamente para os seus membros, apesar das condições impostas pela migração. Insisto, assim, na importância fundamental das transferências de dinheiro no sentido de alimentar vínculos pessoais à distância. Mais do que uma maneira de promover a ascensão econômica e social da família do migrante, as remessas de dinheiro por ele efetuadas regularmente promovem a preservação dos laços que o unem aos seus familiares e, de maneira mais geral, à sua terra natal.

As trocas de dinheiro (e de diversos outros tipos de bens) entre migrantes e seus familiares não-migrantes é tão frequente e estrutural para a manutenção das relações entre eles que é necessário colocarmos em questão, nesse contexto, a própria ideia de distância e deslocamento que aí se estabelece. Sugiro mesmo a inadequação da categoria “migração”, quanto à sua potencialidade analítica, para se remeter a essas situações. É preciso considerar as limitações que o conceito de migração carrega, dada sua intrínseca associação à base cultural em que se fundamenta. Desenvolvido por um tipo de saber originado em sociedades nas quais a identidade e as raízes culturais têm primordialmente uma ancoragem territorial, o conceito apresenta grande dificuldade de utilização quando lidamos com sociedades de diáspora, como Cabo Verde.

Em formações sociais em que as raízes não ganham necessariamente uma expressão territorial, revelando-se em outros tipos de relações igualmente eficientes ao vincular pessoas, o movimento de gente ganha novas conotações – embora o termo usado para nomear estes movimentos seja ainda “migração”.⁷ Os pertencimentos então construídos devem ser compreendidos a partir das bases alternativas sobre as quais se fundamentam – no caso aqui abordado, as remessas de dinheiro e as demais trocas materiais que as acompanham.

Muito mais que dinheiro

A discussão sobre a importância da transferência de recursos financeiros para os cabo-verdianos que vivem a experiência da emigração remete a uma questão mais ampla sobre as conexões entre o dinheiro e as relações pessoais. Neste momento, volto a colocar no centro da atenção as campanhas publicitárias da empresa Western Union. Numa discussão que ultrapassa a preocupação com o campo empírico cabo-verdiano, ainda que partindo dele, procuro analisar os discursos veiculados nessas campanhas e os mecanismos através dos quais suas mensagens são construídas. Com isso, busco acessar algumas possíveis premissas que orientam a discussão sobre os vínculos entre trocas materiais e construção de afetos, num âmbito global.

A Western Union foi fundada em 1851, nos Estados Unidos, como uma empresa especializada no envio de telegramas. Vinte anos depois, ela incluiu entre suas atribuições o serviço de transferência de dinheiro e, ainda em 1896, a empresa ampliava sua atuação, alcançando a Europa, o norte da África, as Américas do Norte e do Sul, a Austrália e a Ásia. Em 1980, os lucros do serviço de transferência de dinheiro realizado pela Western Union já superavam os lucros da empresa com o envio de telegramas, sendo que este último serviço acabou por ser definitivamente excluído em 2006.⁸

Hoje, em 2009, a empresa opera através de uma rede combinada em mais de 200 países e territórios. Em torno de 65% dos seus negócios acontecem fora dos EUA. Somente no ano de 2006, a Western Union realizou 147 milhões de transferências de dinheiro entre consumidores e 249 milhões de transferências entre consumidores e empresas. Sua atuação sempre esteve estreitamente vinculada às novas tecnologias disponíveis. Foi assim, no século XIX, com o estabelecimento de um amplo sistema de linhas de telégrafo; hoje, a empresa já realiza transferências de dinheiro por meio de telefones celulares.⁹

Nas últimas décadas, a Western Union encontrou o nicho do mercado que viria a se constituir o seu público-alvo e a razão para o crescimento vertiginoso da empresa: migrantes, em várias partes do mundo, muitos deles ilegais, que mandam dinheiro para seus familiares em outras regiões do globo. Enquanto

a imigração tem se tornado um grande problema em países da Europa e nos EUA, suscitando debates apaixonados, políticas voltadas a conter os fluxos de pessoas e manifestações várias (de grupos pró e contra o movimento de gente através de fronteiras nacionais), para a Western Union os imigrantes conformam um grande universo de consumidores, dependentes de uma empresa que torne possível a realização de transferências de dinheiro, dando sentido, em última instância, a todo o projeto migratório.

Vale deixar bem claro que, quando falamos das transferências de dinheiro realizadas por migrantes, referimo-nos a parte substancial do dinheiro em circulação no mundo contemporâneo, em um total que chegou a alcançar aproximadamente 300 bilhões de dólares apenas no ano de 2006 (DeParle, 2007). A migração internacional tornou-se, assim, um grande negócio – no centro das atenções da Western Union. Pensar nessa empresa, hoje, é pensar nos movimentos migratórios em toda a sua complexidade.

A migração é tão central para a Western Union que previsões sobre os movimentos nas fronteiras guiam a cotação das ações da empresa. A atuação de seus pesquisadores supera as atividades do *Census Bureau* [dos EUA] em mapear a localização dos migrantes. Antigo sinônimo de código Morse, a empresa agora faz anúncios em Tagalog e Twi, e promove festividades tão obscuras quanto Phagwa ou Fiji Day. Seus executivos exaltam os migrantes como “heróis” e já tentaram derrubar um congressista por causa de suas propostas relacionadas a leis de imigração mais rigorosas (DeParle, 2007).

Como uma empresa intimamente vinculada aos fluxos migratórios internacionais, a Western Union tornou-se uma entidade um tanto especial, cujos interesses frequentemente entram em choque com os interesses dos Estados nacionais onde se estabelece. Há, de fato, relações meio tensas entre esses diversos atores.

A evolução das campanhas publicitárias que fizeram globalmente conhecida a marca Western Union segue paralelamente ao histórico da empresa. De início, as propagandas da Western Union tinham em foco apenas a velocidade e a eficiência com que se processavam as transferências de dinheiro realizadas pela empresa. Quando os consumidores norte-americanos eram ainda seu público-alvo, urgência e transferência de dinheiro eram duas ideias que se conectavam para destacar a importância dos serviços prestados pela Western Union.

Exemplo disso é o comercial televisionado no ano de 1987, nos Estados Unidos, em que aparecem vinculadas três situações. Na primeira delas, um estudante pede dinheiro ao seu pai para resolver, com urgência, algum sério problema que coloca em risco sua formatura. Na segunda situação apresentada,

uma mãe pede dinheiro ao filho para resolver, também de maneira urgente, o vazamento que inunda sua casa. Por fim, na última cena, uma mulher, que está na delegacia por conta de algum problema em que se envolveu, pede dinheiro ao marido para pagar a fiança, não menos urgente. O narrador finaliza o comercial costurando as três histórias com a frase: *Western Union: The fastest way to send money.*¹⁰

Sigo agora por outras campanhas publicitárias da Western Union, não de maneira exaustiva, nem por meio de rígido ordenamento cronológico, mas tentando mostrar como novos conteúdos foram sendo associados ao nome da empresa através das mensagens veiculadas em suas propagandas.

Neste sentido, destaco outra significativa campanha publicitária da Western Union, que toma como foco a capacidade que as transferências de dinheiro têm de tornar menores as distâncias entre diversas regiões do mundo.¹¹ Seguem, nas figuras 3 e 4, duas das imagens que compõem esta inusitada campanha publicitária.¹²



Figura 3: Western Union, Sidney – Toronto



Figura 4: Western Union, Hong Kong – New York

Além da impressionante beleza das imagens e da admirável criatividade e técnica na elaboração da propaganda, não podemos deixar de notar que a Western Union assume-se, então, como uma empresa global, com ambição de alcançar um público muito maior do que o inicial. Seu público-alvo agora é o mundo. Até mesmo a quase ausência de palavras utilizadas na construção da campanha publicitária reforça seu caráter global, que não se restringe a uma comunidade de fala e se faz entender em múltiplos domínios culturais. Na propaganda, a Western Union brinca com as distâncias colocadas pela natureza, demonstrando seu poder de aproximar as regiões mais longínquas ou, mais do que isso, de eliminar em absoluto as distâncias.

Levando essa discussão adiante, é preciso questionar, porém, em que medida a eliminação de distâncias (físicas e culturais) é de fato possível. As transferências de dinheiro implicam um movimento. Por sua vez, movimentos implicam processos de ressemantização. Os objetos que circulam por este mundo globalizado são sujeitos à atribuição de sentidos diferenciados em cada lugar por onde passam. Diante disso, cabe a pergunta: o dinheiro movimentado pela Western Union é sempre o mesmo? Teria o mesmo valor (no sentido amplo do termo) o dinheiro que circula por Sidney, Toronto, Hong Kong e Nova York? É bem provável que não. Como qualquer elemento de uma cultura, o dinheiro é definido, classificado e utilizado de inúmeras maneiras, próprias a cada domínio

cultural. Mas a sutileza dessa diversidade não cabe em uma propaganda que se pretende global.

Progressivamente, a Western Union vai incorporando às suas propagandas novas ideias. Além da velocidade e da eficiência com que são realizadas as transferências e da capacidade que esse movimento de dinheiro tem de remover distâncias, as campanhas publicitárias da Western Union passam a veicular uma nova mensagem, atrelada ao uso que pode ser dado aos recursos financeiros transferidos. Três áreas prioritárias – educação escolar, saúde e habitação – são enfatizadas nesse novo conjunto de propagandas. Deixam de ser grandes valores do mundo ocidental para se tornarem grandes valores de um mundo globalizado, ocupando posição de destaque nos sonhos, nos desejos e nas necessidades de um vasto universo de pessoas que realizam transferências financeiras tendo esses domínios no centro de suas atenções. É o que podemos observar nas imagens apresentadas na figura 5.¹³



Figura 5: *School, Support and Shelter: it matters*¹⁴

Por fim, chegamos às propagandas elaboradas diretamente para o público de migrantes. As diversas ideias até aqui apresentadas como elementos que atravessam as campanhas publicitárias da Western Union são agora somadas a um novo conteúdo, capaz de atuar no plano dos afetos.

Nesse novo conjunto de propagandas, o foco não está no dinheiro e nos seus usos, mas em um aspecto central das relações interpessoais: as emoções. Trata-se de associações que se somam e são expressas no que vem a se tornar o mote principal da empresa: “Enviando muito mais que dinheiro”. Procurando contrapor-se a uma percepção das trocas materiais como algo impessoal, as propagandas sugerem que as transferências de dinheiro são permeadas por sentimentos. A mensagem aparece repetidas vezes, em diferentes cenários, com diferentes atores, em diferentes línguas, mas sempre insistindo na ideia de que

enviar dinheiro é muito mais do que um processo racional, atuando diretamente no terreno dos afetos, ajudando a construir e a manter vínculos pessoais – ainda que à distância. Percorrendo alguns exemplares dessa campanha publicitária, observamos como tal ideia tem sido continuamente elaborada.

A figura 6 foi retirada de uma página da internet referente a uma loja de Minnesota (EUA), especializada em “música independente”, que também atua como um dos mais de 365 mil pontos de agentes autorizados da Western Union.¹⁵



Figura 6: “Enviando muito mais que dinheiro”

Em sequência, apresento outra propaganda muito semelhante. A figura 7 remete a uma imagem veiculada no sítio da internet referente a uma loja em Nova York que oferece serviços vários, de frete a aluguel de caixas postais, além de ser, igualmente, um agente autorizado da Western Union.¹⁶



Figura 7: “Enviando muito mais que dinheiro”

As figuras 6 e 7 dizem respeito a duas propagandas muito semelhantes. A frase que se tornou a marca da empresa (“Enviando muito mais que dinheiro”) aparece nas duas imagens, em língua inglesa. O cenário também é o mesmo. A natureza que serve de pano de fundo revela o clima de algum país onde o outono é uma estação bem marcada – possivelmente nos EUA ou em algum país europeu.

As duas imagens também se repetem ao retratar carinhoso abraço entre um homem e um menino, sempre sorridentes, em um momento de felicidade e descontração. Ambos, nas duas propagandas, estão bem vestidos, fazendo com que nós, observadores, possamos deduzir que desfrutam de boa situação financeira – o que pode ser reforçado pelas características da casa que aparece ao fundo na figura 7.

Não há nas propagandas mais informações sobre o tipo de vínculo entre os dois personagens de cada imagem. Baseados em nossos próprios referenciais, tendemos a interpretar ambas as cenas como um abraço entre pai e filho. Mas a ausência de legendas, neste caso, mostra-se muito eficiente, permitindo que cada um entenda aquelas imagens associando-as à sua própria concepção de uma relação afetuosa entre duas pessoas do sexo masculino, de gerações diferentes. Irmão da mãe e filho da irmã, talvez? Impossível saber se os criadores da campanha publicitária tiveram este tipo de preocupação em mente. Mas o fato é que o uso de imagens sem legendas tem a capacidade de condensar um conjunto de conceitos, abrindo-se a possibilidades múltiplas de interpretação. E esta pode

ser uma estratégia importante para uma propaganda que se propõe a atingir consumidores de diferentes origens, atravessando fronteiras culturais.

Continuando nossa interpretação, podemos dizer, em suma, que os personagens retratados em cada uma das propagandas são pai e filho, ricos, despreocupados, unidos e cheios de afeto – uma série de características que supostamente se posicionam de maneira central nos sonhos de inúmeras famílias de migrantes. E a Western Union entra nesse cenário de maneira sutil, apenas com as cores da empresa (amarelo e preto), sugerindo sua participação na concretização desses sonhos.

Devemos notar ainda que a única diferença marcante entre as duas propagandas é que a primeira se utiliza de modelos brancos, enquanto a segunda repete a cena com modelos negros. A Western Union, em seu ambicioso projeto global, não poderia deixar de atrair consumidores que se identificam com um ou outro destes dois grupos.

A caracterização dos modelos/atores em suas propagandas foi um procedimento progressivamente modificado pela empresa a fim de se aproximar cada vez mais do seu público-alvo, composto primordialmente de trabalhadores braçais oriundos de países pobres. É parte importante de sua estratégia de marketing uma aproximação maior entre os consumidores e a empresa, provocada pela identificação direta entre o consumidor em potencial e as pessoas retratadas nas propagandas que veicula. Portanto, em busca de maior eficiência na transmissão da mensagem central (ainda a mesma: o envio de muito mais que dinheiro), o setor de publicidade da Western Union passou a investir em propagandas que trazem representados trabalhadores da construção civil, negros e brancos, devidamente identificados pelo uso de uniformes e equipamentos característicos da profissão.

Outra variação encontrada nas propagandas é que, em algumas delas, é o migrante que aparece como o sujeito da mensagem. O foco está no seu ato de enviar dinheiro e na satisfação que sente ao demonstrar, assim, o cuidado que tem com seus familiares. Em outras propagandas da mesma campanha publicitária, são os familiares de migrante que expressam seu contentamento diante do ato realizado pelo parente migrado. Este é o caso das imagens que encontrei veiculadas nos *outdoors* em Cabo Verde (figuras 1 e 2). Mostro com isso que a mensagem da empresa é transmitida nas propagandas por duplo canal, voltado para dois tipos de receptor. De um lado, o migrante; de outro, seus familiares no país de origem. São eles os dois extremos do fluxo de dinheiro que se pretende estabelecer a partir de uma estratégia de atração destes dois tipos de consumidores.

As propagandas retratadas nas figuras 6 e 7 apenas sugerem, pelas imagens e pelos dizeres, o alcance que podem ter as remessas de dinheiro, indo muito além

do âmbito material. Em outro conjunto de propagandas, que apresento agora, torna-se mais explícito aquilo que pode acompanhar o fluxo de dinheiro.

As transferências de dinheiro aparecem, então, diretamente vinculadas ao amor, à atenção, ao carinho, ao cuidado, ao reconhecimento e ao apoio dispensado às pessoas a quem se quer bem. Seguindo um mesmo padrão, as propagandas renovam-se continuamente, em várias línguas, representando personagens de biotipos diferenciados, destacando uma pluralidade de sentimentos, emoções e afetos. Dada a extensão dessa campanha publicitária, limito-me aqui a apresentar apenas alguns exemplares. As figuras 8, 9 e 10 tornam evidente, uma vez mais, a conexão estreita construída entre o dinheiro e as relações pessoais.¹⁷ Elas argumentam, em uma linha comum, que as pessoas que fazem transferências de dinheiro enviam algo cujo significado vai além do valor monetário.



Figura 8: “Ele está enviando toneladas de amor”



Figura 9: “Estou enviando reconhecimento”



Figura 10: “Envio-lhe todo o meu apoio”¹⁸

As transferências de dinheiro aparecem, nesses discursos, vinculadas a uma série de importantes elementos das relações familiares, promovendo-os, facilitando-os, possibilitando-os. E se as transferências de dinheiro são parte de uma grande conquista familiar, a Western Union coloca-se como uma parceira nesse empreendimento.

Tal campanha publicitária cobre os mais diversos canais (*outdoors*, televisão, rádio, internet etc.), nos mais variados países.¹⁹ Essa diversidade de canais utilizados pela Western Union, cada um com sua especificidade, permite à empresa atrair um público também variado: dos jovens que vivem em centros urbanos conectados à grande rede mundial de computadores a moradores de pequenas vilas com acesso apenas ao sistema de radiodifusão. Insisto com isso na afirmação de que as campanhas publicitárias ambicionam alcançar tanto aqueles que enviam dinheiro quanto aqueles que o recebem, entendendo que são ambos influentes no momento de escolher a empresa que realizará a transferência.

A diversidade de línguas utilizadas é igualmente importante. Nas figuras 8, 9 e 10, vemos o inglês, o árabe e o francês, respectivamente, atuando como códigos de transmissão da mensagem central da empresa. As campanhas publicitárias da Western Union são divulgadas atualmente em dezenas de línguas, o que é fundamental para tornar seus serviços compreendidos e, claro, desejados entre variadas comunidades de consumidores. Chamo a atenção também, uma vez mais, para o fato de que as figuras 8 e 9 apresentam imagens de famílias brancas, enquanto a figura 10 tem em foco uma família negra. Costurando todos esses fatores, está um ambicioso projeto de marketing da Western Union.

O tipo de investimento publicitário realizado pela empresa tem sido denominado, por especialistas da área, de “marketing étnico”. A atenção à diversidade cultural deixou de ser exclusividade das elites intelectuais para ser também uma preocupação de grandes empresas. A Western Union percebe a necessidade de adaptar-se às particularidades de cada comunidade étnica com que lida e à especificidade de cada corrente migratória. Seguindo outras empresas globais (McDonald’s, por exemplo), enfrenta o desafio de criar uma marca que, embora voltada para o consumo em massa, não se apresente como um produto genérico.

Como importante estratégia de aproximação a comunidades variadas, a empresa patrocina centenas de eventos populares, festivais comunitários, campeonatos esportivos e celebrações religiosas, especialmente aqueles que tenham um apelo “étnico”. Patrocina desde campeonatos de críquete de indianos que residem em Dubai e campeonatos de futebol no continente africano (como o *Africa Cup of Nations*) até o carnaval jamaicano de Notting Hill, em Londres.

Enfim, trata-se de uma marca global, com estratégias locais. As propagandas têm, propositadamente, um cunho tão local que provocaram em mim mesma, há

tempos acostumada a pensar nas particularidades da sociedade cabo-verdiana, a impressão de que aquela estratégia de marketing tinha sido concebida exclusivamente para aquele público, o cabo-verdiano.

Para finalizar, acrescento o mais recente investimento de marketing da Western Union. No ano de 2009, durante aquela que possivelmente seja a maior crise enfrentada pelos mais recentes fluxos migratórios, a empresa lançou uma grande campanha global, agora totalmente unificada: a campanha denominada “sim!”. Esse conjunto de propagandas pretende atuar diretamente naquilo que move os migrantes: seus sonhos. Provoca a esperança na realização bem-sucedida de seus projetos migratórios, respondendo positivamente às incertezas da experiência migratória nos tempos atuais. A campanha volta a fundamentar-se no equacionamento entre transferências de dinheiro e construção de afetos, caminhando sempre pelo terreno das emoções. A mensagem é, mais uma vez, muito clara. Se uma mãe pergunta se pode enviar seu amor para seu filho a milhares de quilômetros de distância, a Western Union lhe dá a resposta: sim!



Figura 11: “O amor pode ser transferido? Sim!”

Tal campanha, além de ser resultado de amplo investimento financeiro, é produto da ação conjunta de uma equipe multinacional.²⁰ Os produtores também usaram imagens de regiões tão diversas quanto Marrocos, Singapura, Los Angeles e Cape Town. Por fim, a campanha publicitária foi traduzida para 40 línguas. Podemos ver dois exemplares nas figuras 11 e 12.



Figura 12: “Posso enviar-lhes todo o meu amor? Sim!”

No comercial veiculado pela televisão e pela internet, como parte da mesma campanha publicitária, o narrador afirma, com uma voz forte e positiva, que “todos os dias, milhões de pessoas ao redor do mundo estão movendo suas vidas para frente, fazendo as coisas acontecerem, dizendo ‘sim’ a um futuro mais brilhante”. Tais palavras, narradas, combinam-se às imagens: pessoas sorridentes brincam, trabalham e estudam, enquanto as letras Y, E, S flutuam, circulando por vários pontos do globo. Noto que a mensagem transmitida nessas propagandas remete-nos imediatamente à frase *Yes, we can* que, tão recente ainda, conduziu os rumos da história política norte-americana nas campanhas eleitorais do presidente Barack Obama. No conjunto de emoções e afetos que a Western Union tem atrelado às remessas de dinheiro, a esperança é um novo sentimento a ocupar uma posição de destaque.

É justamente toda a estratégia de marketing montada para o impacto global dessas campanhas publicitárias que me faz retomar, neste momento, a discussão sobre o alcance das conexões estabelecidas entre as relações pessoais e as trocas materiais.

Sobre dinheiro e relações pessoais

Um dos fatores que mais se destacam na análise das campanhas publicitárias da Western Union é a maneira como as propagandas relacionam diretamente os planos do dinheiro e dos afetos. Por um lado, provoca certo incômodo tão imediata

associação entre sentimentos e dinheiro, pessoas e coisas. Como caixas de presentes podem ser tão facilmente definidas como toneladas de amor? Por outro lado, o sucesso dessas campanhas publicitárias parece indicar algo maior por trás de tais associações. Se a mensagem transmitida pela Western Union é compreendida mundialmente por seus consumidores, poderíamos sugerir que o equacionamento realizado entre as trocas materiais e a manutenção de afetos é algo universal? Procuo concluir este artigo esboçando algumas respostas para estas duas grandes questões.

O tom assumido pela Western Union nas propagandas que veicula tem suscitado algumas críticas. Mergulhar tão profundamente no mercado financeiro, mediando o movimento de grande parte do dinheiro que circula pelo mundo, parece ser um negócio absolutamente racional, desvinculado dos sentimentos de milhões de pessoas que vivem a dura experiência da migração internacional. Mas quem, de fato, apresenta tal tipo de dificuldade com a associação entre dinheiro e afetos?

A desvinculação entre o plano do dinheiro e o dos afetos é um produto de várias teorias sociais elaboradas nos últimos séculos. A percepção do dinheiro como um instrumento absolutamente impessoal, como um dos principais elementos do processo de racionalização que nos levou à civilização moderna, é uma poderosa ideologia que tem permeado inúmeras reflexões sobre os nossos tempos.

O dinheiro, de acordo com esta concepção, também destrói, necessariamente substituindo laços pessoais por vínculos instrumentais e calculistas, corrompendo significados culturais por meio de preocupações materialistas. De fato, de Karl Marx a Jürgen Habermas, de Georg Simmel a Robert Bellah, observadores da comercialização em países ocidentais pensaram ter visto consequências devastadoras da irresistível propagação do dinheiro: a inexorável homogeneização e o nivelamento dos laços sociais (Zelizer, 1997:2).

Teóricos do século XIX e do início do século XX criaram uma ideologia fundada no antagonismo entre o dinheiro e as relações pessoais. Tal dicotomia ganhou tamanha força que continua sendo reproduzida, em larga medida, pelas ciências sociais contemporâneas (*ibidem*:6-12). Apenas recentemente alguns autores têm buscado contestar essas pressuposições, refletindo sobre o dinheiro como uma categoria que não é culturalmente neutra, sendo portador de uma vida social e moldado profundamente por relações sociais.

Na própria história da antropologia, a dicotomia criada entre as trocas materiais e os sentimentos mostrou-se presente, mesmo lidando com sociedades nas quais esses dois planos não estão construídos um em oposição ao outro.

Cito, por exemplo, a dificuldade encontrada por alguns antropólogos britânicos clássicos, como Radcliffe-Brown, em agregar o terreno dos afetos em suas análises.

Contudo, os dados etnográficos referentes a sociedades que operam com o sistema de *bridewealth*, por exemplo, não nos permitem estranhar tanto o vínculo entre dinheiro e afetos. Igualmente, as experiências dos emigrantes em Cabo Verde demandam uma perspectiva analítica atenta ao papel crucial desempenhado pelas remessas na construção e na manutenção de relações pessoais. Se há algum incômodo na associação entre dinheiro e afetos, este é produto de uma ideologia que não nos permite avançar na abordagem de inúmeras realidades sociais – incluindo aqui todo o contexto da migração internacional e das transferências de dinheiro que a acompanham.

Isto nos traz de volta à discussão sobre as campanhas publicitárias da Western Union. Teriam sido, a empresa e seus publicitários, excepcionalmente sagazes ao trazerem à tona o vínculo estreito entre o dinheiro e as relações pessoais? Teriam eles alcançado uma associação de ideias fundamental, partilhada por pessoas de domínios culturais os mais diversos?

Não posso, neste ponto, avançar para além de meras hipóteses. Gostaria apenas de sugerir que as campanhas publicitárias desenvolvidas pela Western Union não surtiriam efeito se não houvesse um terreno anteriormente preparado para receber essas mensagens. Meu ponto é que não bastaria que os executivos e os publicitários vinculados à Western Union tivessem a ideia brilhante de associar as remessas de dinheiro ao fortalecimento das relações pessoais. Era preciso também que o gigantesco grupo de potenciais consumidores da marca – migrantes oriundos dos mais diversos pontos do globo – estivesse já preparado para decodificar essa mensagem habilmente transmitida em imagens como aquelas que vimos aqui. Uma campanha publicitária eficiente implica um processo comunicativo igualmente eficiente, no qual o transmissor e o receptor da mensagem compartilhem, de antemão, códigos e valores. A associação entre dinheiro e afetos seria, assim, não apenas uma grande jogada de marketing, mas uma ideia de alcance global, universalmente compreendida. Por outro lado, se dermos encaminhamento à hipótese sobre a possível universalidade do equacionamento entre as trocas materiais e a construção e/ou a manutenção de afetos, isto só poderá ser realizado em um plano superficial.

A dimensão universal da associação entre envio de dinheiro e ligação afetiva entre pessoas só é adequadamente abordada contrapondo-a às particularidades culturais que a subjazem. Isto diz respeito tanto à especificidade dos processos locais de valoração das transferências de dinheiro, quanto à particularidade dos sentidos atribuídos ao domínio dos afetos em diferentes contextos culturais.

Penso que somente uma exploração mais cuidadosa é capaz de revelar, por exemplo, os múltiplos sentidos que a própria noção de dinheiro pode ganhar,

transparecendo descontinuidades entre as várias maneiras de se definirem as transferências de recursos financeiros e os fins a que se destinam. Diferentes sistemas simbólicos atribuem diferentes sentidos às remessas enviadas por migrantes aos seus familiares.²¹

Tomando o caso cabo-verdiano como exemplo uma vez mais, podemos questionar se, no orçamento familiar, os cabo-verdianos que recebem dinheiro de seus parentes migrados distinguem as remessas do restante da renda familiar. Indo adiante, podemos perguntar se a esse dinheiro é dado algum uso particular. Ainda, é possível averiguar se há regras especiais que definem quem controla esse dinheiro. Embora eu não avance, neste momento, as respostas a tais perguntas, trago um único dado etnográfico capaz de mostrar a potencialidade de tal abordagem. Remeto-me brevemente à história de Bia, uma jovem cabo-verdiana, esposa de migrante. Bia morava com os pais de seu marido, Luís, enquanto este último vivia na Holanda. Uma grande fonte de conflito entre a jovem mulher e seus sogros era o controle do dinheiro enviado pelo parente migrado. As remessas eram encaminhadas diretamente para a mãe de Luís, a qual não permitia à jovem o acesso direto ao dinheiro, controlando o uso dado a ele. Não podemos generalizar este caso como uma regra a ordenar o uso das remessas em Cabo Verde, mas ele nos serve para mostrar como o dinheiro está sujeito às relações sociais, que o qualificam, de acordo com uma ordem social dada.

Do mesmo modo, é necessário esclarecer, com os detalhes que só a abordagem etnográfica pode fornecer, a que, de fato, nos remetemos quando falamos de “afetos”. Será que o caloroso e sorridente abraço entre pai e filho (como visto nas figuras 6 e 7) atravessa fronteiras culturais, expressando o padrão das relações ideais entre pais e filhos em qualquer sociedade? É possível universalizar as referências de uma relação paternal considerada “afetuosa”? O que as campanhas publicitárias da Western Union tratam como sentimentos (amor, apoio, reconhecimento...) não coincidem totalmente com concepções de afetividade muito particulares, próprias de sociedades específicas. As propagandas veiculam ideais ocidentais de afeto e de família.

Voltar à minúcia da investigação etnográfica é necessário para dar a essas questões uma profundidade que escapa ao alcance (e, claro, aos objetivos) de campanhas publicitárias direcionadas para um mercado global. Só assim podemos avaliar adequadamente o impacto das campanhas publicitárias da Western Union – que, embora tenham se mostrado eficazes, podem estar sendo alvo de leituras um tanto diferenciadas.

Notas

1. Versões anteriores deste trabalho foram apresentadas no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (Lisboa, 9 a 11 de setembro de 2009) e no 1º Seminário Temático do projeto PROCAD (Brasília, 25 e 26 de novembro de 2009). Agradeço aos participantes dos dois eventos pelos gentis e inspiradores comentários feitos, contribuindo para a discussão aqui realizada.
2. A pesquisa sobre os mecanismos de reprodução da sociedade cabo-verdiana, com foco na organização familiar e nos fluxos migratórios, deu origem à dissertação de mestrado intitulada “Entre partidas e regressos: tecendo relações familiares em Cabo Verde” (Dias, 2000a).
3. Essa nova incursão a campo ocorreu no âmbito do projeto de pesquisa “Uma perspectiva antropológica da matemática do uril, um jogo cabo-verdiano”.
4. Ver, por exemplo, Åkesson (2008:280).
5. Outra forma muito eficiente de demonstração de sucesso por parte do migrante cabo-verdiano está vinculada à experiência do retorno. Ao regressar a Cabo Verde, o migrante tem uma oportunidade muito especial de criar um contraste fundamental em relação àquele que não partiu, por meio de um conjunto de atitudes que procuram fazer dessa volta para casa um retorno triunfal. O regresso dos migrantes e seus significados são analisados mais detidamente em Dias (2000a, 2000b e 2004).
6. O artigo da autoria de Andréa de Souza Lobo, que compõe esta coletânea, dedica-se mais diretamente ao tratamento dos fluxos de objetos diversos, bem como de informações, que se somam às transferências de dinheiro realizadas pelos migrantes cabo-verdianos. É necessário ter em mente que esses vários fluxos conjugam-se no processo de manutenção de relações sociais à distância. Inclusive, somente uma visão totalizante desse processo pode fornecer elementos para abordarmos o fenômeno em termos de dádivas e contradávias. Extrapolando o domínio do dinheiro e pensando nos vários tipos de trocas realizadas, podemos alcançar a dinâmica construída pelos cabo-verdianos entre o dar, o receber e o retribuir.
7. Não pretendo dizer com isso que o território seja um critério irrelevante na construção do sentimento de pertença dos cabo-verdianos em relação ao seu país de origem. Apenas indico que a ideia de lugar, enquanto um espaço físico, articula-se com um conjunto de outras referências e valores que contribuem de forma significativa para esses processos de identificação.
8. Colocar fim ao serviço de envio de telegramas foi, de fato, uma consequência da queda sofrida neste setor com o advento da internet.
9. Os dados aqui apresentados sobre a história da Western Union são divulgados pela própria empresa em <http://corporate.westernunion.com/history.html>. Algumas das informações citadas também foram trazidas a público na entrevista concedida por Christina A. Gold (presidente da Western Union) ao *The New York Times* (Tahmincioglu, 2008).
10. Em português: “Western Union: A maneira mais rápida de enviar dinheiro”.
11. O direito de uso, no presente artigo, de imagens referentes a campanhas publicitárias da Western Union (figuras 1 a 12) foi gentilmente cedido pela empresa.
12. As figuras 3 e 4 remetem à campanha criada pela agência de publicidade Saatchi & Saatchi Vietnam, divulgada em junho de 2008. Diretor executivo de criação: Steve Hough. Diretor de criação: Sumesh Peringeth. Diretores de arte: Sumesh Peringeth, Huy Nguyen. Fotógrafo: Photolibary, Corbis, Teo Studio. Ilustrador: Nguyen Le. Fonte: http://www.coloribus.com/admirror/reflecting_cities/, acesso em 20 de novembro de 2009.
13. As imagens da figura 5 referem-se à campanha criada pela agência de publicidade Lonsdale Saatchi & Saatchi (Port of Spain, Trinidad), divulgada em maio de 2008. Diretor de criação: Jon Slater. Diretores de arte: Chris Guinness, Leizelle Guinness. Fonte: http://adsoftheworld.com/media/print/western_union_shelter, acesso em 21 de novembro de 2009.
14. Em português: “Escola, assistência e abrigo: isso importa”.
15. Ver: http://www.musicoutfitters.com/western_union.htm, acesso em 21 de novembro de 2009.
16. Ver: <http://www.gbssite.com/>, acesso em 30 de dezembro de 2009.
17. As figuras 8 e 9 encontram-se divulgadas no sítio da internet referente à empresa Online Money Transfer, do Líbano (ver: <http://www.omt.com.lb/campaigns.html>). A empresa é parceira da Western Union naquele país, realizando transferências de dinheiro. A campanha publicitária foi criada pela agência de publicidade Team Y&R, de Beirute. Diretor de criação: Samir Tamari. Diretor de arte: Wadih Elias. Fotografia e ilustração: Fares Jammal. Fonte: http://mediame.com/taxonomy/tags/fares_jammal, acesso em 30 de dezembro de 2009.

18. Fotografia tirada em Benim, em 14 de julho de 2007, por Jonathan Marks, com reprodução gentilmente autorizada. Fonte: <http://www.flickr.com/photos/47603290@N00/2134099130/>, acesso em 30 de dezembro de 2009.

19. Em Manila, nas Filipinas, a Western Union utilizou ainda outro canal para divulgar seus serviços. Decorou, com suas cores (amarelo e preto), o setor do governo onde os filipinos esperam pelo processamento dos seus documentos antes de partirem para outro país em busca de emprego. Na sala de espera, a logomarca da Western Union pode ser vista nas cadeiras, nas mesas e até no cardápio da lanchonete adjacente (DeParle, 2007).

20. A Western Union contratou a agência publicitária Publicis Worldwide, de Hong Kong, e reuniu o diretor de filmes Antoine Bardou-Jacquet, o fotógrafo Steve McCurry (autor da fotografia *Afghan Girl*, que ficou famosa numa capa da revista *National Geographic*) e o tipógrafo David Carson, além do músico marroquino Hindi Zahra, que fez a trilha sonora do comercial. A campanha foi lançada em janeiro de 2009. Fonte: <http://multivu.prnewswire.com/mnr/westernunion/36864/>.

21. Zelizer (1997) insiste na necessidade de considerar que o dinheiro é sempre sujeito a classificações. Há tipos diferenciados de dinheiro e nem todo dinheiro é utilizado para tudo. A autora propõe a construção de um modelo sociológico que dê conta de como, quanto e por que diferentes redes de relações sociais e sistemas de significado marcam o dinheiro, introduzindo controles, restrições e distinções (Zelizer, 1997:24).

Referências bibliográficas

- ÅKESSON, Lisa. 2008. "The Resilience of the Cape Verdean Migration Tradition". In: BATALHA, Luís & CARLING, Jørgen (orgs.). *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdã: Amsterdam University Press.
- CARLING, Jørgen & BATALHA, Luís. "Cape Verdean migration and diaspora". 2008. In: _____. (orgs.). *Transnational archipelago: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora*. Amsterdã: Amsterdam University Press.
- CARREIRA, António. 1983. *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro.
- DePARLE, Jason. "Western Union empire moves migrant cash home". The New York Times, 22 de novembro de 2007. Acesso em 27 de agosto de 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2007/11/22/world/22western.html>.
- DIAS, Juliana Braz. 2000a. *Entre partidas e regressos: tecendo relações familiares em Cabo Verde*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- _____. 2000b. "A volta do filho próspero: emigrantes cabo-verdianos retornados e seus familiares". In: TEIXEIRA, Carla Costa (org.). *Em Busca da Experiência Mundana e seus Significados: Georg Simmel, Alfred Schutz e a Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. 2004. *Mornas e coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tese de Doutorado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- LEVINE, Robert A. 1976. "Patterns of personality in Africa". In: DEVOS, George A. (org.). *Responses to change: society, culture, and personality*. New York: D. Van Nostrand.
- TAHMINCIOGLU, Eve. "Moving money, not telegrams, across borders (Saturday Interview)". *The New York Times*, 7 de junho de 2008. Acesso em 27 de agosto de 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2008/06/07/business/07interview.html>.
- WESTERN UNION. *History*. Acesso em 27 de agosto de 2009. Disponível em: <http://corporate.westernunion.com/history.html>
- ZELIZER, Viviana A. 1997. *The Social Meaning of Money: Pin money, paychecks, poor relief, and other currencies*. Princeton: Princeton University Press.

Desigualdades e narrativas identitárias em Cabo Verde: em ilhas pequenas e sem mata não dá para se esconder

Livio Sansone

Existe um bom número de publicações, inclusive recentes, sobre o discurso intelectual em Cabo Verde em seus trânsitos com as narrativas da sociedade política em torno da assim chamada “questão da mestiçagem e da africanidade” da sociedade cabo-verdiana, frequente em oposição à África continental e, mais especificadamente, à sociedade da Guiné Bissau, que se caracterizaria por sua (relativa) pouca mistura.¹ Em diferentes momentos da história de Cabo Verde, assim como de outros países onde a mestiçagem aparece como questão política, este fenômeno e o caráter explicitamente “híbrido” da sociedade têm sido construídos como problema ou solução para o país – constante no mesmo país, a mestiçagem pode ser tanto problema quanto solução, dependendo do contexto. Em face desta tradição intelectual, temos uma relativa escassez de pesquisa e publicações sobre a relação entre o cotidiano e os processos identitários, e também sobre aquilo que pode ser chamado de percepção “popular” da mistura e da miscigenação em Cabo Verde – aqui entendida como a essência da diferença de Cabo Verde em relação tanto à Europa quanto à costa da África.

Este primeiro ensaio resulta de um conjunto de 60 entrevistas e observações participantes que foram realizadas em três etapas,² em cerca de dois meses de trabalho de campo em diferentes lugares do arquipélago (sobretudo Praia, mas também Cidade Velha e Assomada, na Ilha de Santiago; a cidade de Mindelo, na Ilha de São Vicente; o Vale do Paul, na Ilha de Sto. Antão). Concentrei-me na questão identitária, tentando uma abordagem etnográfica. Tratei dos humores populares, enfocando uma série de temas que, ao me basear em minha pesquisa sobre percepção das desigualdades e dos processos identitários na Bahia, podem

funcionar como “gatilhos ênicos” – temas que vivem na consciência coletiva e na linguagem, das quais podem se capturar informações interessantes sobre grandes assuntos, como identidade nacional, consumo, beleza, parceiro ideal, TV e telenovelas, viagens e migrações, música popular, tradições e folclore (e processos de patrimonialização destes, como na Cidade Velha). Também perguntei sobre memória e imaginário da África, da Europa e do Brasil e linguagem racial (como as pessoas verbalizam o fenótipo e a “diferença” racial num país que se constrói, tanto na sociedade política como na civil, como intrinsecamente miscigenado). Por isso, resolvi entrevistar pessoas de duas gerações com diferentes graus de exposição à globalização e diversa afiliação política.

Meu principal objetivo neste texto é proceder cautelosamente o desenvolvimento de uma perspectiva comparativa, ao longo do eixo Sul-Sul, da relação entre desigualdades, sobretudo aquelas definidas como extremas e duráveis, e a produção de identidades e diversidades. Trata-se de um processo que venho desenvolvendo aos poucos a partir de minha pesquisa no Suriname em meados dos anos 80, quando me dei conta de que quase todo olhar comparativo procedia do eixo Norte-Sul – com o Sul sempre em função de espelho negativo e “atrasado”. Este novo olhar que almejo não desconsidera que, obviamente, haverá ainda durante muito tempo uma mediação do “Norte” em nossa perspectiva comparativa. Mesmo quando ela está formalmente ausente, o “Norte” é, em geral, o patamar e o ponto de partida para o estabelecimento dos cânones, das médias estatísticas, dos indicadores de êxito e fracasso de um projeto.

Mais um bom motivo para comparar contextos latino-americanos e africanos é que os continentes africano e latino-americano são aqueles com índice GINI mais elevado. A história destes últimos é diferente até porque é diferente a sua experiência do colonialismo. Minha aproximação em termos de pesquisa com a África é relativa a duas décadas de viagens e, mais importante, a uma década de intercâmbio com colegas africanos, graças à Fábrica de Ideias e ao Sefhis Program, e tem a ver com o meu interesse pela relação entre desigualdades e identidades, assim como por aquela que gosto de chamar “cultura da desigualdade” – de fato, um *habitus* e um conjunto de tácitos acordos. Trata-se, em suma, de identificar em diferentes contextos como identidades e desigualdades se relacionam.

Interessa-me, em geral, a relação entre “economias do oculto” (ver Comaroff & Comaroff, 1993; Guss, 2000; Coronil, 1997) e a produção de identidades e suas “diferenças”. Mais detalhadamente, queria em meu projeto de pesquisa comparar os processos identitários, de cunho sobretudo étnico-racial, em algumas localidades de Cabo Verde e na parte do Recôncavo baiano, onde realizei uma pesquisa ampla e profunda sobre a transição de uma economia historicamente dominada pelo açúcar e a *plantation* para outra economia dominada pela extração e o refino do petróleo e seus derivados. Estas economias,

digamos monotemáticas, apresentam duas estruturas das desigualdades, cada uma com uma própria “cultura da desigualdade” que resulta do ajuste ao sistema de oportunidades. A lista de questões que levantei em Cabo Verde foi de fato pensada na Bahia³ e depois adaptada ao contexto cabo-verdiano.

Trata-se de duas regiões que vivenciaram em sua história uma peculiar combinação de violência institucional e flexibilidade cultural (ver Tobias Green, 2009). A primeira é uma sociedade de pequena escala que podemos definir como comunitária, onde quase todos se conhecem, os sobrenomes dizem muita coisa, as genealogias pessoais tendem a ser públicas. O exagero, a radicalização do protesto, a rebelião são mais difíceis porque as pessoas são facilmente controladas. A inserção desta sociedade em outras de grande escala é por meio da diáspora. Cabo Verde é, pois, um país pequeno, mas com uma história de intensa emigração e transnacionalização de sua população, assim como de suas agendas e debates políticos e culturais – digamos que em Cabo Verde a questão nacional é internacionalmente debatida.

A segunda, o Recôncavo da Bahia, é relativamente uma sociedade de pequena escala, mas embutida em uma nação de tamanho continental. Nela convivem dois registros da negritude e das tensões sociais mais gerais: um local e um nacional. O primeiro tende a ser moderado, une o popular com o negro (a cultura popular é equivalente não-diacrítico daquilo que nacionalmente se chamaria de cultura negra ou afro-brasileira). Afastando-se do plano local, as tensões se tornam mais fortes. Assim, tradicionalmente, votava-se à direita para o município e o estado, enquanto prevalecia o voto à esquerda para a Presidência.⁴

É bom lembrar que Cabo Verde, onde os portugueses aportaram já em 1460, representa a primeira sociedade crioula e escravocrata no Atlântico negro e que foi cultural e numericamente importante para a construção de outras sociedades crioulas na América e no Caribe. Talvez a adaptação emocional à separação em consequência da viagem, da deportação e da escravização – uma das características de muitos lugares do Novo Mundo onde há a condição negra – já comece com a própria fundação da sociedade cabo-verdiana, na qual o trânsito de escravos, a dispersão pelas ilhas do arquipélago, as mortais carestias, as secas e, finalmente, a migração têm reduzido, tradicionalmente, o número de pessoas com um estilo de vida estável e local, assim como têm forçado um *habitus* centrado na adaptação à distância espacial entre membros de uma família que, desta maneira, pode sobreviver como unidade social e moral-emocional, não obstante os anos de distância entre eles.

O grau de dependência em relação ao “mundo de fora” é muito alto. Importa-se quase tudo, até areia, já que a sua extração acabou salinizando o leito das ribeiras e dos riachos. As matérias-primas são poucas, a maior parte da água potável vem de dessalinizadores, e não há petróleo nem derivados do mesmo,

embora, como em muitos outros países, se tenha falas e mitos a respeito (haveria sim jazida, mas alguém, normalmente os americanos, estaria escondendo a informação em benefício próprio⁵). Vale a pena ressaltar que, diante desta dependência do produto importado, forte até na alimentação, os chamados “produtos di terra” (ovo, hortaliças, frutas, café, queijos, linguiça, vinho, aguardente – o grogue) são bastante valorizados, inclusive pela classe média. Se no município de São Francisco do Conde, Bahia, o dinheiro e a riqueza vinham da terra na época do açúcar, e agora vêm do solo (do mineral, como os operários da Petrobras chamam o petróleo), em Cabo Verde eles vêm de fora.

Cabo Verde é um dos poucos países onde a maioria dos nacionais não mora ali. Segundo Leila Leite Hernandez (2002), até 70% das pessoas consideradas cabo-verdianas vivem no exterior. Vale a pena salientar que os outros países onde mais de 40% da população vivem no exterior (embora depois de gerações de emigração seja discutível quem possa ser considerado ainda “nacional”) são insulares e/ou com pequena população (por exemplo, Porto Rico e Suriname). No Recôncavo baiano, a emigração é menos uma opção histórica, a não ser rumo a São Paulo depois dos anos 50. No Brasil, as soluções têm sido tradicionalmente procuradas dentro do próprio país, o horizonte das possibilidades é em geral equivalente ao panorama nacional.

Termos como pequenote, fraco(te) e espalhado são utilizados em diferentes narrativas tanto por meus informantes, como nos relatos de informantes-chave ou intelectuais, constituindo elemento determinante da personalidade coletiva ou do caráter nacional.⁶ A isto se associa o fato de se tratar de país que tradicionalmente, em suas representações intelectuais e literárias – com exceção dos morgados (os senhores donos das terras), dos portugueses em época colonial e de certos grupos de estrangeiros hoje ricos – tem se construído como relativamente igualitário, tendo sido ajudado neste sentido pela fome, a seca e a falta relativa de recursos naturais. Desde sua independência, Cabo Verde conta com uma tradição articulada de programas de redução da pobreza, no passado com muito apoio externo.

Um país, *malgré lui* e não obstante aqueles que o quiseram repensar como integrante de um novo continente não-africano chamado Macaronésia (esta seria a região que vai das Ilhas dos Açores até a Madeira, as Ilhas Canárias e Cabo Verde), que de fato pertence à África – pelo menos na importante opinião do Banco Mundial! Um país cuja posição nos mapas, como me afirmou o geógrafo Semedo, muda constantemente, aproximando-se ou afastando-se da África ou da Europa. Isto mostra que toda a geografia é não somente física ou humana, mas também política e poética.

Para tornar o contexto ainda mais complexo, tanto renda *per capita* como desigualdades têm crescido muito e de forma rápida em Cabo Verde,

um fenômeno novo mas já presente em outros países. Esta mudança acarreta consequências demográficas (emigra-se menos, imigra-se mais) e geopolíticas (muda a relação com o continente europeu, já que agora Cabo Verde é um país que pode e deve pedir menos, assim como pode oferecer mais – estabilidade, garantias para investimentos, transparência etc). É neste contexto que há alguns anos Cabo Verde atrai imigrantes da Costa da África, de tal maneira que há um número crescente de cabo-verdianos que sugere que se mudem as leis em relação à África Ocidental, introduzindo vistos. Como veremos, estes relativamente novos imigrantes fazem parte do debate identitário e das representações sobre o resto do continente africano.⁷

Interessante é ressaltar que, embora o contexto de Cabo Verde seja muito diferente daquele do Brasil, há importantes similitudes no que diz respeito ao sistema de classificação racial e a algumas dimensões dos dilemas identitários entre intelectuais. Mais adiante observaremos que, em ambos os contextos, há mais um *continuum* de cor do que um sistema polarizado no eixo branco-negro, que tem produzido um léxico rico e variado que podemos chamar de “cultura da cor”. Há também o dilema identitário em torno do lugar da África no imaginário e no cotidiano, sendo que, por uma série de dinâmicas também associadas aos novos processos identitários no Brasil e favorecidas pelo contexto do governo Lula, o ícone África parece hoje mais celebrado no Brasil do que em Cabo Verde.

Pobreza e riqueza

Em geral, todos concordam que hoje em Cabo Verde há mais desigualdades do que na época colonial e, sobretudo, na época da economia de Estado – aquela que se seguiu à independência, por muitos chamada “época do partido único”. Liberalização, democracia plena, abertura da economia e circulação de capitais e riqueza cresceram junto com as novas desigualdades. Cabo Verde se tornou um país de renda média, e um dos mais ricos da África. Isto é fato conhecido e comentado, sobretudo entre os mais escolarizados, que percebem uma relevância decrescente da ajuda internacional para a qual faz contrapeso um aumento importante dos investimentos estrangeiros no país e dos fluxos de capitais em geral. Este novo contexto, menos pobre e mais desigual, deixa saudades em alguns; especialmente os menos abastados sentem falta das frentes de trabalho e de um Estado que cuide melhor dos pobres. Neste sentido, Cabo Verde está na direção contrária à da Bahia, onde é comum as pessoas entrevistadas perceberem certa diminuição das desigualdades que aqui eram, porém, extremas e duráveis.

Como no Brasil, as pessoas de classe baixa tendem a ter tanto expectativas em termos de ascensão social quanto noções de fracasso, que podem ser consideradas mais realistas do que aquelas percebidas pelas pessoas de classe média.

Por exemplo, Celestina, empregada doméstica de 29 anos, com pouca escolarização e que desejava trabalhar numa empresa para ter uma vida “mais descansada”, declara-se de classe média, “porque existem pessoas cujas condições de vida são muito piores do que a minha... levam uma vida miserável”.

As opiniões sobre os motivos da riqueza de alguns são as mais variadas, e muitas vezes fantásticas, até mesmo entre pessoas com boa escolaridade. Uma professora do Liceu, com 60 anos de idade, declara:

Como é que os ricos ficam ricos?

Trabalhando para alguém, traficando para outros.

Tereza, de 45 anos e boa escolarização, acrescenta:

Como é que os pobres ficam pobres?

Ah, ah! como têm baixa escolaridade, por isso têm um trabalho pouco remunerado ou ficam no desemprego, dependendo de apoios de outrem.

Em termos de soluções, ainda se espera muito do Estado e, às vezes, dos doadores internacionais. Para as pessoas de classe baixa, as frentes de trabalho – por exemplo, para a construção de estradas – parecem ainda ser uma solução viável, embora em Sto. Antão – onde houve uma forte oposição para que operasse o Partido para a Independência de Cabo Verde (PAICV) logo na primeira década depois da independência – muitos informantes se queixem de que as câmaras municipais pagavam de forma arbitrária e com muito atraso:

O governo deve pedir mais ajuda fora do país e deve distribuí-la para os mais necessitados. O governo precisa também abrir mais trabalhos, trabalho na estrada... (Celestina, 29 anos, empregada).

Entre os informantes de classe média, esta postura “dependente” seria característica dos cabo-verdianos, sobretudo de classe baixa, que não estariam acostumados a se manter sem a ajuda de alguém. Antes era o Estado colonial, depois o Estado socialista (com os apoios internacionais) e agora seria a riqueza que vem de fora, legal ou ilegalmente.

Prioridades

Quando perguntava qual era o problema principal de Cabo Verde, a prioridade nativa, em particular nas camadas baixas, constatava que eram os preços e a criminalidade em Santiago e o desemprego em Sto. Antão.

Obviamente, há também entre os informantes de Sto. Antão uma preocupação com a criminalidade, que eles detectam através dos relatos de assaltos, relatos estes feitos por amigos e parentes que viajam para a cidade de Mindelo, assim como há em Santiago certa preocupação com a falta de emprego.

Na minha primeira incursão em campo na Praia, em 2008, o debate sobre o “kassubodi”⁸ e os retornados⁹ era bastante intenso: a sociedade cabo-verdiana descobria-se de repente violenta. Explicar com cuidado o porquê parecia difícil, mais fácil era dizer que o mal vem de fora, que a culpa era dos retornados que continuariam ali práticas criminosas aprendidas no exterior, dos imigrantes da costa da África que traziam drogas, ou eventualmente do contrabando. Mais difícil ainda era pensar a sociedade, por exemplo, como algo que, entre jovens dos bairros mais pobres, pudesse produzir um novo tipo de criminoso. Minha impressão é que agora, em 2010, já se aceita a ideia de que, sobretudo na Praia e em Mindelo, há uma nova geração de (pequenos) criminosos que assaltam e arrombam e que há ponto de vendas de drogas – não mais a velha “padinha” (maconha) apenas, mas também crack e cocaína. Posso dizer, com base em relatos pessoais, entrevistas e informação de policiais, que o consumo de cocaína na classe média de Mindelo e Praia está bastante presente, embora menos ostensivo que em qualquer cidade da América Latina. Não estranharia se nos bairros mais pobres destas cidades já existisse certo consumo de crack.

Se, por um lado, não se pode negar que haja uma nova economia das drogas, concretamente cocaína, por outro lado, precisa-se ser cuidadoso para não exagerar seu impacto na sociedade, se não se quiser – como muitas vezes se faz no caso de outros países da África, penso na Guiné Bissau – carimbar um país como se fosse governado pela economia da drogas. Neste sentido, não deve surpreender que, ao perguntar como as pessoas explicam a presença de tantos carros grandes e caros, seja bastante frequente, sobretudo na Praia, que o informante indique o tráfico de droga como fonte de enriquecimento, mais do que um emprego bem pago (eventualmente em uma firma estrangeira), o *import-export*, a posse de supermercados ou até a corrupção (por exemplo, aquela possibilitada pelo amplo processo de privatização da coisa pública, da qual se beneficiou, muitas vezes, uma série de servidores públicos). Minha impressão é a de que sejam sobretudo estas as principais fontes de enriquecimento. A elas, obviamente, se pode acrescentar a riqueza acumulada no exterior por alguns informantes e em Cabo Verde investida, por exemplo, na construção civil e na compra de táxis e suas licenças.

Vale a pena ressaltar que quando hoje os informantes se referem ao “dinheiro que vem de fora” nem sempre fazem referência aos doadores estrangeiros, os quais foram tão importantes nas primeiras duas décadas depois da independência,

mas sim ao dinheiro de alguns emigrantes, dos grandes importadores e dos investidores estrangeiros.¹⁰

No fundo, na opinião da maioria dos entrevistados, há duas constantes: Cabo Verde não produz (nada), mas importa e consome (tudo); tanto os problemas como as soluções viriam de fora, a comunidade em si não é fator nem motor da mudança social, mas a reflete. As novas desigualdades são difíceis de verbalizar e justificar, porque acontecem não mais em relação ao mundo de fora, mas também ao mundo de dentro: são os carros e as vilas novas que aumentam a cada dia, as empresas de importação, os bancos e os supermercados. Quem seriam os donos de tudo isso e de onde viria o capital?

Em geral e em síntese, pode se dizer que se as desigualdades são naturalizadas na história do Brasil, a igualdade é naturalizada na história de Cabo Verde, tanto em Santiago – onde o grau de urbanização já permite o jogo de espelhos entre quem tem e quem não tem certo sinal de *status* – quanto em Sto. Antão – uma ilha conhecida por sua distribuição historicamente desigual das terras irrigadas e onde, no Vale do Paul, a cultura da cana em geral tende a funcionar na base de grandes desigualdades entre quem corta, quem possui e quem transforma a cana.

África

Em geral as pessoas sabem muito pouco sobre o continente africano. Na escola pouca informação foi repassada a respeito. Inclusive, nas aulas sobre a história de Cabo Verde, a África continental aparece muito pouco e, quando aparece, é frequentemente com valor negativo. Quem sabe mais são os mais escolarizados, sobretudo aqueles com alguma formação em ciências humanas. Ora, são surpreendentemente poucos aqueles que viajaram para o continente. Até mesmo Dakar, tão perto e interessante, muito poucos conhecem ou querem conhecer. Quando eu comentava que estava prestes a visitar Dakar, as pessoas muitas vezes me avisavam para tomar cuidado com “toda aquela confusão”.

Em nível popular, “a questão africana” se vivencia na relação com os imigrantes da Costa – eventualmente chamados de mandjakus – e nas políticas e nas práticas em torno da beleza, sobretudo feminina.

A Costa é o lugar de onde vêm as “raízes”: as trançadeiras e os curandeiros. Os cortes de cabelo são inspirados, em boa medida, pelas telenovelas. As mulheres da Costa são vistas como mais jeitosas, e cuidam de cabelo e roupa de forma diferente e mais extravagante que as cabo-verdianas.

A Costa seria um pouco o alter-ego de Cabo Verde: muitos recursos, água, natureza mais exuberante, mas terra de extremos, maus políticos, tribalista e, sobretudo, com menos capital humano. Interessante é que o termo “étnico” quando aparece nas entrevistas sempre se refere ao continente africano, que se diferenciaria de Cabo Verde por ser lugar de “conflitos étnicos” ou de “muitas

etnias”. Ao que parece, Cabo Verde é um país livre de extremos, aétnico, por ser em parte culturalmente uniforme, pouco “diferente” da cultura ocidental (portuguesa) e substancialmente pouco “africano”. Étnicos são os outros, aqueles mais “diferentes” e conflitivos.¹¹

Aqui, as opiniões em torno do nível de vida alcançado por Cabo Verde e a personalidade coletiva dos cabo-verdianos parecem se confundir: Cabo Verde seria um país médio, aliás, pobre em relação à Europa, mas médio em relação à África. Nisto o termo médio parece se referir também a algo como equilíbrio, não extremado e relativamente tranquilo. Eis a opinião de uma professora de liceu, de 60 anos, que reflete de forma articulada a opinião da grande maioria dos entrevistados:

LS: O que sabe sobre a história (do resto) da África?

IN: A história tem demonstrado que a África é o berço da humanidade... o meu continente poderia estar melhor, mas a ganância dos políticos contribui para a sua destruição.

LS: O que acha da Europa/Portugal e do Brasil?

IN: Ótimos, parceiros nossos para o desenvolvimento.

LS: O que acha da Costa/África?

IN: Precisam parar e refletir sobre o desenvolvimento do velho continente.

LS: Acha que Cabo Verde é diferente do resto da África, e por quê?

IN: É um país sem conflitos, mais bem gerido, com menos corrupção e de paz.

LS: É um país mais tranquilo por ser mais misturado?

IN: Não por isso, a mistura houve e continua a haver por toda a nação, é porque o resto da África tem potencialidades (riquezas minerais, chuvas abundantes) que Cabo Verde não tem.

LS: Mas esta mistura é algo positivo?

IN: Sim.

LS: Acha o tipo mestiço bonito?

IN: Sim.

Aqui, mais um trecho, recortado de uma entrevista com uma secretária, de 58 anos:

LS: Acha que Cabo Verde é diferente do resto da África? Por quê?

IN: Sim. Acho que somos diferentes, devido à nossa posição/situação geográfica... Estamos perto da Europa. Há muito fluxo de pessoas... pessoas que vão para Portugal e pessoas que vêm para Cabo Verde. Também devido à nossa **mistura de raça**... vestimos diferente dos africanos do continente.

A África também está presente na criação da música popular – por exemplo, do quantum de percussões e do tipo de dança, e sua exibição em público no carnaval nas cidades de Praia e Mindelo, assim como em (grandes) eventos culturais, como aquele que presenciei em fevereiro de 2009 na Cidade Velha, por ocasião da comemoração do título de Patrimônio da Humanidade concedido pela UNESCO a este antigo povoado, mas muitas vezes com mediação brasileira ou afro-brasileira.¹²

Na Bahia, a África é celebrada e reinventada; em Cabo Verde, a África codetermina o grau de modernidade e europeidade do país, por isso ela representa um ícone em constante estado de tensão. É evidente que a África fica longe da Bahia e por isso pode ser reinventada com mais liberdade de imaginação; Cabo Verde é um país nas margens da África, com imigração da costa da África e uma tradição de fluxos para o Norte.¹³

Cor e fenótipo

Perguntas demasiadamente diretas sobre a cor não costumam gerar um debate interessante. Quase sempre há uma negação da importância da cor na sociedade cabo-verdiana, inclusive em uma área que no Brasil tem sido delicada e sensível à norma somática hegemônica: o mercado do namoro ou do casamento. Assim, a cor não importaria na escolha de um parceiro, embora em alguns casos a cor preferida seja a mulata. A cor tanto faz: esta é, de longe, a resposta mais frequente em todas as classes sociais e de instrução.

Cabelo já é diferente, sobre ele as pessoas falam com mais liberdade ou têm opiniões menos uniformes: cabelo crespo tende a ser identificado como ruim, mais ainda cabelo rasta. Cabelo bonito é aquele que está bem tratado. Cabelo ruim é o contrário, seria o cabelo crespo não tratado, “que vai como o vento para todo lado”. Cabelo liso é o oposto: ele é bom em si. Como no Brasil, falar de cabelo é falar de norma somática e de “raça”; aliás, durante as entrevistas, perguntar sobre cabelo funciona como aquilo que podemos chamar de “gatilho êmico” – um tema presente quase de forma espontânea entre os informantes e que deixa as pessoas à vontade para falarem de raça mais do que o próprio racismo.

O tema dos padrões de beleza, de quais modelos compõem a norma somática que em Cabo Verde, como em outros países africanos, continua a premiar o fenótipo caucasiano, seria revelador de uma nova porosidade do imaginário nacional, apenas assumindo que este, em algum momento, já foi propriamente nacional. Hoje os modelos provêm de uma variedade maior do que nunca de fontes: as roupas tradicionais cabo-verdianas (sobretudo em Santiago); a TV (especialmente as novelas brasileiras); a costa da África (veiculada pelas

imigrantes que trançam cabelo, têm salões de beleza ou simplesmente vestem roupas “africanas”); o visual tido como apropriado para os pentecostais; os Estados Unidos (difundidos pelos emigrantes de sucesso, mas também pelos repatriados e muitos jovens que nunca estiveram nos Estados Unidos, mas que se inspiram no visual hip hop – os jovens que quando se reúnem em grupo são frequentemente etiquetados com o termo inglês *thugs*).

Outro tema “nativo” é a mistura ou a miscigenação da sociedade cabo-verdiana, que pode ser conferida dentro de uma mesma família. A miscigenação é apreciada por todos e quase sempre definida como marco de Cabo Verde, algo que o diferenciaria do resto da África. Em algumas entrevistas há um verdadeiro elogio à mestiçagem:

Acho esta mistura positiva e a raça mestiça, uma raça muito bonita (Luís, 49, professor de língua francesa).

Mestiço é uma cor excelente... (biólogo, 27 anos).

Celebrar o mestiço parece estar em sintonia com o acordo tácito que existe entre políticos em Cabo Verde e que consiste em nunca usar a cor (no sentido de opor os pretos aos demais), pelo menos de forma explícita, no âmbito da política partidária, nisto talvez querendo mais uma vez se diferenciar da Guiné Bissau.

Se Cabo Verde é terra de muita mistura, o resto da África seria habitado por uma população mais escura, não misturada. Os imigrantes da Costa da África que se encontram em Cabo Verde seriam facilmente reconhecíveis não somente pela roupa, mas por serem mais escuros que a média dos cabo-verdianos. Eles são chamados por muitos de Mandjakus, um termo tido pelos demais e pela mídia como insulto. A mídia propõe em programas educativos que em lugar deste termo se use “amigo”.

LS: Mandjaku é um insulto?

IN: Sim, é pejorativo aqui em Cabo Verde da forma como é utilizado; se fosse em Guiné-Bissau, não, porque é o nome de uma etnia.

Há mais dois atores no cenário étnico-racial de Cabo Verde. Os brancos estrangeiros estão presentes há tempos, antes sobretudo como cooperantes e agora como investidores, altos funcionários em empresas multinacionais e, obviamente, turistas. Eles são reconhecidos como externos à realidade cabo-verdiana por não compartilharem do universo da língua crioula, mas a sua presença goza, na maioria das vezes, de muito mais aprovação do que no caso dos imigrantes pretos – os brancos, afinal, trariam dinheiro, antes doações e agora investimentos. Os africanos da costa estariam aqui para fazer pequenos

negócios e logo investir na terra ou em suas famílias. Os brancos podem ser, ademais, bons parceiros no sentido de conseguirem, casando-se, obter um visto para emigrar.

Um ator mais recente, mas em constante e visível aumento, são os chineses, aqui presentes como investidores, donos de pequenas fábricas, donos e funcionários de empresas na construção civil e, sobretudo, pequenos comerciantes – já presentes com sua lojinha, muitas vezes chamada de Lin ou Amizade, em quase todos os bairros ou povoados. É sobretudo sobre esta última categoria, mais visível, numerosa e de mais fácil acesso, que se coagulam as opiniões: eles vendem produtos que podem ser às vezes de má qualidade, mas são mais baratos do que em outras lojas; eles trabalham duro, mas exploram e pagam pouco aos funcionários cabo-verdianos, dos quais exigem o mesmo ritmo de trabalho; aprendem crioulo logo e não se metem em confusão.

A postura entre os informantes perante os brancos estrangeiros depende, em boa medida, da posição de quem fala, pois nem todo grupo se sente mais tão ameaçado. Os donos de pequenas mercearias no Paul, Sto. Antão, gostavam dos turistas estrangeiros porque eram educados e consumiam relativamente bem; já os lavradores de cana tinham uma postura mais hostil em relação a esses estrangeiros, sobretudo quando um par de europeus começou a comprar terras no vale. Em frente à loja dos chineses, as vendedoras ambulantes de roupa ou quinquilharia, as “rebidantes” (vendedoras ambulantes), sentem a concorrência das redes de importadores chineses na pele; os pescadores que entrevistei, pelo contrário, diziam que agora, graças aos preços praticados pelos chineses, todo mundo pode se permitir um chinelo ou uma calça de vez em quando.

Horizontes em que são construídas as estratégias de sobrevivência

Minha impressão é que hoje menos pessoas do que antes almejam migrar, enquanto um número crescente de cabo-verdianos almeja uma vida com possibilidade de viagem e (curta) estadia no exterior. Atualmente, menos pessoas do que antes pensam ou acham necessário deixar o país de forma quase definitiva, seja porque já alcançaram um nível de vida por elas considerado aceitável, seja porque os “pull factors” – as melhoras que se poderiam alcançar emigrando – estão ficando cada dia menos evidentes. A relação com a diáspora está também sujeita a importantes mudanças. As remessas dos emigrantes são hoje menos significativas do que há um tempo atrás. Pelo menos, a grande maioria dos informantes diz que pouco ou nada recebe, talvez porque se sintam envergonhados em admitir que dependem de um parente no exterior (uma coisa é uma mãe ou uma esposa dizer que o filho ou o esposo manda remessas, outra é um jovem com condições de trabalho admitir que parte de seu

bem-estar depende de um parente no exterior).

Há menos dinheiro e bens primários enviados pelos emigrantes e, quando se enviam bens, tende a se tratar de objetos de marca ou grife, por exemplo, celulares. Roupas e celulares mais baratos, que não são de grife, podem ser adquiridos no mercado Sucupira, ou em qualquer uma das lojas de propriedade de chineses, em número cada vez mais crescente. Se, por um lado, parece haver menos trânsito de presentes e dinheiro do que em uma geração anterior, por outro lado, há mais intercâmbio em termos de comunicação entre cabo-verdianos de dentro e de fora (por e-mail, skype, telefone, viagens).

A maciça presença de cabo-verdianos no exterior tem, sem dúvida, como efeito colateral – hoje como antes – a ampliação do universo simbólico no qual os cabo-verdianos que vivem no arquipélago constroem ou racionalizam suas estratégias de sobrevivência. Eles comparam seus alcances com aquilo que os compatriotas conhecidos alcançaram graças à emigração ou às viagens de negócios; comparamos preços de Cabo Verde com Boston, Rotterdam, Fortaleza, Dakar, Dubai e Lisboa; podem medir o grau de liberdade ou “má educação” dos adolescentes de Cabo Verde com experiências ou relatos na Europa e nos Estados Unidos. O mesmo tende a acontecer na formação cultural da noção de companheiro-companheira ideal, no âmbito da qual “o homem cabo-verdiano” é comparado ao “homem europeu” – geralmente o primeiro brilharia por machismo enquanto o segundo seria mais carinhoso e menos infiel.

Todos se queixam que Cabo Verde “não tem nada”, a não ser capital humano, que não produz nada e não tem indústria, mas nenhum dos entrevistados argumenta em prol de mais indústrias. Quando se indica uma atividade econômica para o desenvolvimento do país, esta é o turismo, que é geralmente visto como algo que traz riqueza e benfeitorias. Porque, por definição, é animado por pessoas que vêm de fora?

À guisa de conclusões

Em suma, os discursos em torno da identidade devem ser observados com calma ou induzidos: não são contados de forma espontânea, mostrando uma grande diferença entre a conversa intelectual e o povo. Nas entrevistas, assim como na observação participante, os termos identidade, comunidade e cultura foram muito pouco usados pelos próprios entrevistados, a não ser quando induzidos. Ademais, estes termos foram usados quase que exclusivamente por informantes com grau de escolarização relativamente alto e, entre eles, mais ainda por aqueles com algum trânsito nas ciências humanas. Não é somente o grau de escolarização, mas também a linguagem associada à especialização, que determina quantas vezes, por exemplo, os termos identidade, (nossa) cultura e

(nossa) tradição são utilizados no decorrer da entrevista. Isto aparece com clareza quando comparamos, concretamente, um biólogo com pós-graduação e 27 anos de idade com um historiador só com graduação e 47 anos de idade: manifestam em muitos aspectos opiniões parecidas, o segundo usa estes termos com certa frequência, enquanto o primeiro nem uma vez.

Em geral, as opiniões em relação a Portugal (definido por este biólogo como país irmão) e Europa são mais positivas entre os informantes na medida em que estes estejam mais distantes da formação em ciências humanas. O contrário pode se dizer quanto a ícones como África, africanidade, aspectos da cultura cabo-verdiana e (nossas) tradições. É como se estes termos tivessem se tornado de “bom-tom” em determinados ambientes que se caracterizam por serem mais cosmopolitas, transnacionais e cultos. Os entrevistados com menos trânsito por estes ambientes, por sinal aqueles cuja entrevista teve lugar estritamente em crioulo – e, diria eu, no registro de crioulo mais fechado – tenderam a mencionar estes termos de forma menos espontânea.¹⁴

De maneira semelhante, por parte dos entrevistados com mais alta escolarização há uma valorização da “cousa di terra” (coisas de nossa terra), do gênero musical percussivo batuko, do “pano di terra” (um pano que as mulheres “tradicionais” amarram na cintura), de outros gêneros de música tradicional e até, em determinadas festas, dos tradicionais lenços e saião como ícones de certa diversidade ou especificidade cabo-verdiana. Interessante é salientar que nas famílias das quais eles provêm estes traços tinham sido reprimidos ou “superados” há algumas décadas.¹⁵ Entre os informantes com menos escolarização não se encontra este culto à diversidade e, quase pelo contrário, tendem a uma celebração daquilo que aproximaria Cabo Verde do mundo “desenvolvido”, como o fato de não se conhecer a guerra (diferente da Costa da África), do Estado funcionar relativamente bem, de ser um país que atrai turistas (europeus).

Concluindo, a respeito do método

Talvez valha a pena pensar numa socioantropologia historicizante dos países pequenos e transnacionais. Sem poder esquecer o peso da história, saliento que a escala de um país é importante e influencia as formas que o processo identitário poderá tomar. Nesses pequenos países, muitas vezes, tanto o bem e o bom quanto o mal e o ruim viriam de fora. Poderia se pensar assim em termos de lei dos grandes números – sociedades de grande escala, como nos ensina a teoria das redes, tendem a significar mais especialização, enquanto sociedades de tipo comunitário tendem a significar redes menos complexas, mas mais interconectadas e que, por isso, requerem mais consenso.

Espaço (escala, distâncias, clima, paisagem, vias de comunicação, tipo de fronteiras – uma fronteira natural entre ilhas e entre estas e o continente versus

fronteiras menos marcantes entre países limítrofes, orografia – planícies versus montanhas) e processos identitários estão óbvia e estreitamente relacionados. Da mesma forma, existe uma relação entre demografia – grandes ou pequenos números – e esse processo. Esta relação pode ser mágica, como frequentemente acontece nas entrevistas em que surgem as noções de maioria e minoria – pode haver (pequenas) minorias que impressionam muito. E os números também influenciam a percepção da nação e de seus importantes instrumentos retóricos: pátria e saudade. A moral – e os processos identitários têm a ver com a moral – é uma função da frequência estatística. Quando mais da metade da população não vive (sempre) na pátria, qual é a pátria? E por que somente pode haver uma única pátria? Quando migrar é uma solução para uma parte importante da população, numa trajetória que se desenvolve durante séculos e, historicamente, a riqueza e os bens que caracterizam o bem-estar vêm de fora, vale a pena nos perguntarmos que tipo de saudade podemos nos permitir – talvez algo que não dilacere o coração, com a qual se possa conviver.¹⁶

Também tecnologia e identidade estão relacionadas. A tecnologia é tanto um acervo de ícones da modernidade quanto efetivamente um meio importante para a sua comunicação. Pensamos como nas últimas duas décadas a vida de uma comunidade diaspórica se modificou ao longo do aparecimento de novas tecnologias da comunicação, do fax para a videolocadora, as videocartas, a TV a cabo, e hoje o Youtube, o Facebook, o Msn e o Skype.com. De fato, há uma profunda alteração no próprio aspecto e na prática da diáspora.

Notas

1. Limito-me a citar os nomes de autores recentes como Gabriel Fernandes, José Carlos dos Anjos e Elias Alfama (2009).
2. Realizei o trabalho de campo nos meses de fevereiro de 2008, 2009 e 2010. Beneficiei-me muito do apoio do sociólogo cabo-verdiano Paulo Veríssimo e dos alunos do curso de mestrado em ciências sociais da Universidade de Cabo Verde.
3. A pesquisa, da qual apresento aqui os primeiros resultados, foi possibilitada por uma dotação do Pró-África e pela colaboração de Cláudio Furtado e de um bom número de alunos do novo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UNI-CV (Universidade de Cabo Verde). A pesquisa faz parte de um projeto mais amplo que inclui futura investigação sobre a relação entre petróleo e identidades, sobretudo na Nigéria e em Angola, mas também em Trinidad – onde, como em algumas regiões do Brasil, Venezuela e México, o petróleo substituiu totalmente o açúcar.
4. Nas eleições presidenciais de 2002, o município de São Francisco do Conde foi aquele onde, no segundo turno, se registrou o percentual mais alto de votos para Lula em todo o Brasil, 93%. Nas eleições locais, o município votava, até o advento de Lula na Presidência, sempre e massivamente à direita.
5. Memorável, neste sentido, é o episódio descrito no clássico da literatura cabo-verdiana *Ilhéu de Contenda*, de Teixeira de Souza, que conta sobre o petróleo já refinado que foi achado numa praia na Ilha do Fogo e, embora obviamente um engano, contribuiu na modificação de toda a economia da ilha. Por dois dias.
6. Em conversa pessoal, o antropólogo português Miguel Vale de Almeida argumentou que o que ele define como *ethos* da pequenez, caracterizado por um olhar fragilizado, os intelectuais cabo-verdianos adotaram da mesma forma com que os intelectuais portugueses caracterizavam seu próprio país em face dos países europeus mais poderosos.

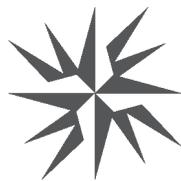
7. Nos últimos três anos, alguns pesquisadores começaram a fazer desta imigração e de sua integração no imaginário nacional objeto de pesquisa. Veja-se Eufêmia Rocha, 2009.
8. “Kassubodi”, um novo termo em crioulo derivado da expressão em inglês *cash or body*, o dinheiro ou a vida, entrou em uso no mesmo período, começo dos anos 2000, quando o pânico moral em relação aos deportados dos Estados Unidos se desenvolveu (vejam a nota a seguir). Talvez o termo “kassubodi” possa ser paradigmático desta nova fase da história moderna de Cabo Verde.
9. Como eram popularmente chamados pela mídia os deportados dos Estados Unidos, muitos dos quais teriam sido deportados por terem comportamento criminal, ainda que tivessem nascido nos EUA, algumas vezes tendo perdido contatos com Cabo Verde, não mais falando crioulo ou português. Embora por parte do governo houvesse tanta preocupação com os retornados que se chegou a criar um órgão de assistência especial, até o momento não se dispõe de dados exatos. Há estimativas de que se trata de algumas centenas de pessoas. Na minha opinião, somente uma parte deles em Cabo Verde se envolveu com a criminalidade, sendo mais moral que efetivo o impacto que tiveram no crescimento da criminalidade urbana em Cabo Verde. O próprio processo de rápida urbanização-favelização parece-me um motivo mais forte. Ora, é claro que o fato de numa sociedade comunitária, na qual quase todos se conhecem pelo menos de vista, haver jovens vestidos à moda *hip hopper*, frequentemente falando inglês e andando em grupos na rua, deve ter criado certo impacto e ter sido visto como algo “que vem de fora”.
10. Um capítulo à parte e uma pesquisa em profundidade precisariam as opiniões a respeito da diversificada mas forte e crescente presença chinesa em Cabo Verde. Sua composição compreende desde pequenos lojistas – já presentes até no começo do relativamente remoto Vale do Paul em Sto. Antão! – a lojas de material de construção, fábrica de janelas e portas de alumínio, grandes importadores e investimento, empréstimos e doações gerenciados pelo governo da República Popular da China. Sobre a nova e crescente presença chinesa em toda a África, ver o interessantíssimo livro de Serge Michel e outros (2008).
11. Curioso que, na literatura sobre Cabo Verde, com raras exceções, a tradicional “diferença” entre moradores das ilhas de Barlavento e Sotavento, chamados de Sampajudos e Badius, tende a ser chamada de “bairrista” e não de étnica, embora, segundo a minha experiência, haja um componente racial nestas diferenças: os primeiros, independente de terem ou não contatos pessoais ou terem viajado para as ilhas de Sotavento, definem os Badius como mais escuros, mal educados, falantes de um crioulo diferente e até mais sujos.
12. Vale a pena notar que na Praia um dos animadores do carnaval estudou no Brasil e adaptou ao contexto do carnaval da Praia alguns modelos brasileiros, por exemplo, o bloco afro. Em Mindelo, o Centro de Cultura Afro-Descendente, que ocupa um antigo e bem localizado galpão no centro e realiza uma série de atividades, inclusive com meninos de baixa renda, é animado por um conhecido e respeitado mestre de capoeira brasileiro.
13. Acho que o tráfego aéreo pode contribuir para traçar os contornos da geografia humana de Cabo Verde. Em março de 2010, no aeroporto internacional da Praia, a situação era a seguinte: um voo por semana para Fortaleza, um voo de bimotor por dia para Dakar, dois voos diários de aviões de grande porte para Lisboa, um ou dois voos por semana para Boston.
14. Vale a pena mencionar que uma boa parte das entrevistas foi coletada por alunos das duas turmas de mestrado em ciências sociais para as quais ministrei minicursos em 2008 e 2009. As cerca de 45 entrevistas que eu próprio fiz tiveram lugar em português, crioulo ou, mais frequentemente, num crioulo aporтугuezado, mobilizado, imagino, para satisfazer minha capacidade de entendimento.
15. Trata-se de famílias que vivenciam uma diglossia cultural em contexto de relativo conforto. Nelas há frequentemente pessoas com função de liderança tanto no governo como nos movimentos de revitalização das tradições culturais, ou em sua nova formação, por exemplo, no processo que deve levar à padronização da escrita da língua crioula.
16. Levine (1976) caracteriza esta postura perante os sentimentos e a separação entre pessoas da mesma família como parte de uma “personalidade africana”, mas eu argumento que se trata de uma postura que, de alguma forma, também se encontra naquelas partes do Caribe que têm uma história de fortíssima emigração. Mas um desafio para nossa metodologia reside no fato de que, não obstante os esforços de muitos pesquisadores, os termos êxodo, migração e diáspora transitam entre o uso analítico e aquele nativo e podem ser considerados categorias morais e políticas mais que categorias marcadas por alguma exatidão sociológica – sobretudo quando, como no caso de Cabo Verde, a mídia também usa estes termos em seu cotidiano.

Referências bibliográficas

- ALFAMA, Elias. 2009. *Africanidades versus eurocentrismos: pelejas culturais e educacionais em Cabo Verde*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John (eds). 1993. *Modernity and its malcontents. ritual and power in Postcolonial Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CORONIL, Fernando. 1997. *The magical state: nature, money and modernity in Venezuela*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GREEN, Tobias. 2009. "The evolution of creole identity in Cape Verde". In: COHEN, Robin & TONINATO, Paula (eds.). *The creolization reader*. New York: Routledge. pp. 157-166.
- GUSS, David. 2000. *The festive state: race, ethnicity and nationalism as cultural performance*. Berkeley, CA: University of California Press.
- HERNANDEZ, Leila Leite. 2002. *Os filhos da terra do sol. A formação do Estado-nação em Cabo Verde*. S. Paulo: Selo Negro.
- LEVINE, Robert A. 1976. "Patterns of personality in Africa". In: DEVOS, George A. (org.). *Responses to change: society, culture, and personality*. New York: D. Van Nostrand.
- SERGE, Michel & Michel BEURET. 2008. *La Chineafrique: Pékin à la conquête du continent noir*. Paris : Grasset et Fasquelle.
- ROCHA, Eufêmia. 2009. "Mandjakus em Praia: etnografando trajetórias de imigrantes da costa ocidental da África" In: LUCAS, Maria Elizabeth & SILVA, Sérgio Baptista (eds.). *Ensaio etnográfico na Ilha de Santiago de Cabo Verde. Processos identitários na contemporaneidade*. Praia, Cabo Verde: Edições UNICV e UFRGS Editora. pp. 109-139.

II

A MORTE E AS LÓGICAS DO PERTENCIMENTO



Entre vivos e mortos, o “ser” Herero

Josué Tomasini Castro

Este trabalho pretende explorar as formas com que as comunidades herero na Namíbia, sul do continente africano, elaboram relações de pertencimento a partir de uma relação explícita com os mortos e seu local de sepultamento. Para tanto, estarei analisando aqui um local/momento específico: trata-se das celebrações anuais do *Hereros’ Day* (também chamado de *Maharero’s Day*) em Okahandja, situada a pouco menos de 100km de Windhoek, capital do país.

Atualmente o evento é marcado, entre outras coisas, pela marcha até os túmulos dos três grandes chefes da família Maharero no século XIX (Tjamuaha, Tjamuaha Maharero e Samuel Maharero) e de outros líderes (entre eles, os últimos dois Chefes Supremos, Hosea Kutako e Clemens Kapuuo), bem como por discursos políticos que enfatizam a unidade herero e reforçam os pedidos de reparação histórica pela guerra contra os alemães, em 1904.

Omazemburukiro é o nome herero para este tipo de comemoração realizada anualmente em lugares específicos, geralmente próximos de onde grandes chefes e líderes estão enterrados. O evento em Okahandja é hoje o mais famoso e, tal como nos demais, prestar reverência e homenagem aos mortos em seus túmulos (e também no *Okuruwo*, complexo de ancestralidade herero que comentarei a seguir) é um dos principais momentos do evento.

Meu argumento central se estabelece, assim, justamente pela centralidade que os mortos têm (enquanto mortos, enterrados em lugares específicos, mas também enquanto ancestrais, participando ativamente do evento) como importante vínculo de identificação herero. O que pretendo apontar aqui são duas ocasiões nas quais se criam sentimentos de pertencimento pela manutenção

da relação entre vivos e mortos: a reverência prestada diante do *Okuruwo*, onde os vivos podem falar com seus ancestrais, e a visita aos túmulos daqueles mesmos ancestrais durante a comemoração. Na verdade, são dois momentos, mas a lógica que ali opera é a mesma.

Para chegar até aí, no entanto, penso ser necessária uma análise anterior que tem como objetivo desnaturalizar a própria ideia de um sentimento de pertença (uma identidade de grupo, em última instância), dando temporalidade e sentido à imagem deste grupo que chamamos herero. Isto significará uma análise breve, porém cuidadosa, do processo histórico de centralização política pelo qual as várias pequenas e autônomas comunidades herero passaram desde pelo menos a primeira metade do século XIX. Culminaremos com o enterro de Samuel Maharero, primeiro Chefe Supremo herero, em 1923 – um marco na história herero e origem das comemorações em Okahandja.

Este texto investirá, então, em três elementos distintos que, arriscando-me a ser didático demais, prefiro delimitar logo, possibilitando ao leitor melhor situar-se na leitura do texto e diminuindo, assim, o risco de que, entre uma curva e outra, minha ideia inicial se perca: (i) o argumento central de que esse sentimento de pertença herero se cria (também) pela manutenção da relação entre vivos e mortos; (ii) a análise de como isto se dá em um evento específico e central na vida destas comunidades; e (iii), a descrição e a análise histórica do processo de centralização política e identitária pela qual este grupo passou desde os primeiros contatos coloniais, e que são de suma importância para entendermos a possibilidade de que tal sentimento fosse e seja constantemente recriado. Minha ordem de exposição, me parece óbvio, será deste último ao primeiro.

A centralização política herero

Tradicionalmente, o universo das relações sociais herero está firmado em dois vínculos de descendência: o *Eanda* (*Omaanda*, pl.) e o *Oruzo* (*Otuzo*, pl.). O primeiro, domínio matrilinear, rege os aspectos econômicos e as propriedades do grupo; enquanto o *Oruzo*, domínio patrilinear, rege o sistema religioso e político.

A existência do *Eanda* está relacionada ao ecúmeno original, no qual, sob o comando de Ndjambi Karunga, o criador de todas as coisas, homens e mulheres e todos os animais emergiram em pares da árvore Omborombonga (*Combretum Imberbe Waura*). Não havia ainda luz e, como todos estavam com medo, o homem de um dos casais originais (todos os grupos humanos estavam ali representados) acendeu uma fogueira e muitos animais fugiram, sendo estes, hoje, os animais selvagens. Em seguida, Ndjambi criou o dia e todos puderam perceber que cavalos, vacas, ovelhas e outros animais domésticos não haviam fugido. Foi decidido que os animais seriam divididos entre cada casal. Nesse momento,

Mukuru e Kamungarunga, os ancestrais hereros, rapidamente escolheram o boi e a vaca. Enquanto todos discutiam sobre os outros animais, o casal herero tomou o seu caminho e eventualmente deu à luz oito mulheres que, após terem sido misticamente influenciadas ao entrarem em contato com a natureza, deram então à luz homens e mulheres dos quais os hereros descendem (Silvester & Gewald, 2003:66-7; Van Rooyen, 1984:79).

Estas oito mulheres são as ancestrais originais e representam a instituição do *Eanda*, que está relacionada com a divisão de todos os hereros em clãs. Os *Otuzo*, por sua vez, não se sabe como surgiram. Eles representam a divisão dos hereros em ordens e o número destas ordens parece variar. Em 1919 falava-se em 16 *Otuzo* (Silvester & Gewald, *ibidem*:68), mais tarde, outros autores falaram em 20 (Van Rooyen, *ibidem*:80; Ngavirue, 1997:33) e até em 36 (Gewald, 1999:41).

Têm-se, assim, uma filiação patrilinear que se concretiza na formação de assentamentos (*ozonganda*, *onganda*, sg.), que consistem de um ou mais agrupamentos domésticos independentes, formados ao redor de uma família residencial extensa e sob a liderança de um *omuhona* (*ovahona*, pl.) que, além de ter qualidades para liderar, deveria também possuir um grande rebanho e ter a habilidade de encontrar, sempre que necessário, novos pastos para seu gado e o daqueles sob seu governo. É o *onganda* que divide os hereros em pequenos grupos independentes e autônomos. Mas, apesar da divisão espacial, tanto *Eanda* quanto *Oruzo* servem como ordens de um pertencimento mais amplo, ou seja, além do *onganda*: o primeiro, de maior extensão, a partir da identificação com um dos oito clãs; o segundo, de menor extensão, a partir da identificação com um ancestral patrilinear.¹

Diferentemente de como ocorre com o *Oruzo*, o segmento matrilinear é reconhecido pelo nome de um fenômeno natural, uma planta, uma característica ou uma personalidade (enquanto o patrilinear é reconhecido pelo nome de um ancestral). As regras de casamento são virilocais, endogâmicas para o *Eanda* e exogâmicas para o *Oruzo* (isto é, a mulher deverá morar em outro *onganda*, sob os cuidados de outros ancestrais, mas pertencer ao mesmo *Eanda* do marido). Caso tais regras sejam observadas, os filhos deste casal estarão vinculados tanto ao *Oruzo* quanto ao *Eanda* do pai.

Além disso, não só os homens, mas o gado também está dividido entre aqueles do *Eanda* e aqueles do *Oruzo*.² Os primeiros fazem parte da propriedade comum de um *onganda*, estão à disposição de qualquer um, mas não como propriedade individual. Eles são dados em empréstimo. O administrador dos mesmos deverá ser o descendente mais velho da esposa mais velha do *omuhona*. Já o gado do *Oruzo* é separado e inalienável, possui função ritual na manutenção do *Okuruwo*, lugar de contato entre mortos e vivos, pais e filhos.³ Um homem não pode possuir um *Okuruwo* sem esses animais separados (*Ozondere*, *Ozomwaha*,

ou *Ozongombe*⁴), que devem ser guardados no curral situado a oeste,⁵ em frente à casa do homem responsável pelos rituais diários (*omuini wOkuruwo*), sendo que, entre os dois, encontra-se a estrutura física do *Okuruwo*. Além disso, vale ressaltar que o responsável pelo *Okuruwo*, caso seja considerado um *omuhona*, será também o líder do assentamento. Com sua morte deverá assumir o posto um dos seus herdeiros que conheçam os esquemas rituais.⁶

Tal como percebemos nas etnografias de grupos pastoralistas em África,⁷ as comunidades herero caracterizam-se por uma forte descentralização e alta mobilidade. A centralização de uma liderança estava restrita aos limites dos *ozonganda*, assentamentos que ficavam sob a liderança de um *omukuru*, chefe de um *Oruzo*. O poder deste chefe em concentrar e adquirir aderentes era completamente limitado à satisfação que os últimos sentiam debaixo de seu cuidado e, caso algum lhes desagradasse, eles não hesitariam em “votar com seus pés”.

No que concerne às regras preferenciais da distribuição da herança de um homem, devemos igualmente considerar a divisão entre *Eanda* e *Oruzo*, sendo que as posses econômicas, políticas e religiosas de um homem estão separadas diferentemente, algumas como herança matrilinear, outras como herança patrilinear. Assim, as viúvas, o *Okuruwo* (junto com as vacas separadas, bem como outros materiais ritualísticos), as armas e a posição política eram considerados parte da herança do *Oruzo*, enquanto os demais bens materiais do falecido – principalmente o rebanho não-separado, ou seja, o alienável, os vários postos de gado e os poços espalhados pelo seu território – eram distribuídos pelo *Eanda* (Gewald, *opus cit.*:41-2).

A prioridade na linha hereditária do *Oruzo* seguia a geração dos irmãos do falecido. Assim, o irmão mais velho deveria herdar suas posses patrilineares. Caso este estivesse morto, a herança poderia seguir para o filho do irmão mais velho, para o irmão vivo mais velho ou, ainda, para o filho mais velho da principal mulher do falecido. Quanto à herança do seu *Eanda*, a prioridade era para a família de sua mãe. Desta forma, o filho de sua irmã era o principal concorrente aos bens do *Eanda*. De fato, nem todos os bens de um homem morto eram requisitados, sendo que, passada a divisão dos principais bens, o que sobrava era dividido entre seus irmãos e filhos (Gibson, 1956:135; Van Rooyen, *opus cit.*: 80 e 81).

Na prática, quando da morte de um homem, seus familiares do *Eanda* e do *Oruzo* se reuniam para dividir os bens, levando em consideração outros aspectos além destas fórmulas ideais. Um homem com poucas habilidades para liderar, por exemplo, não poderia ser o responsável pela posição política do falecido, assim como um cristão não poderia herdar o *Okuruwo*. Além disso, era também comum que um concorrente rico abrisse mão de parte da sua herança

(do rebanho do *Eanda*, por exemplo) em favor de algum outro familiar (geralmente o filho de sua irmã).

Se um homem for irmão de pai e mãe do falecido, ele poderá concorrer a ambas as partes da herança, mas como são muitas as variáveis em jogo durante tais disputas, este geralmente não é o caso (Pool, 1991:77). Desta maneira, principalmente quando o que está em jogo são grandes propriedades ou uma posição de poder privilegiada, esse processo pode demorar mais de um ano para ser completamente resolvido, com as partes em disputa procurando manipular o apoio de outros chefes para favorecê-las.

O que existiam então eram vários pequenos grupos assentados ao redor de homens de prestígio (os *omuhona* [sing.], como ficaram conhecidos), os quais possuíam relações de ordem mais ampla a partir dos vínculos patrilineares e/ou matrilineares, mas que não eram regidos por um líder supremo, um rei ou coisa que o valha. Foi apenas na metade final do século XIX que Tjamuaha – reconhecidamente o maior líder herero à época – começou a falar em uma união de “todos os de fala otjiherero”. Tjamuaha havia se mudado para Okahandja na década de 1830 devido a uma exigência do líder Oorlan Jonker Afrikaner, de quem era vassalo junto com Kahitjene, outro líder herero.

Os Oorlans eram conhecidos como um dos produtos da expansão comercial e agrícola na então colônia britânica do Cabo, hoje África do Sul. Eles faziam parte de comunidades Khoi, que haviam perdido suas posses para os brancos e foram forçados a trabalhar para eles. Jonker Afrikaner era o filho de Jager Afrikaner que, nos últimos anos do século XVIII, se revoltou contra as estruturas de poder colonial e, após matar seu senhor, tomou posse de suas armas, formando seu *comando*, que vivia como um grupo autônomo que roubava rebanhos e outros bens (tanto de europeus quanto de africanos) com o fim de fazer comércio (prioritariamente) com os europeus. Além disso, eles eram cristãos em sua maioria, vestiam-se como europeus e sabiam como manusear armas e carros de boi. Em termos gerais, nas palavras de Brigitte Lau, reconhecida historiadora sul-africana, eles eram “Khois que haviam adotado elementos da cultura e da tecnologia Bôer” (Lau, 1986:29).

A chegada desses grupos até as regiões centrais da Namíbia se deu para auxiliar os grupos Nama (que tiveram seus primeiros contatos com as comunidades oorlans mais ao sul desta mesma região) em seus conflitos com os hereros, e logo se tornaram a força suprema no território. Foi justamente com o intuito de terminar com o jugo herero que Tjamuaha, já no leito de morte, chama seu filho Maharero Tjamuaha e adverte-o:

tempo chegou de erguer o jugo dos Namas sobre os hereros; de lutar para removê-lo; e unir todos os de fala otjiherero. Eles devem ser governados por

apenas uma pessoa, e esta pessoa deve ser um guia poderoso para aqueles que o apontaram como líder; e eles não devem ser cegos, como eles foram no tempo de Kakuuko [Jonker Afrikaner, o chefe Oorlan] (cf. Heywood *et al.*, 1986:23).

Tjamuaha, de fato, já vinha mantendo contato com outros líderes herero que, para fugir dos saques dos Oorlans, haviam migrado para o norte. Havia um consenso de que um dos herdeiros de uma das ordens patrilineares deveria liderar os demais contra os Oorlans, e foi justamente Maharero o escolhido. No entanto, seu poder e sua autoridade enquanto “general” herero dissipou-se durante a década de 1860, quando os hereros enfim derrotaram as forças dos Oorlans, lideradas agora pelos filhos de Jonker Afrikaner, Christian e Jan Jonker Afrikaner.

Maharero representa, assim, a primeira experiência de um pseudopoder supremo entre os hereros. Digo “pseudo” porque certamente não foram todas as comunidades herero que participaram da guerra e, além disso, vencido o inimigo, tal “unidade herero” perdeu sentido e vários grupos assentados ao redor de Maharero em Okahandja migraram para outras regiões. Maharero, por sua vez – e levando adiante o desejo de seu pai – manteve parte do seu exército (inclusive solicitando crianças às várias famílias herero para criá-las como parte de seu exército), continuando o esforço centralizador de seu pai.

Esta tendência, é importante ressaltar, não pode ser dissociada da longa relação entre Tjamuaha e as estruturas de poder dos próprios Oorlans sob o governo centralizado de Jonker. Foi a partir desses contatos que “a sociedade herero apropriou-se de novos termos para definir posições e estruturas que até então não existiam” (Gewald, *opus cit.*:23). Aos poucos, influenciado também pela presença cada vez mais marcante de colonizadores alemães, mercadores ingleses e missionários europeus, Maharero foi capaz de estabelecer grupos hereros mais centralizados, com chefes, generais de guerra e conselheiros que, até então, não faziam parte da organização política herero. Como bem aponta Willy Njanekua em sua narrativa sobre os clãs hereros, “entre os hereros deste país cada clã tem o seu chefe; cada clã tem uma supremacia. Mas isto foi formalmente reconhecido apenas durante a guerra entre os Namas e os hereros em Otjimbingwe [...] Maharero, então, fez uma regra dizendo que a guerra podia vir de fora, mas entre os hereros mesmos não deveria haver guerra” (*apud* Heywood *et al.*, 1986:134).

Maharero estava propondo às várias comunidades herero não só a necessidade da união, mas a candidatura dele enquanto chefe supremo sobre todos os outros. Isto, no entanto, não se deu como o esperado. Ao fim, os hereros se viram ao redor de cada chefe clânico, homens poderosos, prestigiados e ricos (*ovahona*) que compartilhavam valores, trocavam pessoas e bens mas, a não ser em momentos de guerra, mantinham-se enquanto unidades autônomas umas das outras.

Junto a estes fenômenos devem ser lembrados a crescente presença europeia no território e o estabelecimento oficial da colônia alemã durante a década de 1880, que passava a competir com Maharero e os demais grupos pelo território e suas potencialidades econômicas. Pouco a pouco, com a assinatura de tratados de proteção, competição por outras vias de comércio, além das pestes que assolavam o gado, Maharero foi perdendo sua riqueza inicial e, em 1890, quando de sua morte, era um homem pobre, apesar de ainda prestigiado.

Sua morte, assim como a de seu pai, não foi um evento sem significado. Ele marcou a renovação de uma proposta política e identitária abrangente das várias comunidades herero. À época de sua morte, Maharero em Okahandja, Manasse Tjisisseta em Omaruro, Kambazembi em Otjozondjupa e Kahimemua Nguvauva em Otjihaenena eram líderes de quatro chefaturas altamente centralizadas “que juntas formavam uma confederação fracamente estruturada, na qual Maharero era nominalmente o mais importante” (Gewald, *opus cit.*:33). Com a morte de Maharero, a possibilidade de que um dos outros três líderes assumisse a liderança do grupo poderia ser o elemento que faltava para a instituição oficial de um Chefe Supremo entre os hereros.

No entanto, durante os arranjos para a distribuição da herança (tanto por parte do *Eanda* como do *Oruzo* de Maharero), em que se procurou seguir os ideais herero para tais aspectos da vida social, uma força exterior, fora dos limites da política herero, fez com que Samuel Maharero, filho de Maharero com sua quarta mulher, fraco política e economicamente, mas com o apoio de missionários e representantes europeus na região, se tornasse o primeiro Chefe Supremo entre os hereros.

Isto, é claro, não ocorreu sem contestação. O esforço e a eventual sujeição de toda a hererolândia ao poder de Samuel dependeram mais dos tratados esquematizados pelos alemães junto com Samuel Maharero do que da aceitação dessa liderança por parte das comunidades herero. Assim foi que, ao fim de quatro anos de disputa,

utilizando os alemães, Samuel Maharero foi capaz de atravessar todas as convenções associadas com a herança do Oruzuo e do Eanda. Efetivamente, Samuel foi capaz de dar um passo além dos limites da sociedade herero e ainda influenciar diretamente aqueles que continuaram confinados a ela (Gewald, *opus cit.*:58).

Desta forma, as disputas em relação à herança de Maharero Tjamuaha, morto em 1890 e líder de um desses grandes grupos, trazem à tona a figura de Samuel Maharero, filho de Maharero que, por uma manipulação das regras alemãs/ocidentais de herança e outras relações estratégicas com missionários

e comerciantes ingleses, consegue assumir a posição de seu pai. Isto é feito, no entanto, com o auxílio das forças coloniais presentes no território, que exigiam de Samuel as terras e o gado herero pelo “auxílio” prestado.

De início, a liderança de Samuel não foi legitimada pela maioria dos grupos herero, já que sua nomeação não tinha ocorrido de acordo com as regras “tradicionais” de distribuição da herança, mas sim forçada pela manipulação de Samuel da potência militar e econômica alemã. Foi assim que, de 1894 a 1896, Samuel – junto com Theodor Leutwein, governador alemão na região àquela época – expandiu seu poder, forçando tratados de paz sobre todos os seus concorrentes, entre os quais o primeiro era reconhecido como Chefe Supremo e os alemães, como protetores e donos da terra. Nesse processo, os hereros viram suas terras e seus rebanhos serem gradualmente entregues aos europeus e, ao fim da década de 1890, os primeiros desentendimentos entre Samuel e o governo colonial começaram a emergir.

Podemos marcar aqui o início dos desentendimentos que levaram à guerra entre hereros e alemães em 1904. Os motivos específicos pelos quais os primeiros tiros foram dados em janeiro daquele ano não são muito claros. Em uma carta escrita para Sekgoma Letsholathebe, solicitando um local para se assentar com seu grupo em Batawana, distrito da administração britânica, Samuel afirma acreditar que “o início do problema foi que eu dei aos ingleses alguns garotos para trabalhar em Johannesburg” (cf. Gewald, *opus cit.*: 179). Mais tarde, estudiosos procuraram descrever os eventos como produtos de um longo processo de desapropriação de terras e gado por parte do governo alemão (Ngavirue, *opus cit.*). Nas palavras de Horst Drechsler ([1966] 1980), “foi a sistemática expropriação dos hereros e sua consequente definição como aqueles que não tinham direito a nada que os impulsionaram aos levantes nacionais contra o imperialismo alemão” (:132). Outras perspectivas acadêmicas propõem ainda diferentes explicações, como é o caso, por exemplo, do recém-citado Jan-Bart Gewald (1999), que procurou entender as causas do conflito a partir da frustração das percepções europeias sobre o que seria a vida daquelas sociedades com as quais eles se defrontavam e às quais deveriam converter tanto ao cristianismo como à civilização.

Esse não-esclarecimento desenvolveu-se também na forma como a guerra foi descrita. A tendência dentro da historiografia acadêmica, por exemplo, foi pensá-la como “as guerras de resistência herero e Nama” (Ngavirue, *ibidem*: 115). Uma vertente político-militante, no entanto, dizia ter sido este o primeiro movimento nacionalista namibiano,⁸ qualificando-o como a primeira guerra da liberação nacional (Swapo, 1981) ou a grande guerra de resistência (Dierks, 2002) – termos geralmente defendidos por aqueles que buscavam continuidades entre os movimentos pela liberação nacional pós-1950 e as guerras anticoloniais (ver também Dreschsler, 1980; Bridgman, 1981). Uma terceira abordagem iria

ainda afirmar que nós deveríamos insistir em descrever tais acontecimentos como a guerra namibiana de resistência anticolonial, ressaltando também que, “neste caso, o uso de Namíbia teria um significado geográfico e, em menor grau, também político e ideológico” (Alexander, 1988:195).

Seja qual for a abordagem assumida, é indiscutível o fato de que por mais curta que tenha sido a efetiva participação herero nesse conflito (que durou até os primeiros meses de 1908), a reação alemã à resistência herero – tida como de tipo “genocida” (Koessler, 2006, 2007; Stone, 2007) – “levou à completa destruição da sociedade herero tal como ela existia antes do combate. Como resultado da guerra, os hereros perderam todos os seus direitos à terra, ao gado, aos chefes e à sua própria religião” (Gewald, *opus cit.*:191).

Poucas semanas depois do início do conflito em Okahandja, outras comunidades na Namíbia (como Namas e Oorlans) já participavam ativamente do confronto, dando-lhe dimensões muito maiores. Ao fim da guerra (1907-8), já não existiam forças “nativas” organizadas que pudessem se opor às investidas alemãs (que aumentavam seu contingente militar à medida que perdiam algumas batalhas). Os que haviam participado da guerra se viram dispersos e em número muito inferior ao de seus inimigos, enquanto aqueles – como os Ovambo – que haviam sido “poupados” durante a guerra eram forçados a migrações para trabalhar para o desenvolvimento da colônia alemã, que agora padecia com poucos recursos e – como alguns políticos alemães previram durante os massacres – pouca mão de obra. Seguem-se, assim, oito anos (1907-1915), comumente descritos como um tempo de sofrimento e miséria (Prein, 1994:100) ou, como Horst Drechsler (1980) descreveu, “of the peace of the graveyard”. Outros estudiosos, no entanto, analisando alguns acontecimentos desse período, procuraram destacar as formas de resistência anticolonial silenciada e criativa, “dando atenção especial à natureza complexa da consciência, bem como aos vários significados envolvidos na resistência” (Prein, *ibidem*:121).

Estas atitudes, conjugadas às constantes fugas dos trabalhadores das fazendas alemãs, geraram certo ar de suspeita de que tais grupos estariam se reorganizando para reiniciar as lutas anticoloniais. No entanto, mais do que insurgências anticoloniais, aquelas pessoas estavam preocupadas com demandas mais imediatas.⁹

Foi com a expectativa de que essas demandas fossem respondidas que, no início da Primeira Guerra Mundial, os hereros e a maioria dos grupos no território se juntaram aos sul-africanos nos confrontos com os alemães. Logo após o primeiro ano de guerra, a ainda África do Sudoeste passou às mãos da União (sul-africanos e britânicos, ou talvez melhor, britânicos *via* sul-africanos) e, de saída, teve de lidar com uma população alemã hostil¹⁰ e uma população africana potencialmente hostil. Assim, ao mesmo tempo em que temia uma

tentativa alemã de reintroduzir seu governo, a União precisava manter ao seu lado as populações africanas. No intuito de levar isto a cabo, procurou-se tanto enfatizar a ineficiência alemã para governar o território (esforço que culminou na escrita de relatórios sobre a forma como os alemães tratavam as sociedades por eles subjugadas, mais tarde compilados no que ficou conhecido como *Blue Book*¹¹), quanto reproduzir uma política colonial mais conciliatória com as populações locais.

Desta maneira, acreditando nas promessas de autodeterminação e reapropriação dos bens perdidos durante o governo alemão – e aproveitando esse período de transição marcado por fracas “exigências” coloniais – vários grupos que haviam migrado para outros territórios durante a guerra de 1904 e o período de miséria que se seguiu a 1907 começaram a retornar ao território:

Namibianos em geral e hereros em particular foram rápidos em usar a oportunidade para recuperar algumas das perdas sofridas sob o regime alemão, tanto adquirindo meios de produção, como recriando novas estruturas sociais e políticas a partir das fundações destruídas depois da campanha de extermínio em 1904 contra os hereros. [...] hereros de todo o território começaram a voltar à Okahandja, o antigo centro dos chefes supremos (Werner, 1990:479).

O processo de gradualmente se reestabelecerem nas suas terras “ancestrais” foi acompanhado também “por tentativas entre os hereros de se reorganizarem em uma base étnica como uma comunidade rural mais coerente” (:480). Nesse sentido, parte daqueles movimentos tidos como “mímicas” do exército alemão tiveram um papel importante, como foi o caso do movimento *Truppspieler* (“brincando de soldado”).

Com suas origens traçadas na metade da década de 1890 – quando Samuel Maharero distribuiu lenços de chapéu vermelhos aos jovens de seu exército – o movimento foi iniciado apenas depois da derrota herero em 1904, sendo reportado pela primeira vez em 1916 como uma organização perigosa à autonomia da União: “em 1916 [...] fazendeiros reclamavam sobre seus trabalhadores estarem marchando durante a noite e, após investigar, o magistrado militar em Okahandja descobriu que os trabalhadores da ‘região estão todos em contato com o movimento’” (We, 1990:482). Suas estrutura e prática eram militares. Cada distrito tinha o seu regimento, com nome próprio, especialidades e seus líderes. O movimento, como tal, representava uma estrutura para a unificação herero, mais tarde se desenvolvendo também como uma sociedade de ajuda (*benefit society*).

Assim, o clima que se seguiu a esses primeiros anos de domínio sul-africano foi de autodeterminação e independência do território (Belfiglio, 1979).

Houve uma fermentação entre os diferentes grupos que voltavam à Namíbia, um revivalismo das “antigas práticas” (Ngavirue; Wallace; Swapo, *opus cit.*). No entanto, logo ao fim da Primeira Guerra Mundial, quando a África do Sul tornou-se oficialmente responsável pelo desenvolvimento do território e dos seus habitantes,¹² as expectativas das populações locais em relação ao governo sul-africano foram frustradas (Gewald, *opus cit.*) e iniciou-se o estabelecimento de um rígido sistema de reservas nativas (claramente reservatórios de trabalho) que, restritas a pequenas e pouco produtivas porções do território, viram o país ser leiloado e o aumento da população branca quase dobrar em menos de 10 anos (Katjavivi, 1988).

A partir desse momento, os movimentos recém-criados com o intuito de unir os dispersos e politicamente desorganizados grupos do território entram em cena como grupos potencialmente anticoloniais, como é o caso do *Truppenspieler* que, com o enterro de Samuel Maharero, foi investido de símbolos e significados exclusivamente hereros, bem expressos na criação da associação herero *Otjiserandu* ou *Red Band Organisation*. Esta associação, a partir de 1923, foi responsável pela coordenação das comemorações anuais pela morte do Chefe Supremo.

É em meio a tudo isso que a cerimônia de sepultamento de Samuel Maharero, em 1923, se torna a catalisadora de uma crescente tendência na qual os hereros – nas palavras de Wolfgang Werner – “dolorosamente tentavam regenerar suas instituições sociais e políticas, e criar um espaço onde fosse possível ‘ser herero’ dentro do novo contrato colonial” (1998:363).

Samuel havia morrido em março daquele ano. Meses antes ele já havia pedido ao seu filho Friedrich Maharero que fosse enterrado em Okahandja junto de seus antepassados.¹³ Somente cinco meses depois, no entanto, ele seria enterrado ao lado de seu pai, Maharero, e de seu avô, Tjamuaha, naquela que era reconhecida como a capital da família Maharero e um dos centros mais importantes da política e do poder herero desde a década de 1860.

O corpo de Samuel chegou à estação de Okahandja na manhã do dia 23 de agosto de 1923, trazido por seu filho Friedrich e mais 49 compatriotas vindos de Serowe, a capital do reino de Bamangwato, em Bechuanalândia (atualmente Botswana). O corpo foi recebido por uma grande comitiva de hereros (parte a cavalo), vestindo uniformes do antigo exército alemão, e das contemporâneas forças britânicas, além do magistrado local e outros brancos.

O enterro de fato aconteceu apenas dois dias depois, em 26 de agosto, quando não menos de 2.500 hereros a pé e mais 170 montados, todos uniformizados (Pool, 1991:300), compareceram à cerimônia de sepultamento. Contando ainda com um número desconhecido de mulheres, o evento foi provavelmente o maior da região desde as guerras de 1904-1908 (alemães *versus* hereros e Namas)

e 1914-1915 (União Sul-africana *versus* alemães durante a Primeira Guerra Mundial). Para além de suas dimensões físicas, o impacto simbólico nas estruturas da sociedade herero ali presente também alcançaria proporções inesperadas (Hartmann, 1999:125).

Pela primeira vez aqueles que haviam sobrevivido aos efeitos nefastos da guerra de 1904 contra os alemães se encontravam: hereros que estavam exilados em Bechuanalândia, Angola e África do Sul; os que foram contratados para trabalhar nas fazendas dos novos e antigos colonos; além dos jovens que foram alistados no e contra o exército alemão, todos marchavam juntos como um único corpo, e isto a despeito das diversas camadas de poder que, como já vimos, cortavam as várias comunidades herero.

Este grupo marchando em unísono era, então, um conjunto multicolorido e aberto a constantes contestações, mas aquelas pessoas compartilhavam uma história específica, eles todos carregavam o fardo de uma guerra que dizimou, presume-se, mais de 70% da população herero. Além disso – e como já disse – o enterro acontece em um momento de revivalismo das práticas “tradicionais” herero, isto é, as conversões em massa e a submissão aos missionários e brancos em geral passam a dar espaço, para citar um exemplo que aqui me é pertinente, à revitalização das práticas relacionadas aos ancestrais diante da crença no deus cristão.

O enterro de Samuel Maharero marcou o início de uma “nova era” para a “nação herero” – tomando emprestado as palavras que o representante do administrador local utilizou em seu discurso durante o enterro (Pool, *opus cit*:304). Pela primeira vez podemos perceber uma possibilidade de identificação por trás e além da contestada e disputada união política entre as várias comunidades hereros. Conforme as palavras de Jan-Bart Gewald, mais uma vez,

no funeral de Samuel Maharero as várias camadas da sociedade herero que emergiram após a guerra se juntaram e, através do processo e da cerimônia do sepultamento de Samuel Maharero, foram tecidas e reunidas para criar, pela primeira vez na história, uma sociedade herero unitária (1999:282).

Assim, não foi Samuel Maharero em si o fator central na criação desse sentimento mais amplo de pertencimento herero, mas todo o decurso do sepultamento e certamente tudo aquilo que a imagem de Samuel significava (o processo de centralização política a partir da criação do cargo de Chefe Supremo legitimado pelos alemães e a eventual revolta dos hereros contra seus colonizadores, fatores que influenciaram não só o clã de Samuel, mas toda a comunidade herero na Namíbia).

Um ano depois do sepultamento em Okahandja, no mês de maio, foi inaugurada uma lápide nos túmulos dos três grandes líderes da família Maharero, que passaram a ser visitados anualmente. Enfim, pouco mais de uma década depois, o dia 26 de agosto foi instituído como a data oficial para as visitas aos seus túmulos e, mais tarde, aos de outros líderes hereros.¹⁴ As comemorações em Okahandja têm aí a sua origem. Elas são fruto de um longo processo no qual, de uma peregrinação anual em que todos os hereros tinham a permissão, dada pela administração sul-africana, de sair de suas reservas e entrar em território “branco” para prestar homenagem aos seus mortos, foi elaborada uma comemoração que, com o tempo, foi acrescida de outros desdobramentos da história herero, modificando a própria organização do evento.

Nesse sentido, percebemos que essas comemorações e seus símbolos (roupas, discursos, túmulos, mortos, danças) possuem significados distintos para cada um dos participantes, que ora enfatizarão a transmissão da história herero aos mais jovens, a importância do evento na articulação política visando aos pedidos por reparação pela guerra contra os alemães,¹⁵ ora seu caráter “cultural”, reafirmando a importância da constante atualização de uma identidade herero.¹⁶

Ainda assim, são várias histórias a serem contadas, várias “versões” do que seria esse sentimento comum. De fato, as pessoas presentes naquele enterro e nas comemorações seguintes são sobreviventes e/ou descendentes dos sobreviventes de todas aquelas guerras que permearam a história das comunidades herero e seus movimentos de centralização, mas elas possuem “graus” de pertencimento distintos.

O enterro de Samuel pode ter sido uma ressurreição simbólica da formação eclética do exército herero tal como existiu até a guerra de 1904 (Ngavirue, *opus cit.*:193), mas o evento também apontava para a centralização de uma específica família herero como a base ideológica de identificação (a dos Mahareros). Assim, a aceitação por parte dos outros grupos passava por negociações políticas e identitárias. Nesse sentido, o mesmo Zedekia Ngavirue (1997) destaca com felicidade que “a unidade herero foi preservada a partir de um arranjo de compromissos. O dia 26 de agosto viria a ser celebrado por todos os hereros [e] em Okahandja seriam prestadas homenagens tanto nos túmulos da família de Kahimemua como [nos] de Maharero” (:195).

O que quero ressaltar com isto (e nunca é demais repetir esta simples resolução) é que existem várias formas de “ser herero”. Todas elas, no entanto, carregam consigo a história da centralização política que acabamos de percorrer e sem a qual acredito que teríamos apenas uma ideia incompleta do que poderia ser pensar a manutenção de um sentimento de pertença herero a partir da relação destes com seus mortos (ou a partir de qualquer outro vínculo que escolhêssemos).

Hereros' Day, Okahandja, agosto de 2008

As comemorações em Okahandja, além de serem o ápice de todo o processo que acabamos de analisar, nos permitem observar dois momentos em que a relação entre hereros vivos e mortos é claramente posta em questão: a marcha das tropas até os túmulos dos antigos chefes para prestar-lhes homenagem e o fogo aceso no *Okuruwo* de Alfons Maharero, neto de Samuel, também chamado por alguns de Rei Maharero. Tal como comentei na introdução, é a partir destes dois momentos que os mortos assumem papel central como importantes vínculos de identificação.

O evento ocorre na periferia de Okahandja, onde vive a maioria da população negra da cidade de pouco mais de 5.000 habitantes. O *comando* de Okahandja (a forma como são chamados os centros de organização política e cultural herero, presentes em vários vilarejos na Namíbia e Botswana, e onde antigamente funcionavam os antigos batalhões herero) fica em um terreno descampado situado em frente à entrada principal da periferia. No meio deste terreno há um pequeno salão construído com folhas de zinco. Um pouco mais à frente, há ainda um monumento aos heróis e chefes hereros. Estes espaços estão dispostos dentro de um cercado de pedras que, pintadas de branco, fazem o papel de cercas (com direito a uma entrada principal e outras várias pequenas entradas ao redor do salão).

O *Okuruwo*

Um importante elemento no território cerimonial é o círculo de pedras que abriga as brasas do *Okuruwo* de Alfons Maharero. Ele está posto no meio do terreno, onde ficam o Rei Maharero e alguns homens de seu *Oruzo* (sua ordem patrilinear). Com exceção da marcha das tropas, quando todos se ausentam do *comando*, Alfons fica lá durante todo o evento borrifando água de sua boca a quase todos que vão cumprimentá-lo e os seus ancestrais. Assim, como responsável pelos rituais do *Okuruwo* e pelo trato com os antepassados, o Rei assume a posição de intermediário entre os dois mundos (o dos vivos e o dos mortos).

As pedras representam o caráter separado do *Okuruwo* e este borrifar tem o sentido de lavar um indivíduo daquilo que poderia estar perseguindo-o, de lhe dar sorte (cf. Castro, 2006:124). Ao me explicar esse borrifar, Eben, com quem conversei logo no primeiro dia de comemoração, me disse que

quando as pessoas vão chegando, elas vão até lá [no *Okuruwo* do Rei Maharero] e ele borrifá elas com água de sua boca, porque isto simboliza [...] que ele está dando sorte àquelas pessoas. Ele deseja boa sorte para elas [...] porque elas vão até lá e mostram respeito aos pais que já morreram. [Ele é o responsável por isso] porque ele é o sangue que verte diretamente de Maharero.

Local separado (mais do que sagrado), o *Okuruwo* deve ficar sob o cuidado de um homem e de seu núcleo familiar (homem, mulher e seus filhos) e precisa situar-se entre a casa do *Omuini wOkuruwo* – como são chamados os homens especialistas rituais – e seu curral – onde fica o gado separado e de central importância para a ação eficaz dos ancestrais. Ali são colocados alguns galhos no chão, e estes são cercados por alguns troncos pequenos, onde o filho, vivo, se sentará para falar com seus ancestrais. O filho deve visitar o *Okuruwo* diariamente, ao nascer e ao pôr-do-sol, quando então os “espíritos dos mortos sopram as brasas” trazidas de dentro de sua casa e colocadas sob os galhos, levantando assim uma pequena fumaça que pode ser vista por todos no terreno, lembrando-lhes sempre os ancestrais que hoje são os responsáveis pelos que ainda vivem. Diante dos galhos que queimam vagarosamente, o homem conversa com seus ancestrais, presta-lhes reverência e garante, desta forma, o bem-estar de sua família.

Cada patrilinearidade herero (*Oruzo*) possui um *Okuruwo* principal, sendo que cada assentamento vinculado à patrilinearidade poderá também possuir um para si, que estará interligado com as brasas e o fogo do primeiro. Para ele convergem e nele são realçadas importantes características da vida dessas comunidades: a distinção entre grupos matrilineares e patrilineares, homens e mulheres, além, é claro, da relação entre vivos e mortos. David Crandall afirma, nesse sentido, que ele “forma o ponto de contato no qual os membros vivos e mortos de um grupo patrilinear se encontram a partir de trocas que, acredita-se, são mutuamente benéficas” (1996:333).

O *Okuruwo* talvez seja o elemento mais “tradicional” presente durante o evento que está, enquanto manifestação dos ancestrais herero, voltado tanto para o passado quanto para o presente e o futuro. Sem os chefes e líderes mortos (transformados em ancestrais) o evento teria contornos muito distintos. Em certo sentido, aquelas pedras e aqueles galhos queimando vagarosamente parecem justamente legitimar a existência de uma unidade herero, e todos aqueles que se prostram diante do Rei Maharero e seu Fogo legitimam e catalisam a manutenção deste vínculo de pertencimento.

Assim como a história e o fardo da guerra contra os alemães, este grupo de pessoas compartilha também o reconhecimento de seus grandes chefes, particularmente, os chefes que ali são reverenciados e homenageados. Nem todos os presentes no evento fazem parte do mesmo Clã ou Ordem de Maharero, por exemplo, mas todos tiveram suas vidas transformadas de um modo ou de outro pelas decisões de Tjamuaha, Tjamuaha Maharero e Samuel Maharero, para citar os três principais ancestrais deste clã. Já vimos que os primeiros esforços para se criar uma unidade política herero (aquela que Gewald disse ter existido pela primeira vez no enterro de Samuel Maharero) começaram justamente com

Tjamuaha na segunda metade do século XIX, e seguiu como projeto político e identitário daqueles que tomaram seu lugar.

A marcha até os túmulos

No último dia da comemoração todos se preparam para a marcha até os túmulos dos chefes. Antes das 8 horas da manhã tudo já está organizado para o início da parada militar, que seguirá desde a periferia até o local onde os túmulos dos falecidos heróis hereros serão visitados. Os batalhões organizam-se atrás dos carros dos três grandes líderes ali presentes (o Rei Alfons Maharero, o líder político Karua e o Chefe Supremo Kuaima Riruako), que são escoltados pela cavalaria até a entrada dos túmulos dos três grandes chefes da família de Maharero.

Os túmulos estão em um pequeno cercado em frente a algumas casas abandonadas, com seus vidros quebrados, e são rodeados por grandes palmeiras. O local fica a pouco mais de duas centenas de metros da rua onde estávamos. A entrada é estreita e todos se aglomeram para passar por ela. Na frente seguem o Rei Maharero, além do Chefe Riruako e Karua, presidente do DTA (Democratic Turnhalle Alliance), um dos partidos políticos “herero”.

Diante dos túmulos, todos se prostram, e o Rei inicia seu discurso. Aqueles são seus pais e, pela lógica do *Okuruwo*, apenas a ele eles escutarão. Alfons Maharero termina seu discurso e, ao se levantar, é seguido por todos enquanto contorna os túmulos tocando os muros.

Ao voltarem dos túmulos, a marcha continua. As tropas organizam-se novamente – desta vez de forma mais tumultuada – e os presentes se dirigem aos demais cemitérios situados ao lado de uma igreja (“para brancos”) na esquina daquela mesma rua. Lá, eles se prostram novamente. A reverência parece ser menor, mas não sei quão correto seria o meu julgamento. Desta vez quem lidera os discursos é o Chefe Supremo Riruako. Um homem com um equipamento de transmissão radiofônica ajoelha-se ao seu lado, transmitindo suas palavras para aqueles que não puderam estar lá. Em seguida, a maioria dos participantes entra no local para tocar cada um dos túmulos novamente.

Segue-se então para o cemitério em frente, também ao lado de uma igreja (“para negros”¹⁷), onde estão enterrados outros chefes hereros de menor prestígio. Ali também estão enterradas pessoas que morreram há pouco tempo e que são parentes e amigos de alguns dos participantes, além dos vários alemães que morreram na guerra de 1904 (separados, no entanto, dos demais túmulos). Nesta última parada não há mais organização nenhuma, cada um procura os seus mortos. Pequenos grupos aglomeram-se diante de um e outro morto para cantar-lhes músicas cristãs, enquanto o Chefe Riruako segue de túmulo em túmulo,

dirigindo a todos algumas poucas palavras, seguido sempre por um constante grupo de admiradores.

Pouco a pouco, os batalhões que ficaram (muitos já haviam retornado após a visita ao segundo cemitério) reorganizam-se e iniciam o trajeto de volta. Chegando ao *comando*, todos se aglomeram em frente ao salão onde um pequeno culto é liderado pelo bispo da igreja Oruano (a “igreja tradicional herero”, como me disseram em outra ocasião¹⁸). O programa tem continuidade com o início dos discursos. Enquanto isso, o Rei Maharero volta a se sentar diante de seu Fogo, ponto de apoio dos ancestrais recém-visitados.

Tal como ocorria no comando em frente ao *Okuruwo* de Maharero, durante a visita aos túmulos (principalmente nos dois primeiros cemitérios), as pessoas demonstravam muito respeito por aqueles mortos (seja ficando prostrados, seja tocando os túmulos em silêncio). A origem dessas comemorações, como foi dito, está justamente na criação de uma data em que todos pudessem visitar os chefes ali enterrados – “comemorá-los”, para usar a tradução da palavra herero. Assim como no *Okuruwo*, colocar-se diante daqueles túmulos é reconhecer a importância desses ancestrais como vínculos importantes na criação da unidade herero, que é mantida justamente pela manutenção da relação entre vivos e mortos.

Conclusão

Gostaria de concluir resgatando o título e a temática eleita para a elaboração deste trabalho. Certamente há pouca novidade em afirmar (ou ao menos em imaginar) que aquilo que se considera como o “ser” para determinado grupo de pessoas estaria disposto entre dois polos, o da vida e o da morte, o que significa dizer entre o que se é na vida e o que se é na morte. Isto, no entanto, não deveria significar um corte entre o que se é em um mundo e no outro, como se um fosse a projeção simbólica do outro, tal como previa Meyer Fortes (1965). Antes, levando em consideração a realidade de muitas sociedades africanas, deveríamos, como propôs Igor Kopytoff (1971), imaginar que entre vivos e mortos existe uma distância similar à relação entre *juniors* e *seniors* no mundo dos vivos e que, da forma em que se dá esta última, a manutenção da relação entre os primeiros é de suma importância para a consituição desta sociedade.

Assim, após a morte, os ancestrais continuam sendo o que eram antes dela: *elders* que devem ser consultados antes da realização de alguma atividade importante, que merecem respeito e que são parte central da constituição simbólica e ideológica de determinada comunidade. Daí a importância dos mortos como um vínculo que um indivíduo, em certas situações, poderia utilizar para afirmar ser herero – os mortos são os *elders* e chefes no “outro mundo”

e carregam consigo uma parte central das estruturas organizacionais elementares da sociedade herero, ali se legitimando o clã, as ordens, os chefes, a submissão dos *juniors*, enfim, a própria existência da comunidade.

Meu objetivo, após apontar para a importância dessas relações na criação de um sentimento de pertencimento herero, foi mostrar como tais momentos se reproduzem. Entre tantas outras, as comemorações herero (em Okahandja) são uma das formas pelas quais esse sentimento é mantido – um dos momentos em que vivos e mortos, diante do *Okuruwo* e durante a visita aos cemitérios, são postos em relação, criando um espaço onde é possível “ser herero”.

Notas

1. A dificuldade de se enumerarem os *Oruzo* parece estar relacionada justamente à possibilidade de que em cada geração novos “ancestrais” surjam fora de uma das ordens anteriores, tanto pelo prestígio deste homem quando vivo, quanto por sua ambição de se estabelecer em um novo *onganda*, sendo assim o primeiro homem de seu *Oruzo*.
2. Os hereros são um povo pastoril e, por isso, o gado está fortemente presente em todas as áreas de sua vida. Ao nascer, a primeira coisa que a criança recebe é um bezerro que será seu e ficará aos seus cuidados; nas demais fases da vida de um indivíduo (início da puberdade, casamento, nascimento dos filhos e morte), o gado estará sempre presente. Porém, ao contrário do que se poderia imaginar, o gado não é divinizado; ele é visto, isto sim, como símbolo importante na cosmologia herero, parte central na “tradição”, possuindo certos atributos sagrados, mas nem por isso sendo idolatrado como em certas religiões orientais.
3. Comentarei mais sobre o *Okuwuro* na sequência do texto.
4. É difícil saber exatamente que termo usar. Apenas um trabalho de campo mais demorado poderá responder. O primeiro termo é usado por Gibson (1956); o segundo, por Abati (1992); e o terceiro foi empregado por um interlocutor durante minha pesquisa de campo.
5. Os animais guardados junto ao curral, como já disse, são diferentes dos demais. Um homem não pode perdê-los ou tê-los saqueados, isto interromperia as relações entre vivos e mortos. Esta é apenas uma porção do gado, os demais, que fazem parte da herança do *Eanda*, ficam divididos pelos *cattle-posts* criados pela região e sob o cuidado dos jovens membros do *onganda*.
6. Para um aprofundamento maior, ver Luttig (1933), Gibson (1956), Crandall (1996), van Rooyen (1984), Castro (2006, 2008), Abati (1992).
7. Tal como o caso clássico dos Nuer (Evans-Pritchard, 2002 [1940]).
8. Uma tendência claramente defendida por Terence Ranger em seus artigos “Connexions between ‘Primary Resistance’ Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa (I e II)” (1968a; 1968b) e, alguns anos mais tarde, reconsiderada por ele em seu “The People in African Resistance: A Review” (1977).
9. Bom ressaltar que o aparato colonial alemão pós-1907 “era dificilmente determinado por debates legislativos entre os colonizadores. Pelo contrário, africanos e alemães negociavam a estrutura da sociedade colonial nos seus confrontos diários” (Prein, 1994:104).
10. Para um estudo mais detalhado (porém pouco etnográfico) sobre a situação dos alemães após a perda do território, ver *Creating Germans Abroad. Cultural Policies and National Identity in Namibia*, escrito por Daniel Joseph Walther, 2002.
11. Para uma revisão anotada do mesmo, ver *Words Cannot be Found: German Colonial Rule in Namibia*, publicado em 2003, por Jeremy Silvester e Jan-Bart Gewald.
12. No dia 17 de dezembro de 1920, a África do Sul, ao lado dos britânicos, tornou-se oficialmente responsável pelo desenvolvimento do território e dos seus habitantes. No decreto assinado sob os termos da então Liga das Nações, a administração sul-africana deveria “promover o bem-estar moral e material e o progresso social dos habitantes do território ao máximo [...] O mandatário deve proibir o tráfico de escravos e o trabalho forçado, a não ser para obras e serviços públicos essenciais e, nestes casos, com remuneração” (cf. Katjavivi, 1988:13).
13. Para que seu desejo fosse cumprido, o governo sul-africano tinha que conceder passes de viagem para Friedrich e seus compatriotas, o que foi concedido apenas nos primeiros dias de agosto. Até então, o corpo havia sido temporariamente enterrado em Serowe.

14. Hosea Kutako – sucessor de Samuel Maharero como Chefe Supremo – foi quem pediu, ainda em 1923, que fosse permitido aos hereros visitarem os túmulos anualmente, e isto foi concedido pelo governo desde que os pedidos fossem feitos com antecedência. Em 1932, no entanto, a prefeitura de Okahandja construiu ao lado dos túmulos um espaço recreativo para os brancos (com uma piscina e um *tearoom*), o que fez com que Hosea Kutako iniciasse uma negociação com o governo para que o acesso dos hereros ao local não fosse proibido. Enfim, em 1935, um conselho de 53 chefes hereros chegou a um acordo com o governo, e o dia 26 de agosto foi oficializado para a realização das comemorações. No entanto, a definição das datas exatas da comemoração varia a cada ano e ainda hoje parece haver pouco conhecimento sobre estas questões (de fato, isto não parece importar tanto), sendo que em 2008, quando eu estava lá, as comemorações foram realizadas no final de semana anterior ao dia 26 de agosto (sendo este, por sua vez, instituído na década de 1960 como o feriado nacional em honra aos heróis da nação).
15. Uma questão que, por si, valeria um novo ensaio. Deixo aqui algumas indicações sobre o assunto: Bertout (2006); Kössler (2006 e 2007); Stone (2007) e Foster (2008).
16. Em 2008, conversava com Goliath, um dos organizadores do evento, sobre a importância deste evento para as comunidades herero, e suas palavras parecem caber bem aqui: “primeiramente, era apenas para comemorar, apenas para nos lembrarmos dos nossos antigos chefes. E chega até aqui, nesse momento, quando nós a tomamos como cultura. [Com o tempo] nós acrescentamos outras coisas. [...] O genocídio dos hereros, nós o forçamos nela também. E agora, aqui é a grande ocasião para que nós possamos sempre cobrar nosso sangue aos alemães”.
17. Vale ressaltar que estas diferenças de fato existem e são assim expressas (igreja “dos brancos” e “dos negros”) pela população. É interessante o fato de as igrejas ficarem uma em frente à outra, ambas nas esquinas da Heroes St.
18. Para mais considerações sobre a influência e o impacto do cristianismo nas comunidades herero, ver Castro (2009).

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, Neville. 1988. "The Namibian war of anti-colonial resistance, 1904-7". In: WOOD, Brian (ed.). *Namibia 1884-1984: readings on Namibia's history and society*. London: Namibia Support Committee & United Nations Institute for Namibia.
- ABATI, Francisco G. 1992. "La religión de los Himbas". *Revista de antropología social*, (1):151-166.
- BELFIGLIO, Valentine. 1979. "The issue of Namibian independence". *African Affairs* 78(313):507-522.
- BERTOUT, Vincent. 2006. "Mémoires et stratégies politiques: les commémorations culturelles Herero en Namibie". *Politique Africaine*, 102:67-84.
- BRIDGMAN, Jon. 1981. *The revolt of the Hereros*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- CASTRO, Josué T. 2009. "Sincretismo e resistência: o caso africano da igreja Oruano". *Campos* (UFPR), vol. 9, pp. 131-157.
- _____. 2008. "Sincretismo como cruzar de memórias em contextos africanos: em defesa de uma precisão conceitual". In: *Anais do XII Congresso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad: cambios culturales, conflicto y transformaciones religiosas*, Bogotá.
- _____. 2006. *Discurso Herero sobre uma África cristã*. Contribuições antropológicas para a compreensão de fenômenos sincréticos. Monografia de Conclusão da Graduação em Ciências Sociais, PUC/RS/Departamento de Ciências Sociais, Porto Alegre.
- CRANDALL, David. 1996. "Female over male or left over right: solving a classificatory puzzle among the Ovahimba". *Africa: Journal of the International African Institute*, 66(3):327-348.
- DRECHSLER, Horst. 1980 [1966]. "*Let us die fighting*": the Struggle of the Herero and Nama against German Imperialism (1984-1915). London: ZED Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 2002 [1940]. *Os Nuer*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- FORTES, Meyer. 1965. "Some reflections on ancestor worship in Africa". In: FORTES & DIETERLEN. *African systems of thought*. London: Oxford University Press.

- GEWALD, Jan-Bart. 1999. *Herero heroes: a socio-political history of the Herero of Namibia, 1890-1923*. Oxford: James Currey.
- HEYWOOD, Annemarie; LAU, Brigitte & OHLY, Raimund (eds). 1986. *Warriors, leaders, sages and outcasts in the Namibian past: Narratives Collected from Herero Sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP)*, 1985-6.
- KATJAVIVI, Peter. 1988. *A History of resistance in Namibia*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).
- KOPYTOFF, Igor. 1971. "Ancestors as elders in Africa". *Africa*, 51:129-142.
- KÖSSLER, Reinhart. 2006. "La fin d'une amnésie? L'Allemagne et son passé colonial depuis 2004". *Politique Africaine*, 102:50-66.
- _____. 2007. "Genocide, apology and reparation – the linkage between images of the past in Namibia and Germany". Paper presented at *Aegis Erupean Conference on African Studies*, Panel 82, "Africa's Contested Memories", Leiden, Netherlands.
- LAU, Brigitte. 1986. "Conflict and power in nineteenth-century Namibia". *The Journal of African History*, 27(1):29-39.
- LUTTIG, Hendrick Gerhardus. 1933. *The religious system and social organisation of the Herero*. Utrecht: Kermink.
- NGAVIRUE, Zedekia. 1997 [1972]. *Political parties and interest groups in South West Africa (Namibia): a study of a plural society*. Basel: Basler Afrika Bibliographien.
- POEWE, Karla. 1983. *The Namibian Herero. A history of their psychological disintegration and survival* (African Studies, 1). Lewiston & Queenston: The Edwin Mellen Press.
- POOL, Gerhard. 1991. *Samuel Maharero*. Windhoek: Gamsberg Macmillan Publishers (Pty) Ltd.
- PREIN, Philipp. 1994. "Guns and top hats: African resistance in German South West Africa, 1907-1915". *Journal of Southern African Studies*, 20(1):99-121.
- RANGER, Terence. 1977. "The people in African resistance: a review". *Journal of Southern African Studies*, 4(1):125-146.
- _____. 1968a. "Connexions between 'primary resistance' movements and modern mass nationalism in East and Central Africa (Part I)". *Journal of Southern African Studies*, 9(3):437-453.

- _____. 1968b. "Connexions between 'primary resistance' movements and modern mass nationalism in East and Central Africa (Part II)". *Journal of Southern African Studies*, 9(4):631-641.
- SILVESTER, Jeremy & GEWALD, Jan-Bart. 2003. *Words cannot be found: German colonial rule in Namibia*. An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book. Leiden-Boston: Brill.
- STONE, Dan. 2007. "White men with low moral standards? German Anthropology and the Herero genocide". In: MOSES, Dirk & STONE, Dan (eds.). *Colonialism and genocide*. New York: Routledge.
- SWAPO, "Departament of information and publicity". 1981. *El Nacimiento de una Nación*. Londres: ZED Press.
- VAN ROOYEN, Johann Willem F. 1984. *A sociological study of ideology among the Herero of Central Namibia*. Pretoria: University of South Africa.
- WERNER, Wolfgang. 1998. "No one will become rich": *economy and society in the Herero reserves in Namibia, 1915-1946*. (Basel Namibia Studies Series, 2). Basel: Schlettwein Publishing Switzerland.
- _____. 1990. "Playing soldiers': the Truppenspieler movement among the Herero of Namibia, 1915 to ca. 1945". *Journal of Southern African Studies*, 16(3):476-502.

Pessoas, Genealogias e Lugares Mortuários Lógicas de nomeação, de distinção e de reconhecimento entre elites brasileiras e portuguesas em cemitérios oitocentistas

Antonio Motta

Tout graphème est d'essence testamentaire.

Jacque Derrida

O epitáfio diz tudo.

Machado de Assis

Como toda marca, ou pedra de fundação, o túmulo é signo de uma inscrição primeira: traço, escrita, origem. Não é por acaso que em grego a palavra *sema* serve, ao mesmo tempo, para designar signo e pedra tumular.¹

Construído em torno de um nome, geralmente do pai, o túmulo de família inscreve o indivíduo num passado comum, unindo-o a uma cadeia de gerações. É por isso que o morto deve abdicar parte de sua individualidade para se agregar a um nome ou sobrenome: o da família. O que prevalece nesse tipo de construção é a ideia do todo sobre as partes, buscando fortalecer laços entre os membros da família e, por sua vez, despertando nos vivos o sentimento de uma identificação comum, frequentemente relacionada a uma casa ou unidade residencial, mesmo que esta já não mais exista.²

O que se vê nas versões mais elaboradas desses túmulos é o desejo de unidade e continuidade que se impõe em face da segmentação e da dispersão depois da morte, com isso evitando que os sepultamentos sejam realizados separadamente. Neles não importa o indivíduo isolado do seu grupo de filiação, mas o sujeito social genérico, constituído a partir da referência a um antepassado ou a uma herança comum à qual se liga através de relações com seus ascendentes e descendentes.

Neste caso, o seu objetivo primordial seria reunir e conservar, depois de mortos, os membros pertencentes a uma mesma unidade familiar, podendo ser também extensivo a parentes secundários, dependendo de cada caso. Os que ali se encontram sepultados abrigam-se sob um mesmo patronímico, gravado em lápide: dispositivo simbólico equivalente à coesão do grupo e que assegura a continuidade mnemônica da linhagem.

A nuclearização da família em túmulos tornou-se comum nos principais cemitérios europeus na segunda metade do século XIX, o que bem ilustra o túmulo no Cemitério de Montparnasse, construído para abrigar uma família extensa, cujos membros, pertencentes a diferentes gerações, dispersos pelos quatro cantos do mundo, deveriam depois de mortos se reintegrar à ordem familiar, incorporando-se à espantosa construção, com capacidade para abrigar cem enterramentos.

O que importa observar é que a morfologia arquitetônica do túmulo de família, embora variando de estilo e de escala, conserva uma semelhança comum. Nele não deveria haver lugar para referências muito individualizadas, como idealmente se poderia esperar da própria dinâmica das relações familiares em uma casa. Isto não quer dizer que não se pudesse devotar à pessoa do morto algum tipo de apreço em particular, como realçar algumas de suas virtudes, comumente relacionadas ao seu papel na vida familiar, sob forma de inscrição lapidar. Entretanto, o enaltecimento excessivo de um membro da família ali sepultado — excetuando o pai e a mãe — deveria ser evitado. Isto porque poderia instaurar uma relação conflituosa entre os parentes mais próximos, já que um dos princípios que norteiam a lógica de enterramento no túmulo de família é reproduzir a hierarquia que deveria reger as relações entre pai, mãe e filhos na casa.

Do mesmo modo que nos cemitérios franceses e italianos, em Portugal e no Brasil também houve uma recepção positiva em relação aos túmulos de família, sobretudo depois de 1870. Tal morfologia recebeu interpretações diferenciadas, variando de acordo com as convicções de gosto e de classe social, algumas delas com referências cristãs, outras mais laicizadas, podendo variar também de formas e estilos que iam desde as conhecidas capelas ou casas, passando por formas piramidais, reinterpretações de monumentos assírio-babilônicos, neogóticos, renascentistas, templos neoclássicos, ecléticos, de transição, até versões protomodernas, depois substituídas pelas modernistas.

Nominação e patrimônio funerário familiar

A referência tumular geralmente era determinada pela linha paterna, transmitida aos filhos, netos e bisnetos, podendo o sobrenome vir gravado muito

discretamente ou visivelmente no frontispício do túmulo. Em muitos casos, o indicativo se resumia apenas a um patronímico, por exemplo:

Família Vaz Carvalhaes, Família Carapebus, Família Nioac, Família De Mauá, Sepultura da Família Agra, Família S. Clemente, Família Torres, Família Guinle, Jazigo perpétuo da Família Modesto Leal; Família Siciliano, Família Chamma, Família Sestini, Família Tavolari, Família Trevisioli, Família Nami Jafet, entre outros inúmeros exemplos.

Mas há também um detalhe importante e que, de certa maneira, modificava a configuração onomástica do jazigo de família. Em alguns casos, ao invés do sobrenome genérico de família, o que se tornava marca distintiva da inscrição tumular era o próprio nome do pai e marido, fixado como a principal referência aos que ali se encontravam sepultados, como Jazigo Perpétuo de José Borges de Figueiredo e sua família. Vale salientar que tal referência geralmente dizia respeito à família conjugal, antes do matrimônio dos filhos, conforme exemplos frequentes de nomenclatura encontrados:

Jazigo Perpétuo de José Gomes de Pinho e sua Família, Jazigo Perpétuo de Bernardo José da Cunha e sua Família, Jazigo Perpétuo de Joaquim Teixeira de Carvalho e sua Família, Jazigo de José Alves de Azevedo Maia e sua Família, Jazigo de Joaquim Luiz de Paiva e sua Família, Jazigo de Família do Dr. Antonio Andrés Capper, Jazigo perpétuo de Francisco Antonio Esberard e sua Família.

Entretanto, após a dispersão dos filhos e o estabelecimento de novas famílias conjugais, as lógicas de enterramento estavam também sujeitas a modificações. Em muitos casos, os filhos varões estabeleciam novo túmulo de família, todavia, mantendo o patronímico paterno. Há também situações em que os filhos preferiam criar novos segmentos, adotando uma referência patronímica secundária, adquirida por linha materna. Nessa linha de transmissão, a escolha de um sobrenome de referência na vida pública era, em algumas situações, medida pelo grau de prestígio que este chegava a adquirir, sendo naturalmente avaliado em função do benefício que traria à sua descendência. Nesses casos, isso também passava a orientar a lógica de adoção e inclusão do patronímico na construção de um novo túmulo.

Para este modelo de enterramento, observa-se o desejo de uma inscrição social por meio da aquisição de um novo *status*, seja através da riqueza, da posição social alcançada, ou ainda dos títulos nobiliárquicos, como foi de praxe no Brasil durante o Império e nos primeiros tempos da República, conforme se pode encontrar em alguns túmulos:

Jazigo Perpétuo de Barão do Amparo e sua Família, Jazigo da Família do Barão de São Joaquim, Sepultura Perpétua da família Barão de Andaray, Visconde de Andaray, Jazigo Perpétuo do Barão de Silveiras e sua Família, Jazigo Perpétuo do Barão de Araújo Ferraz e de sua Família, Jazigo perpétuo dos Barões de Mangaratyba e seus descendentes, Jazigo perpétuo dos Barões de Mangaratyba e seus descendentes, Jazigo do Barão de Antonina e sua Família, Família do Conde de São Joaquim, Jazigo da Família do Barão da Limeira, Jazigo da Família do Barão de Piracicaba, Jazigo do Conselheiro Dr. Barão de Itapoá, Túmulo pertencente à Família de Gaspar de Meneses Vasconcellos de Drummond, Jazigo do Barão D’Ouricury Manoel Ignácio D’Oliveira e sua Família.

No vasto quadro da onomástica tumular, observa-se a presença de alguns “nobres”, de “ricos”, “novos ricos”, cada qual à sua maneira reinventando suas próprias raízes genealógicas.³ Entretanto, qualquer que fosse o caso em particular, era sempre um único indivíduo a ser valorizado. Para essas situações, o que de fato predominava era a prefixação do título honorífico representado sempre por meio de uma referência individual da qual deveriam se beneficiar os seus descendentes. Já para outros proprietários de jazigos, como já foi aqui referido, o que deveria prevalecer era o patronímico, respaldado no peso e na importância de uma profissão ou de uma tradição herdada. No início do século XX, especialmente no Brasil, em plena expansão de uma sociedade de classes, começava a ser invocado na epigrafia tumular o reconhecimento advindo da competência pelo trabalho, em que sobressaía o mérito pessoal, muitas vezes adquirido através de atividades humanísticas.

O conjunto de dados onomásticos reunidos nas lápides repetidas vezes apelava para a banalizada árvore genealógica, servindo tanto para avigorar as relações de parentesco, quanto para rememorar o grau de prestígio social de uma determinada família. No entanto, não se deve esquecer que toda memória genealógica irrompe à medida de sua própria conveniência, podendo também se revelar através de outras interfaces, como lapsos, esquecimentos, restrições, seletividade. Afinal, não se recorda senão daqueles por quem se tem interesse, pois entre os antepassados há sempre o fascínio em se escolher aquele com quem se deseja identificar e, volta e meia, tal escolha é determinada pelo prestígio de um nome.

O lugar dos antepassados na cadeia genealógica, por razões óbvias, sempre ocupou um papel importante entre a aristocracia francesa, enquanto para os segmentos burgueses o exercício genealógico, em muitos casos, não possuía nenhum interesse ou uma ação efetivamente prática. Mesmo assim, como já observou o historiador francês André Burguière, algumas famílias burguesas

dos séculos XVII e XVIII buscaram reconstituir ou, de certo modo, reinventar suas raízes genealógicas, manipulando suas origens conforme seus propósitos e necessidades, com o intuito de criar novas identidades em razão do novo *status* socioeconômico adquirido. Para isso, preferiram realçar supostos sinais nobiliários do que exibirem o dinheiro como valor conquistado pelo esforço do trabalho — já que este último se tornara apanágio da burguesia da época.⁴

Dependendo das circunstâncias, os parentes vivos geralmente buscavam se reconhecer nos túmulos enquanto produto de uma filiação, inscritos numa cadeia de gerações, portadores que eram de um mesmo nome de família. Assim, tendiam a considerar o patronímico como um patrimônio simbólico, o que efetivamente era capaz de unir os vivos e os mortos do mesmo grupo de filiação, assegurando a continuidade de uns pelos outros.

O princípio de filiação na lógica de enterramento

Vale a pena ressaltar que a lógica de sepultamento, no interior de um túmulo de família, na maioria das vezes era orientada pelo princípio da filiação, podendo nele reunir os ascendentes e os descendentes em linha direta (pai, mãe, filhos, avô e netos). Dependendo do caso, é possível se verem incluídos alguns afins ou aliados. Em qualquer das hipóteses é pouco provável a existência de sepultamentos dos filhos oriundos de relações extraconjugais no interior desses jazigos, exceto em alguns casos quando reconhecidos civilmente ainda em vida pelo pai ou consignados em testamento.⁵

Viúvas que contraíram matrimônio posterior, e com filhos do primeiro casamento, eram geralmente enterradas no túmulo de família erguido pelo primeiro marido ali sepultado. O mesmo não se verifica após a morte do cônjuge masculino do segundo casamento, que quase sempre era sepultado no túmulo da família paterna ou em túmulo individual. Na hipótese de uma segunda união conjugal resultar em filhos comuns, a responsabilidade de decidir pelo enterramento do pai e padrasto no túmulo de família, herdado pela mãe na primeira união conjugal, caberia geralmente aos filhos mais velhos.⁶

Quando se tratava de indivíduos solteiros, ou eram sepultados em túmulos individuais ou se integravam ao jazigo de sua família de origem. Exemplo típico é o *Jazigo do Barão de São Gonçalo, de seus pais e suas irmãs*, no Cemitério do Carmo. Fazendeiro e banqueiro, Belarmino Ricardo de Siqueira (1791-1873), o Barão de S. Gonçalo, morreu solteiro, preferindo erigir jazigo para ser sepultado ao lado dos restos mortais dos pais, cujos despojos foram transladados de igreja e posteriormente integrados ao jazigo que mandara construir, juntamente com suas irmãs também solteiras.⁷ Aqui há de se observar que o valor atribuído ao indivíduo, titular do túmulo, prevalece sobre o resto da família, fundado a partir

do prestígio e da hierarquia de um título adquirido. Com isso, é minimizada a referência hierárquica ao próprio pai, que se integra depois de morto ao sobrenome do filho, cujo título de Barão é determinante na organização da lógica de sepultamento.

O direito de quem pode e deve ser sepultado em um jazigo de família já foi estudado por João de Pina Cabral, em contexto contemporâneo, a partir da perspectiva da gestão das sepulturas por algumas famílias burguesas da cidade do Porto.⁸ Nota o autor que o direito de alguém a ser sepultado em um determinado túmulo de família é sempre discutido e negociado amplamente pelos membros originais da família conjugal do titular do túmulo e, dependendo de cada caso, essa prerrogativa também pode ser concedida aos parentes afins lineares, enquanto os colaterais tendem frequentemente a ser excluídos. Entretanto, em situações limite, sempre sujeitas a consenso familiar, tal regalia pode ser estendida àqueles que, por uma ou outra razão, participaram em “momentos-chave da reprodução familiar”. Embora a compreensão dos membros da família, no momento de decidir quem poderia ou não ser incluído no túmulo, passasse por referências importantes, como a da “casa” e da “conjugalidade”, prevalece, contudo, na “visão de mundo burguesa” do norte de Portugal, a reiterada alusão à “voz do sangue”. Por isso mesmo, segundo o autor português, o conceito de “sangue” tornou-se elemento significativo para a fixação de laços de proximidade social e também de reconhecimentos identitários no universo familiar da classe média do Porto.⁹

Com efeito, a noção de que “o sangue é mais denso do que a água” (máxima predileta de David Schneider: *blood is thicker than wather*), identificada por Pina Cabral como categoria recorrente entre as famílias burguesas do norte de Portugal para “descrever a sua vida familiar”,¹⁰ parece também constituir uma referência importante na lógica de enterramento nos túmulos de família aqui referidos, embora em outro contexto histórico.

Hierarquia, transmissão e pertencimento

Talvez, um modelo daquilo que representaria a presença da “voz do sangue”, de poder e dominação do patriarca sobre a unidade de reprodução seja o jazigo-capela do 2º Barão do Amparo, no Cemitério do Carmo, no Rio de Janeiro, pertencente a uma aristocracia portuguesa reconhecida à época.

Logo no frontão do túmulo-capela, de estilo neoclássico, em dois planos, com cripta elevada sobre o nível da rua, lê-se a seguinte inscrição: *Jazigo Perpétuo de Barão do Amparo e sua Família*. O proprietário do jazigo é Joaquim Gomes Leite de Carvalho, filho de Manuel Gomes de Carvalho¹¹ (1788-1855), o 1º Barão do Amparo.

Seu pai, o 1º Barão, de origem portuguesa, chegou ao Brasil em 1800, com 13 anos de idade, tornando-se próspero fazendeiro e homem de negócios. Faleceu em Barra Mansa, no Rio de Janeiro, em 1855, região onde possuía parte de suas terras e negócios; era casado com Francisca Bernardina Leite de Carvalho, Baronesa do Amparo, falecida em 1875.

O casal teve três filhos. O primogênito, Joaquim Gomes Leite de Carvalho (1830-1921), o 2º Barão do Amparo e titular do jazigo aqui referido, foi um rico proprietário de terras na região fluminense, tendo se casado com Amélia Eugenia Teixeira, posteriormente, Leite de Carvalho.¹² O segundo filho do 1º Barão e irmão do 2º Barão é Manuel Gomes de Carvalho (1836-1898), Barão do Rio Negro, casado com Emilia Gabriela Teixeira (Leite de Carvalho).¹³ Por fim, João Gomes de Carvalho (1839-1899), o terceiro varão da família Leite de Carvalho, que se tornou Barão e Visconde de Barra Mansa, solteiro, proprietário e fazendeiro no município de Barra Mansa.¹⁴ O patriarca, o 1º Barão do Amparo, provavelmente foi enterrado com a Baronesa em igreja. Com exceção do filho solteiro, os dois outros herdeiros construíram jazigos para abrigar as respectivas famílias conjugais.

No interior da cripta do jazigo de Joaquim Gomes Leite de Carvalho, o 2º Barão do Amparo, os sepultamentos geralmente seguem um sistema classificatório baseado na ordem cronológica dos óbitos, sem perder de vista a configuração das hierarquias ocupadas pelos membros da família. Vejamos como se opera a lógica de sepultamento e a recomposição dos laços familiares, assim como o sentimento de continuidade e identidade comum entre eles.

Aquele a inaugurar o túmulo foi o filho primogênito do 2º Barão e da Baronesa do Amparo: “Doutor Joaquim Gomes Leite de Carvalho Filho” (1862-1905), falecido prematuramente aos 43 anos de idade. Na inscrição observa-se um detalhe importante sobre a pessoa do morto: “falecido em estado de solteiro”,¹⁵ portanto, presumidamente, não reconhecia eventuais descendentes. Ainda no mesmo enunciado, a sua herança espiritual é assim qualificada: “Foi filho modelo, um irmão e cidadão prestimoso, tendo ocupado vários cargos de eleição popular e representado o estado do Rio de Janeiro na respectiva Assembleia”. A ênfase na condição de primeiro varão e irmão exemplar remete inevitavelmente ao pacto de lealdade e cumplicidade familiar, entretanto, sem deixar de realçar a sua competência na esfera pública, assegurando, de certo modo, a reprodução do capital simbólico da família através de seus irmãos.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, vem a seguinte inscrição obituária: “D. Anna Gomes Leite de Carvalho, filha do Barão e da Baronesa do Amparo, foi sempre filha e irmã exemplar e muito virtuosa, faleceu em 30 de agosto de 1917”. Como se lê claramente, não há referência ao seu estado civil, tampouco

ao ano de nascimento, entretanto, o que se pode inferir pela predominância do sobrenome paterno é que se tratava de celibatária, como também pela ênfase nas virtudes de suas relações familiares: filha e irmã exemplar, mesmo qualificativo espiritual que serviu anteriormente para definir o seu irmão solteiro, o “Doutor Joaquim Gomes Leite de Carvalho Filho”. A diferença é que neste, do sexo masculino, o destaque não se restringia apenas ao aspecto privado ou doméstico, traduzido pela lealdade e a dedicação à família, porém, ao mesmo tempo, era-lhe atribuído papel importante na esfera pública, exercido através de suas inúmeras competências no campo da economia e da política. Não é por acaso que a gaveta de enterramento do filho primogênito, o herdeiro na cadeia sucessória, se encontre logo acima do local reservado ao patriarca, o 2º Barão do Amparo, falecido anos depois, na parede frontal da cripta e, portanto, local de maior relevo quando alguém penetra em seu interior.

No terceiro óbito, na parede lateral, se pode ler a seguinte inscrição: “Dona Amélia Gomes Leite de Carvalho Gielns, filha do Barão e da Baronesa do Amparo, nascida nesta capital e falecida em Bruxelas, trasladado seu corpo e sepultado neste jazigo em 2 de setembro de 1919, foi casada com H. Gielns”. Embora no final do enunciado seja revelado o seu estado civil de casada com estrangeiro, o que de fato prevalece como elemento identitário é a marca de filiação, através do patronímico e, além disso, a preocupação ciosa por parte do pai em trasladar o corpo da filha morta para se reintegrar simbolicamente à unidade do grupo de filiação e não ao jazigo do marido estrangeiro.

Dois anos depois, seria a vez do próprio patriarca, titular do jazigo, o 2º Barão do Amparo (1830-1921), falecido aos 91 anos. No final da lápide se lê a celebração de suas virtudes públicas e privadas, estas últimas no que concerne ao zelo de preservação da unidade familiar: “Foi homem por excelência probo, protetor generoso da pobreza e exemplar chefe de família”. Cinco anos depois, era sepultada a Baronesa do Amparo, D. Amélia Eugenia Teixeira Leite de Carvalho (1841-1924), logo abaixo de sua filha Anna Gomes Leite de Carvalho. Na lápide da Baronesa são ressaltadas simplesmente as virtudes desempenhadas por ela no pacto da relação conjugal e materna: “Foi filha dedicada, esposa exemplar e mãe amantíssima”. Finalmente, o último filho do casal, Alberto Gomes Leite de Carvalho (1860-1940). Em sua lápide há apenas uma única referência à sua pessoa: “Engenheiro pela Faculdade de Louvain”, ficando incógnito completamente o seu estado civil e outros atributos reveladores da pessoa do morto.

O que importa ressaltar aqui é o valor atribuído ao chefe de família capaz de aglutinar todos os filhos no interior de um único jazigo, o que, de certa forma, confirma a ideia de túmulo de família como uma manifestação do desejo de reconstituição e atualização simbólica da casa, de identificação comum, de permanência e reprodução *post mortem* do grupo.

Túmulo como equivalente simbólico de unidade residencial

Com efeito, todo esse argumento, que aponta para o desejo de distinção, posse material, reprodução e conservação de uma memória familiar, poderia ser também confirmado através de outra importante variante ou representação do túmulo, isto é, da possível analogia entre a casa e o túmulo.

Se considerado desta perspectiva, cada túmulo representava uma grande família que a morte unia. Deste modo, a casa e o túmulo cumpriam praticamente funções análogas, podendo ser interpretados como o lugar em que se reproduzia e se perpetuava o grupo familiar através de sucessivas gerações, assegurando-lhes a transmissão de um sobrenome, de bens materiais e imateriais, relações de poder, de autoridade e de hierarquia.

Enquanto a casa poderia ser vista como *locus* de socialização da família, sendo, em alguns casos, capaz de reunir ao longo do tempo sucessivas gerações, integrando-as por meio de campos rituais diversos (nascimentos, batizados, primeira comunhão, formaturas, casamentos, aniversários, mortes, velórios, participação da família na elaboração do luto etc.), o túmulo, por sua vez, reproduzia no plano imagético o desejo de reunificar e perpetuar diferentes momentos de expressões de sentimentos e, com isso, fortalecer através de sua dimensão simbólica o pacto de continuidade dos laços de parentesco entre os seus membros.

Vista deste ângulo, e a partir das bases sobre as quais se estruturavam as relações familiares, a morte do pai poderia também representar uma fratura econômica determinante na organização social do grupo familiar, interferindo igualmente no plano afetivo das relações domésticas.¹⁶ Quando isso ocorria, acarretava efeitos variados, podendo desencadear o processo de dissolução da família patriarcal, fosse por meio de desavenças na partilha econômica dos bens, fosse por meio de divergências na escolha de interesses e valores a serem seguidos.

Mas se, por um lado, a morte do pai era sempre uma ameaça, pois representava em certa medida a desarticulação econômica do grupo, interferindo inclusive na redefinição de novos papéis entre os seus membros, por outro lado, era no túmulo que se buscava corporificar, como espaço de representação, de conservação, de “presentificação” do morto, a reintegração de laços familiares e a neutralização de eventuais conflitos entre seus membros, uma vez que a casa já não mais conseguia cumprir tal papel. Essa fratura, de certo modo, também poderia precipitar a recomposição de novos vínculos de parentesco, através de outras casas de procriação, com o casamento dos filhos que, dependendo da importância ou da riqueza de um dos cônjuges envolvido na relação, poderia converter-se em outro segmento e, como tal, a necessidade de reconhecimento

e de prestígio social através de um novo patronímico e da construção de um túmulo diferente.

Embora essa lógica de sepultamento tivesse como função precípua cultivar a memória dos antepassados, quase sempre conjugada a outros interesses do grupo, ela permitia também aos membros vivos da família se distinguirem socialmente a partir do *habitat* póstumo de seus parentes. Não se pode esquecer que a morte no mundo burguês, além de sua dimensão dramática, é a transmissão de um patrimônio, de uma herança, quando não material, simbólica. Por essa razão, no túmulo de família configurava-se não apenas o desejo de continuidade e de perpetuação dos laços familiares, como igualmente se exibiam, por meio de sua arquitetura, na maioria das vezes suntuosa, signos de classe, marcando assim a posição social do morto e de seus descendentes.

Como se vê, toda essa empreitada simbólica em eternizar a família surtia importante eficácia no plano intersubjetivo da recomposição de relações familiares, pois os túmulos possibilitavam aos membros de uma família se reconhecerem entre si através de uma memória genealógica comum, ao mesmo tempo em que permitiam reconstituir e atualizar entre eles laços identitários, conforme fosse o caso.

Conquanto a analogia entre cemitério e familistério fosse bem mais evidente durante toda a segunda metade do século XIX, apesar disso, já se podia observar nos últimos decênios desse mesmo século algumas das primeiras manifestações de individualidade, através da renúncia pessoal a se integrar ao grupo de filiação, prática que se tornaria ainda mais frequente nos primeiros anos do século XX. Assim, alguns túmulos suntuosos seriam construídos especialmente para abrigar uma única pessoa, ornados de representações alegóricas para marcar e eternizar a sua presença. Cada vez mais o que se vai notar a partir de então é que já não era mais a família que se tornava imperecível, tampouco o sobrenome, mas sim o indivíduo.

Da unidade funerária conjugal ao lugar do indivíduo

Se o modelo de enterramento da família burguesa conheceu o apogeu durante a segunda metade do século XIX, através da “panteonização” de seus membros, por outro lado, foi nos primeiros decênios do século XX que surgiu o culto ao indivíduo e sua contrapartida narcisista: os primeiros túmulos desvinculados de genealogias familiares.

É em torno do indivíduo, que ora se complementa, ora se separa do núcleo familiar, que iriam se ordenar outras possíveis lógicas de sepultamento e, por sua vez, determinar a configuração arquitetônica dos novos túmulos, assim como o campo de representações através do qual se exprimiam as aspirações e as atitudes dos vivos em relação aos mortos.

Não que a família tenha desaparecido nesse novo modelo de enterramento, pois o indivíduo burguês, nessa época, emerge em sua singularidade a partir dos laços afetivos que mantém com o seu grupo familiar. Mas, além disso, ao seu redor começavam também a se criar expectativas e obrigações recíprocas, gerando relações baseadas tanto no princípio de pertencimento quanto no de diferenças, o que o obrigava, em algumas situações, a redefinir papéis sociais que hierarquicamente deveria ocupar no contexto doméstico e, de forma correlata, na esfera pública. Tais atribuições sociais podiam ser visualizadas nos túmulos através das representações mais particularizadas e que abrangiam tanto aspectos ligados à vida em família – como o do “amor conjugal”, do “amor materno e filial”, do respeito pelo legado material e imaterial de um parente longo – quanto os aspectos relacionados ao próprio indivíduo – o enaltecimento de virtudes pessoais, da promoção de valores adquiridos pelo trabalho, da competência profissional etc.

O que se observa a partir dos primeiros decênios do século XX é um progressivo distanciamento do modelo anterior, calcado essencialmente no reconhecimento de laços consanguíneos por meio da procriação, na importância patronímica, como elemento diferenciador e de prestígio social, e no interesse corporativo de perpetuar vínculos parentais.¹⁷ Ainda em relação à noção de família anteriormente descrita, vários são os autores que sublinham a importância do caráter autoritário determinante das relações familiares, centradas no poder de um chefe, o que não só inibia como comumente impedia que se concretizassem laços afetivos e emocionais entre os seus membros, refletindo-se inclusive na escolha dos jazigos-capelas, equivalentes simbólicos das casas que, dada a natureza de suas morfologias austeras, muitas vezes mascaravam expressões de afeto particularizadas, as quais nos túmulos individuais seriam exacerbadas. É também recorrente associar-se a esse modelo tradicional de família o ideal de matrimônio subordinado aos interesses econômicos e de reprodução social do grupo, ao invés da união conjugal por motivação afetiva que começava a se impor entre os indivíduos e que, pouco a pouco, converter-se-ia em norma.

Enquanto nos modelos mais convencionais dos túmulos de família deveriam ser evitadas possíveis marcas valorativas de seus membros, singularidades que eventualmente pudessem conflitar entre si ou até mesmo atrair e dirigir as atenções do espectador para um único componente do grupo de filiação – pois em princípio todos eles deveriam receber tratamento posicional – no túmulo construído para um único indivíduo ou casa sobressaía o desejo de valorizar e enaltecer determinados atributos da pessoa do morto, ocultando-se outros indesejáveis.

O que mais parecia importar era o desejo de autoexpressão subjetiva, de autorreconhecimento ou reconhecimento de um outrem como sujeito singular, o que se evidenciaria com maior intensidade durante todo o século XX. Em várias situações, o morto já começava a ser representado como sujeito autônomo, cujo grau de independência não necessitava ser partilhado nem dividido, tampouco ser reconhecido como depositário de um destino comum, inscrito através de gerações, produto de uma filiação ou portador de um patronímico transmitido de pai para filho, sob pena de perder sua identidade. Paulatinamente, neste novo contexto, a família vai se rendendo diante da individualidade de seus membros. Dependendo de cada situação em particular, começava-se a deslocar o interesse das relações de parentesco para o das relações intersubjetivas — o que se tornaria bem mais evidente a partir da segunda metade do século XX, especialmente nas novas modalidades de enterramento: cemitérios-jardins e verticais — ou na cremação, fenômenos que serão tratados em outra ocasião.

Na primeira metade do século XX, ao invés do convencional jazigo-capela, ou residência mortuária, algumas famílias preferiram erigir túmulos verticais de pequeno e médio portes. Em muitas situações, o intuito era apenas eternizar a união conjugal através da representação estatutária do casal, sem a preocupação de agregar descendentes, tampouco lembrar o lugar que estes ocupavam na cadeia de gerações, e muito menos confirmar a posição social da família.

Essa nova lógica de enterramento, quando a família conjugal era a representada, tinha como característica distintiva o forte laço de afetividade entre os indivíduos que a compunham, mesmo que desempenhassem papéis de gênero e de geração hierárquicos e complementares. Eis, aliás, o dado novo e fundamental, pois as representações estatutárias começavam a se tornar também acessíveis às camadas médias da sociedade, em pequenas construções tumulares verticais, que registravam não somente suas particularidades de gosto, como também exprimiam o desejo individual de recompor os vínculos afetivos e de subjetividade que a morte interrompeu.

Em última instância, o grupo de filiação, a posição social ocupada pela família e uma memória genealógica que se queria preservar comum deixavam de ser o alvo perseguido para que o foco pudesse ser direcionado à pessoa do morto. Na verdade, era o indivíduo que se pretendia original, cujo mérito próprio poderia ser revelado através de um valor moral, espiritual ou profissional, motivado quase sempre por razões afetivas e que deveria, antes de tudo, tornar-se o atributo maior de reverência e de recordação.

Notas

1. No mundo ocidental, a consciência do direito à sepultura já se encontra presente em *Antígona*, de Sófocles. Vale salientar que, para os antigos gregos, a morte, antes de tudo, significava estela de pedra ou inscrição na pedra. Como assinala Vernant, no mundo grego morrer combatendo heroicamente era honroso, posto que o jovem guerreiro seria recordado para sempre, graças aos poemas heróicos e a uma estela funerária que manteria viva sua memória. Sobre o assunto ver: Gnoli & Vernant (orgs.), 1982. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris/Cambridge: Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge University Press.
2. Enquanto elemento do sistema de parentesco, a residência constitui importante dispositivo estruturador das unidades domésticas, interferindo na forma dos grupos de parentesco. No caso dos túmulos aqui analisados, a residência matrimonial (família cujas coabitação e vivência dos seus membros se dão sob um mesmo teto) é um elemento definidor na decisão de quem pode e deve ser enterrado no túmulo de família. Para algumas questões teóricas de parentescos e de família aqui tratadas, ver notadamente: Goody, 1972. "The evolution of the Family". In: Laslett, P. & Wall, R. (orgs.). *Household and Family in Past Time*. Cambridge: Cambridge University Press. Goody, 1983. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press; Goody & Rankine, 1962. *Death, Property and Ancestors*. Stanford: Stanford University Press.
3. Segundo Lília Chwarcz, no período de 1870 a 1888, o monarca criou 570 nobilitações, concedendo-as à elite que o serviu. Ver Schwarcz, 1999. "Como ser nobre no Brasil". In: *As Barbas do Imperador*. São Paulo: Cia das Letras. p. 160.
4. Burguière, 1991. "La mémoire familiale du Bourgeois Gentilhomme: généalogies domestiques en France aux XVIIe. et XVIIIe. siècles". *Annales ESC*, n.4, julho e agosto, pp. 771-788.
5. É o que se depreende da leitura de alguns testamentos de famílias tradicionais da segunda metade do século XIX, no Rio de Janeiro e em Pernambuco. Em geral, o testador identifica-se através do nome e do estado civil, número e nome dos filhos, após instituir o destino do corpo e o local da sepultura.
6. Foram realizados contatos com alguns descendentes de proprietários de túmulos em determinados cemitérios pesquisados. A escolha foi pela antiguidade e pelo prestígio de algumas conhecidas famílias. No universo pesquisado, só foi possível localizar e ter acesso àqueles mais idosos que, através da recordação e do trabalho de memória, permitiram que fossem registradas informações a respeito dos critérios adotados em relação aos que poderiam ou não ser enterrados no túmulo pertencente às suas famílias. Em alguns casos, o contato se deu por meio dos que ainda se ocupavam com a tarefa de zelar pela conservação do túmulo ou que visitavam mais frequentemente o local.
7. Para maiores detalhes ver: Vasconcelos, 1918. *Arquivo Nobiliárquico Brasileiro*. Lausanne: Imprimerie la Concorde. p. 445.
8. Cabral, 1991. "A família burguesa do Porto: a gestão das sepulturas". In: *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel. pp. 161-182.
9. Idem, p. 171.
10. Idem, p. 169.
11. Ver Moya. sd. *Anuário Genealógico Brasileiro*. São Paulo: Empresa Gráfica da "Revista dos Tribunais", v. I:63. Ver também Vasconcelos, *opus cit.*:43.
12. *Anuário Genealógico Brasileiro*, v. I:63. *Arquivo Nobiliárquico Brasileiro*, p. 43.
13. *Anuário Genealógico Brasileiro*, v. III:324. *Arquivo Nobiliárquico Brasileiro*, p. 398.
14. *Anuário Genealógico Brasileiro*, v. I:88. *Arquivo Nobiliárquico Brasileiro*, p. 74.
15. Talvez caiba lembrar que a descendência materna é mais fácil de comprovar, enquanto a paterna é incerta, daí a necessidade de declarar o estado civil de solteiro, costume frequente na época.
16. Ver Prior, L. 1989. *The Social Organisation of Death*. London; Hareven, T. K. (org.). 1978. *Transitions: Family and the Life Course in Historical Perspective*. New York: Academic Press; Davidoff & Hall, 1987. *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*. London: Hutchinson.
17. Sobre uma visão mais geral da instituição familiar e matrimonial ver: Burguière, A.; Segalen, M.; Zonabend, F.; Lévi-Strauss, C. (orgs.). 1986. *Histoires de la Famille (Mondes Lointains, Mondes Anciens)*. V. I. Paris: Armand Colin; Burguière, A.; Klapisch-Zuber, C.; Segalen, M.; Zonabend, F. (orgs.). 1986. *Histoires de la Famille (Le Choc des Modernités)*. V. II. Paris: Armand Colin. Sobre as transformações da ideia de família na sociedade contemporânea, isto é, de liames familiares a serviço do indivíduo e da identidade pessoal, ver os seguintes autores: Sangly, 1996. *Sociologie de la famille contemporaine*. Paris: Nathan; *Le soi, le couple et la famille*. Paris: Nathan; Thery, 1999.

Famille: une crise de l'institution. Notes de la Fondation Saint-Simont, n. 83, Paris, septembre; Roussel, 1989. *La famille incertaine.* Paris: Odile Jacob. Tais autores, cada um à sua maneira, reforçam a tese de uma individualização familiar baseada na “desinstitucionalização” do grupo familiar, isto é, de que o mesmo não mais se funda a partir do respeito a um passado ou a um projeto comum, tampouco sobre a vontade de perpetuar uma linhagem, passando doravante a se organizar de forma mais relacional, e nela prevalecendo a ideia de indivíduo.

Referências bibliográficas

- ABREU, M. de A. 1987. *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ADLER, A. 1982. *La Mort est le masque du roi. La royauté sacré chez les Moundang du Tchard*. Paris: Payot.
- ANDRESCO, I. & BARCOU, M. 1986. *Mourir à l'ombre des Carpathes*. Paris: Payot.
- SEM AUTOR. 1994. *Antigos engenhos de açúcar no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. *Anuário Genealógico Brasileiro*, v. I:88. Arquivo Nobiliárquico Brasileiro.
- _____. *Anuário Genealógico Brasileiro*, v. I:63. Arquivo Nobiliárquico Brasileiro.
- _____. *Anuário Genealógico Brasileiro*, v. III:324. Arquivo Nobiliárquico Brasileiro.
- ARAÚJO, A. C. 1997. *A Morte em Lisboa. Atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias.
- ARIÈS, Ph. 1975. *Essais sur l'histoire de la mort em occident*. Paris: Seuil.
- _____. 1977. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil.
- ASSIS, M. 1959. *Obra completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar Ltda.
- AUZELLE, R. 1965. *Denières demeures. Conception, composition, realization du cimetière contemporain*. Paris: Mazarine.
- BACQUÉ, M. F. 1997. *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*. Paris: Odile Jacob Éd.
- BALDUS, H. & WILLEMS, E. 1941. "Casas e túmulos de japoneses no vale da Ribeira de Iguape". *Revista do Arquivo*, n. LXXVII, São Paulo, Departamento de Cultura.
- BARRAU, A. 1992. *Socio-Économie de la mort. De la prévoyance aux fleurs de cimetière*. Paris: L'Harmattan.
- BATISTA, H. S. de A. 2002. *Assim na morte como na vida: arte e sociedade no cemitério São João Batista (1866-1915)*. Fortaleza: Museu do Ceará.
- BAUDRILLARD, J. 1976. *L'échange sybolique et la mort*. Paris: Galliamard.

- BENDANN, E. 1930. *Death customs: an analytical study of burial rites*. New York: Knopf.
- BERGER, A.; BADHAMP; KUTSCHER, A. H.; BERGER, J.; PERRY, M. & BELOFF, J. (eds.). 1989. *Perspectives on death and dying: cross-cultural and multi-disciplinary views*. Philadelphia: Charles Press.
- BESTARD, J. 1998. *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BLAKE, A.V.A.S. 1898. *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- BLOCH, M. 1971. *Placing the dead. Tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar*. London/New York: Seminar Presses.
- BLOCH, M. & PARRY, J. (eds.). 1982. *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Éd. De Minuit.
- _____. 1987. "Les rites comme actes d'institutions". In: CENTLIVRES, P. & HARINARDDE, J. (orgs.). *Les Rites de Passages Aujourd'hui*. Lausanne: Actes du Colloque de Neuchâtel.
- BOWKER, J. 1991. *The Meaning of death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRENNA, G. R. (org.). 1985. *O Rio de Janeiro de Pereira Passos. Uma cidade em questão II*. Rio de Janeiro: Editora Index.
- BROCK, J. & SCHWARTZ, S. J. 1991. "A little slice of heaven: investigations at Rincon Cemetery". *Historical archeology*, n.25:78-90, Prado Bastian, California.
- BROOKS, C. (ed.). 1989. *Mortal remains: the history and present state of Victorian and Edwardian cemetery*. London: Victorian Society.
- BROWN, I. W. 1992a. "The New England cemetery as a cultural landscape". In: LUBAR, Steven I. & KINGERY, W. David (eds.). *History from things: essays on material culture*. Washington: Smithsonian Institution.
- BROWN, J. G. 1994. *Soul in the stone: cemetery art from America's heartland*. Kansas: University Press of Kansas.
- BUNNEN, L. & SMITH, V. W. 1991. *Scorin in heaven: gravestones and cemetery art of the american sunbelt states*. New York: Aperture.

- BURGUIÈRE, A. 1991. “La mémoire familiale du Bourgeois Gentilhomme: généalogies domestiques en France aux XVIIe. et XVIIIe. Siècles”. *Annales ESC*, n.4, julho e agosto.
- BURGUIÈRE, A.; KLAPISCH-ZUBER, C.; SEGALEN, M. & ZONABEND, F. (orgs.). 1986. *Histoires de la famille (Le Choc des Modernités)*. V. II. Paris: Armand Colin.
- BURGUIÈRE, A. & REVEL, J. (orgs.). 1993. *Histoire de la France*. Paris: Seuil.
- BURGUIÈRE, A.; SEGALEN, M.; ZONABEND, F. & LÉVI-STRAUSS (orgs.). 1986. *Histoires de la famille (mondes lointains, mondes anciens)*. V. I. Paris: Armand Colin.
- BURKE, P. 2001. *Eyewitnessing: the uses of images as historical evidence*. London: Reaktion Books.
- BURNS, S. B. 1990. *Sleeping beauty: memorial photography in America*. Altadena, CA: Twelvetree Press.
- BUTAUD, G. & PIÉTRI, V. 2006. *Les enjeux de la généalogie (XIIe- XVIIIe siècle). Pouvoir et Identité*. Paris: Éditions Autrement.
- BUTLER, P. H. 1969. *On the memorial art tidewater Virgínia, 1650-1775*. Tese de doutorado, Johns Hopkins University, USA.
- CARRITHERS, M.; STEVEN, C. & STEVEN, L. (orgs.). 1985. *The category of the person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CATROGA, F. 1999. *O céu da memória: cemitério romântico e memória*. Coimbra: Minerva.
- _____. 1986. “A Cremação na época contemporânea e dessacralização da morte: o caso português”. *Revista de História das Ideias*, v. 8:223-262, Coimbra.
- CEDEROTH S.; CORLIN, C. & LINDSTRÖM, J. (orgs.). 1989. *On the meaning of death. Essays on mortuary rituals and eschatological belief*. Stockholm: Almqvist et Viksell.
- CHAPMAN, R.; KINNES, I. & RANDSBORG, K. 1981. *The Archaeology of death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAUNU, P. 1978. *La mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles*. Paris: Fayard.
- CHWARCZ, L. M. 1999. “Como ser nobre no Brasil”. In: _____. *As barbas do imperador*. São Paulo: Cia das Letras.

- CLARK, D. (ed.). 1993. *The Sociology of death: Theory, culture, practice*. Oxford: Blackwell.
- COATES, C. M. 1987. "Monuments and memories: the evolution of British Columbian Cemeteries 1850-1950". *Bulletin d'Histoire de la Culture Matérielle*, n. 25:11-19.
- COENEN-HUTHER, J. 1994. *La mémoire familiale. Un travail de reconstruction du passé*. Paris: L'Harmattan.
- COLVIN, H. 1991. *Architecture and the After-life*. New Haven/London: Yale University Press.
- CRAIG, D. 1979. "Immortality through kinship: the vertical transmission of substance and symbolic estate". *American Anthropologist*, v. 81, n. 1.
- CUNNINGTON, P. 1972. *Costumes for births, marriages and death*. London: A & C Black.
- CURL, J. S. 1980. *A celebration of death: an introduction to some of the buildings, monuments and settings of funerary architecture in the Western European tradition*. London: Constable.
- CURL, J. S. 1972. *The Victorian celebration of death*. Detroit: Partridge.
- DÉCHAUX, J-H. 1997. *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*. Paris: PUF.
- DÉCHAUX, J-H.; HANUS, M. & JÉSU, F. (eds.). 1998. *Les Familles face à la mort. Entre privatisation et resocialisation de la mort*. Paris: L'Esprit du Temps.
- DERRIDA, J. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Éd. Minuit.
- DETHLEFSEN, E. S. 1881. "The cemetery and culture change archaeological focus and ethnographic perspective". In: GOUD, Richard & SCHIFFER, Michael B. (eds.). *Modern material culture: the archeology of us*. New York: Academic Press. pp. 137-159.
- DUMONT, L. 1983. *Essai sur l'individualism. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- DURKHEIM, E. 1990[1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- ETLIN, R. A. 1984. *The Architecture of death*. Massachusetts/London: The Massachusetts Institute of Technology.
- FAORO, R. 1976. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.

- FARRELL, J. J. 1980. *Investing the American way of death: 1830-1920*. Philadelphia: Temple University Press.
- FEIJÓ, R.; MARTINS, H. & PINA CABRAL, J. (orgs.). 1985. *A Morte no Portugal Contemporâneo. Aproximações sociológicas, literárias e históricas*. Lisboa: Editorial Quercus Ltda.
- FIELD, D.; HOCKEY, J. & SMALL, N. (eds.). 1977. *Death, gender and ethnicity*. London: Routledge.
- FINUCANE, R. C. 1996. *Ghost: Appearances of the death and cultural transformation*. New York: Prometheus Books.
- FLORES, M. F. 1993. *Cemitérios de Lisboa: entre o real e o imaginário*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.
- FREYRE, G. 1951. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- _____. 1959. *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos*. Salvador: Universidade da Bahia.
- GELLNER, E. 1987. *The Concept of kinship. And other essays on anthropological method and explanation*. Basil: Blackwell.
- GERSON, B. sd. *História dos subúrbios: Botafogo*. Rio de Janeiro: Departamento de História e Documentação da Prefeitura do Distrito Federal.
- GITTINGS, C. 1988. *Death, burial and individual in early modern England*. London: Routledge.
- GLEDSON, J. & MENEZES, P. da C. (orgs.). 1999. *Rio de Assis. Imagens machadianas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- GODELIER, M. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- GOODY, J. 1972. "The evolution of the family". In: LASLETT, P. & WALL, R. (orgs.). *Household and family in past time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1962. *Death, property and the ancestors: a study of the mortuary customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- _____. 1996. *L'Homme, l'écriture et la mort. Entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzart*. Paris: Les Belles Lettres.
- _____. 1983. *The Development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTHKE, K. 1999. *The Gender of death*. Cambridge : Cambridge Universty Press.
- HALBWACHS, M. 1950. *La mémoire collective*. Paris : PUF
- _____. 1994[1925]. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: A. Michel.
- HAREVEN, T. K. (org.). 1978. *Transitions: family and the life course in historical perspective*. New York: Academic Press.
- HERTZ, R. 1980. "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort". (1907). *Sociologie religieuse et folklore* (1928). Paris: PUF
- _____. 1960. *Death and right hand*. London: Cohen and West.
- HINTERMEYER, P. 1981. *Politiques de la mort.*, Paris: Payot.
- HOWARTH, G. & JUPP, P. C. 1996. *Contemporary issues in the sociology of death and dying*. London: Macmillan.
- HUMPHREYS, S. C. 1993. *The family, women and death*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- HUMPHREYS, S. C. & KING, H. (orgs.). 1981. *Celebrations of death: the anthropology and archeological of death*. New York: Academic Press.
- HUNTINGDON, R. & METCALE, P. 1979. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, C. O. (ed.). 1977. *Passing: the vision of death in America*. Westport, CT: Greenwood Press.
- JUPP, P. C. & GITTINGS, C. 1999. *Death in England: An illustrated history*. Manchester: Manchester University Press.
- KASTENBAUM, R. & KASTENBAUM, B. 1989. *Encyclopedia of death*. Phoenix, Arizona: Oryx Press.

- KEARL, M. 1989. *Endings: a sociology of death and dying*. New York: Oxford University Press.
- KEISTER, D. 1997. *Going out in style: the architecture of eternity*. New York: Facts on File.
- KSELMAN, T. A. 1993. *Death and the afterlife in modern France*. Princeton: Princeton University Press.
- KUBLER-ROSS, E. 1975. *On Death and Dying*. New York: Macmillan.
- LEGENDRE, P. 1995. *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard.
- LEJEUNE, Ph. 1975. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil.
- LLEWELLYN, N. 1992. *The art of death: visual culture in the English death ritual, 1500-1800*. London: Victoria and Albert Museum.
- LE ROY LADURIE, E. 1980. *L'argent, l'amour et la mort en pays d'oc*. Paris: Seuil.
- MACEDO, J. M. de. 1876. *Ano bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Tip. E Litografia do Imperial Instituto Histórico.
- MACHADO, C. A. 1999. *Cuidar dos mortos*. Sintra : Instituto de Sintra.
- MAGALHÃES, G. de. 1939. *Obras completas*. Rio de Janeiro: MEC.
- MARTIN, D. 1978. *A general theory of secularisation*. Oxford: Blackwel.
- MARTINS, J. de S. (org.). 1983. *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec.
- _____. 2004. "A morte do burguês mítico". In: _____. *O Cativo da terra*. São Paulo: Hucitec.
- MATOS, M. 1939. *Machado de Assis*. São Paulo: Brasiliana.
- MAUSS, M. 1921. "L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux australiens)". *Journal de Psychologie*, n. 18, Paris.
- _____. 1969[1929]. "L'âme, le nom et la personne". In : _____. *Oeuvres 2*. Paris: Editions de Minuit.

- _____. 1950. «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'». In : _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- MERCADANTE, P. (org). 1986. *Fazendas. Solares da região cafeeira do Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- MEYER, R. E. (org.). 1985. *Cemeteries and gravemarkers. Voices of american culture*. London: UMI Research Press.
- MOYA, S. de. sd. *Anuário genealógico brasileiro*. São Paulo: Empresa Gráfica da "Revista dos Tribunais", V. I.
- MUXEL, A. 1996. *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan.
- NORA, P. 1984. *Les lieux de mémoire. I. La République*. Paris: Gallimard.
- NOVAIS, F. A. & ALENCASTRO, L. F. (orgs.). 1997. *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PINA-CABRAL, J. de. 1991. "A família burguesa do Porto: a Gestão das Sepulturas". In: _____. *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.
- PLESSIS, A. 1993. "Une France bourgeoise". In: BURGUIÈRE, A. & REVEL, J. (orgs.). *Histoire de la France*. Paris: Seuil.
- PRIOR, L. 1989. *The social organization of death*. Basingstoke: Macmillan.
- RAGON, M. 1981. *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*. Paris: Albin Michel.
- RENN, D. (ed.). 1998. *Life, death and money: actuaries and the development of social and financial markets*. Oxford: Blakwell.
- RIO, João do. 1909. *Cinematógrafo (crônicas cariocas)*. Porto: Livraria Chardron.
- RODRIGUES, C. 2005. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- _____. 1997. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradição e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura.

- ROSALDO, R. 1984. "Grief and a headhunter's rage: on the cultural forces of emotions". In: BRUNER, E. M. & PLATTNER, S. (eds.). *Tex, Play and Story*. Washington: American Ethnological Society.
- _____. 1980. *Ilongot headhunting, 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press.
- ROUSSEL, L. 1989. *La famille incertaine*. Paris: Odile Jacob.
- SCHNEIDER, D. 1980[1986]. *American kinship. A cultural account*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1984. *A critical of the study of kinship*. Ann Harbor: University of Michigan Press.
- SEGALEN, M. 1981. *Sociologie de la famille*. Paris: Armand Colin.
- SILVA, I. F. da. 1876. *Diccionario bibliográfico português*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- SINGLY, F. 1996. *Sociologie de la famille contemporaine*. Paris: Nathan.
- _____. 1996. *Le soi, le couple et la famille*. Paris: Nathan.
- SLOANE, D. C. 1991. *The last great necessity: cemeteries in American history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- THÉRY, I. 1999. *Famille: une crise de l'institution*. Paris: Notes de la Fondation Saint-Simont, n. 83, septembre.
- THOMAS, L-V. 1976. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- URBAIN, J-D. 1978. *La société de conservation: étude sémiologiques des cimetières de l'occident*. Paris: Payot.
- _____. 1998. *L'archipel des morts. Le sentiment de la morte et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*. Paris: Éditions Payot & Rivaux.
- VALLADARES, C. do P. 1972. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura/MEC.
- VASCONCELOS, R. S. de. 1918. *Arquivo Nobiliárquico Brasileiro*. Lausanne: Imprimerie la Concorde.
- VERNANT, J-P. 1998. "Prolégomènes, la mort ou les morts?". In: DUMOULIN, O. & THELAMON, F. (orgs.). *Autour des morts: mémoire et identité*. Rouen: Université de Rouen.

VERNON, G. 1970. *Sociology of death*. New York: Ronald Press.

VOVELLE, M. 1988. *La mort et l'occident de 1330 à nos jours*. Paris: Gallimard.

_____. 1974. *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe. et XVIIIe. Siècles*. Paris: Gallimard/Julliard.

_____. 1983. *La ville des morts: essai sur l'Imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*. Paris: Editions du Centre National de La Recherche Scientifique.

WALL, R. (org.). 1983. *Family forms in historic Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

WOLF, E. 1966. "Kinship, friendship and patron-client relations in complex societies". In: BANTON, M (org.). *The social anthropology of complex societies*. London: Tavistock.

XAVIER, P. do A. 2001. *A morte: símbolos e alegorias*. Lisboa: Livros Horizonte.

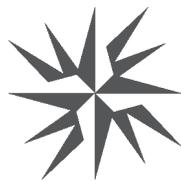
ZONABEND, F. 1973. "Les morts et les vivants. Le cimetière de Minot en Châtillonnais». *Études rurales*, n. 52, Paris.

ZONABEND, F. 1980. *La Mémoire longue. Temp et histoire au village*. Paris: PUF.

ZUCHIWSCHI, J. 1992. *Agora e na hora de nossa morte: por uma interpretação simbólica do espaço funerário da São Paulo contemporânea*. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia da UnB, Brasília.

III

LUGARES IMAGINADOS



“África volta à Bahia”: o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO/UBA) e o intercâmbio de estudantes africanos (1961-1965)

Luiza Nascimento dos Reis

Introdução

Em 8 de outubro de 1961, um jornal em Salvador noticiava a chegada de um grupo de africanos à cidade. Segundo o *Jornal da Bahia*, estudantes africanos, futuros diplomatas, participariam de um estágio de três meses para aprendizado da língua portuguesa no Centro de Estudos Afro-Orientais, na Universidade da Bahia;¹ na sequência, de um curso de extensão no Instituto Rio Branco. O periódico ressaltou a possibilidade de troca de ideias desses estudantes com os estudantes brasileiros, e a participação ativa do Itamaraty no processo através do pagamento de bolsas concedidas aos alunos. A proposta parecia ter tido receptividade em alguns Estados africanos, a exemplo de Serra Leoa e Camarões, os quais, segundo o jornal, teriam sinalizado positivamente para a consecução daquela experiência (JB, 08/10/1961).²

A pequena nota diferenciou-se das informações costumeiramente veiculadas na capital baiana. De acordo com Juvenal de Carvalho (2002), nesse período, jornais da imprensa brasileira eram meios de comunicação que reproduziam estereótipos sobre a África, pautados em desinformações e generalizações. O que dizer, então, de ações do Ministério das Relações Exteriores no Brasil mobilizando-se para a realização de trocas de experiências no campo educacional em que a Universidade da Bahia estava envolvida? No início da década de 1960, a Bahia protagonizou, através do recém-fundado Centro de Estudos Afro-Orientais, a experiência de receber os primeiros estudantes africanos na Bahia. Numa conjuntura de aproximação econômica, política e cultural por

parte do governo brasileiro, a UBA e o Itamaraty envolveram-se na tentativa de desencadear ações de intercâmbio acadêmico com africanos.

O contexto dessa experiência no país tem relação com o auge dos processos de descolonização observados no continente africano e com novos direcionamentos da política externa brasileira, através da Política Externa Independente (1961) que, apostando na África como novo espaço para negociações, previa ações para a multilateralização da economia, buscando o fortalecimento das relações Sul-Sul. Para tanto, uma aproximação cultural com alguns desses países aparecia como estratégia que facilitaria aproximações econômicas e políticas. Na Bahia, a atuação do Centro de Estudos Afro-Orientais evidenciava um esforço de pesquisadores em reativar conexões culturais e religiosas com países do continente africano. Do esforço entre o CEAO e o Itamaraty resultou a breve e singular trajetória de bolsistas africanos na Universidade da Bahia. Através dessa aproximação educacional, é possível discutir interesses, pretensões e expectativas em relação à África, especialmente na Bahia onde, para pesquisadores e religiosos de matriz africana, o estado manteria uma relação especial com povos denominados iorubás ou nagôs.

Nesse processo, evidencia-se a participação do governo brasileiro, cuja postura, através do Ministério das Relações Exteriores, expôs interesses a respeito do continente africano. Na primeira metade da década de 1960, os africanos que passaram pela Bahia, iorubás ou não, puseram à prova o “poderoso” argumento da política externa brasileira estruturado na ideia de ausência de conflitos raciais (Santos, 2005:41). As dificuldades enfrentadas pelos estudantes na Bahia explicitaram “ilusões” da africanidade baiana e a inexistência da democracia racial brasileira, principal propaganda do governo brasileiro para aproximar-se do continente africano. Essa experiência, em última instância, revelou que tipo de aproximação e distanciamento com a África os diferentes promotores daquela atividade pretenderam.

Articulações para vinda dos estudantes africanos

O primeiro grupo de estudantes africanos chegou a Salvador em 07 de dezembro de 1961, como informava Pierre Verger em carta encaminhada a Vivaldo da Costa Lima, em Acra, Gana. A consecução daquela empreitada animou ambos, dois importantes articuladores ligados ao Centro de Estudos Afro-Orientais e interessados na promoção do intercâmbio acadêmico entre Brasil e África. A leitura da correspondência entre os pesquisadores, ao longo daquele mesmo ano, indica que não foi nada fácil reunir a turma de estudantes e fazê-la desembarcar no Brasil.³

Costa Lima, oriundo da Bahia e interessado na cultura afro-brasileira,

foi o primeiro a implementar o intercâmbio Brasil-África promovido pelo CEAO. Em dezembro de 1959, poucos meses após sua fundação, seguiu para a Universidade de Ibadan, Nigéria, a fim de realizar pesquisas com a comunidade de retornados.⁴ Data daí seu contato com Pierre Verger, fotógrafo e etnólogo francês que, interessado nas relações Brasil-África, realizava pesquisas entre o Brasil e os países africanos e europeus, e foi seu “cicerone” no continente africano (Bacelar, 2001:133).

A circulação e a troca de experiências entre professores e estudantes do Brasil e de países da África eram objetivos de George Agostinho da Silva, intelectual português radicado no Brasil, quando concebeu o Centro de Estudos Afro-Orientais.⁵ Em seu pensamento, esta atividade, com ênfase nas trocas culturais, seria um importante meio para o Brasil projetar-se diante dos países afro-asiáticos que se tornavam independentes. A formalização de uma política de aproximação com o continente africano, através da Política Externa Independente (PEI) anunciada em 1961 pelo presidente Jânio Quadros, trouxe nova dinâmica a esse processo. As ideias de Agostinho da Silva foram discutidas num Grupo de Trabalho criado no Itamaraty para estudar formas efetivas de aproximação com a África, dentre as quais constava a vinda de estudantes africanos para a Bahia, cujas bolsas foram liberadas em maio daquele ano.⁶ Os estudantes chegariam em novembro com passagens e bolsas financiadas pelo Itamaraty e teriam aulas de língua portuguesa e cultura brasileira durante quatro meses no CEAO. Depois, seguiriam para outras universidades brasileiras para cursos de graduação e pós-graduação.

O ânimo causado por essa notícia em Costa Lima, ao mesmo tempo em que soube que seria leitor⁷ brasileiro na Universidade de Ibadan e em Pedro Moacir Maia, professor de português recém-designado leitor brasileiro na Universidade de Dacar, Senegal, deu lugar durante alguns meses a uma grande indefinição. A renúncia de Jânio Quadros, em agosto de 1961, gerou uma crise que se refletiu nas ações voltadas para a África. Após a liberação das bolsas em maio, seguiram-se vários meses de silêncio. Não há cartas entre Agostinho da Silva, ainda diretor do CEAO, e Costa Lima de meados de maio até setembro de 1961. Em 19 de setembro, Costa Lima escrevia a Waldir Oliveira, novo diretor do CEAO, reclamando sobre a ausência de comunicações: “Não sei de nada, nem daí, nem do Itamarati. Data de viagem dos bolsistas [...]”⁸ Dez dias depois, a resposta: “Nenhuma notícia do Itamarati, estamos mesmo apreensivos [...] Quanto ao programa dos bolsistas, a situação ainda é pior. Não sabemos se eles virão, quando virão – ou para onde virão. E se vierem mesmo para aqui, nada existe preparado para recebê-los”⁹.

Pouco depois as coisas pareciam resolvidas. O *Estado da Bahia* informou que os bolsistas de Gana e Nigéria chegariam a Salvador no dia 15 de novembro.

Ficariam durante os meses de dezembro, janeiro e fevereiro e, posteriormente, matricular-se-iam em qualquer universidade brasileira para realizar cursos de graduação (EB, 28/10/61). Embora a viagem estivesse confirmada, atrasos do Itamaraty geraram constrangimentos entre a turma. Vejamos o relato de Vivaldo da Costa Lima em 27 de novembro de 1961:

Fui à Nigéria dar o Visa nos passaportes. Este Itamarati é das Arábias... Avisa para os estudantes estarem sem falta até o dia 30 em Dakar. Os rapazes marcam a passagem (com grande dificuldade, pois o Govêrno, ainda por culpa do Itamarati, não deu passagens para êles) – passam por aqui hoje 27, estão em Dakar a 28, e ontem, 26, telegrafa o Itamarati dizendo que o avião só sairá de Dakar a 7 de dezembro! (Costa Lima. Carta enviada a Waldir Oliveira em 27 nov. 1961; AC. Cx cor 03, 1961).

Diante da situação, Vivaldo da Costa Lima embarcou os nigerianos e os ganenses para Dakar no dia 28, onde passaram uma semana tendo aulas improvisadas de português com Pedro Maia. Este, após desistências dos seus selecionados daomeanos, reuniu uma turma bastante heterogênea.

O desembarque na Bahia



Figura 1: Fotografia que estampou a nota publicada pelo *Jornal da Bahia* em 10/12/1961, anunciando a chegada à Bahia do primeiro grupo de estudantes africanos

Recepcionados por Waldir Oliveira, o grupo chegou à Bahia em 07 de dezembro e teve o primeiro final de semana agitado. No dia 8, dia de tradicional festa

popular, um passeio com Pierre Verger na Conceição da Praia; no dia seguinte, um sábado, um encontro com Nelson Rossi, futuro professor de português; no domingo, uma festa preparada especialmente para os recém-chegados no Axé Opô Afonjá, terreiro de mãe Senhora. Na segunda-feira, início do curso.

Os estudantes foram assim identificados por Verger:

5 YORUBAS em traje nacional, todos bastante simpáticos, 5 de Gana, conscientes e reservados, 4 do Senegal (1 francês, branco como neve, 1 moça mestiça de peuhl e de francês com algum outro sangue, um cabo-verdiano (ou mais exatamente um filho de um cabo-verdiano e uma descendente da Bahia), e finalmente um camaronês [...] representativo do Senegal) (Verger. Carta enviada em 11 dez. 1961 a Costa Lima. 2007. *Afro-Ásia*, n. 37:259. Grifo do autor).

Um pouco reduzido em relação à proposta inicial, o grupo de 15 estudantes era formado só por pessoas oriundas de países da África Ocidental, para onde convergiam o interesse dos pesquisadores do CEAO e as ações da política externa brasileira. As novidades ficaram por conta da delegação organizada no Senegal. Além de contemplar pessoas de outros países como Camarões e Cabo Verde, havia a presença de uma “moça”, Collete Simone Diallo, sempre destacada pela imprensa, e de um francês, Claude Cross. Ambos vieram realizar curso de pós-graduação, já que, dentro dos critérios estabelecidos pelo Itamaraty, não havia restrição para as bolsas de pós-graduação para pessoas oriundas da Universidade de Dakar. De acordo com matéria organizada pelo jornalista Flávio Costa – chefe do setor de informação e intercâmbio do CEAO – e publicada na revista *Fatos e Fotos*, em 20 de janeiro de 1962 – o branco “também era um africano”, mas Waldir Oliveira teve que dar explicações à Mãe Senhora sobre o que “aquele branco estava fazendo em meio aos africanos dela” (Oliveira, 2004), e não está registrado na histórica fotografia feita naquele dia.



Figura 2: Recepção no terreiro Ile Axé Opô Afonjá, em 10/12/1961, preparada para os estudantes africanos recém-chegados em Salvador. Ao centro, a ialorixá Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora de Oxum, cercada por alguns estudantes¹⁰

Decisivamente, os estudantes enviados por Pedro Maia não estavam de acordo com o padrão de africanidade iorubá esperado. Cristovam Moraes, o cabo-verdiano, e Fidelis Cabral D’Almada,¹¹ guineense que chegou dias depois, criticaram veementemente o colonialismo português praticado nas terras africanas,¹² importante assunto político que o governo brasileiro escamoteava em sua aproximação Brasil-África e ao qual o CEAO, ao priorizar as relações culturais, não dava relevância. A presença de Claude Cross, um africano branco, incomodou não apenas a ialorixá. De acordo com o pensamento motivador do intercâmbio, assentado na ideia de pureza racial e cultural que se encontraria na África, Cross não poderia ser um africano legítimo. Sua presença em meio aos estudantes não recebeu destaque. Na cobertura jornalística dada aos estudantes, um dos poucos registros fotográficos está na revista *Fatos e Fotos*, já citada. Basta voltar à reportagem do *Jornal da Bahia* (Figura 1), para verificar que Cross não foi fotografado. Após as aulas no CEAO, não há informações para onde teria seguido. Na ficha com seus dados, feita quando chegou ao CEAO, há apenas um escrito a lápis avisando que “voltou”.

Colette Diallo, ao contrário de Cross, sempre figurou nas notícias jornalísticas que se referiam aos estudantes. A nota que anunciou a chegada dos estudantes informava a presença de “uma bela moça”. A professora de línguas teve sua opinião registrada sobre o colonialismo (DN, 10/12/61) e sobre o intercâmbio Brasil-África (*Visão*, 12/01/62). Além da foto principal, a nigeriana pode ser vista num detalhe na reportagem da revista *Fatos e Fotos* (Figura 3). Embora o destaque fosse sempre dado ao fato de ser a única “moça” do grupo,

acredito que sua tez “mestiça”, mesmo fora do padrão de africanidade “puro” esperado, apresentava uma clara correlação com a mestiçagem brasileira. Diallo era a mais “brasileira” dos que aqui chegaram, daí sua evidência.



Figura 3: Foto de Colette Diallo, estudante senegalesa que integrou o primeiro grupo de estudantes africanos na Bahia, em 1961. Detalhe da reportagem da revista *Fatos e Fotos*, em 20/01/62¹³

A expectativa em torno da chegada dos africanos a Salvador não era compartilhada apenas pelos intelectuais envolvidos na empreitada. Maria Bibiana do Espírito Santo, a Mãe Senhora, chefe religiosa do tradicional terreiro Axé Opô Afonjá em Salvador, também aguardava a chegada “dos seus africanos”. Os estudantes iorubás, destacados na descrição de Verger, eram o alvo principal do intercâmbio com a África. Esperados pelos estudiosos da religiosidade de matriz africana e pela comunidade religiosa em Salvador, trazê-los significava a reativação dos laços culturais, mais precisamente religiosos, com o povo-de-santo da Bahia.¹⁴ Na verdade, foi exatamente a vivência do candomblé que motivou os pesquisadores a buscarem as raízes da africanidade nos iorubás do Golfo do Benin.¹⁵

Pierre Verger, em suas correspondências pessoais com Vivaldo Costa Lima, apontou mais de uma vez que, ao promover esse intercâmbio, estariam se reativando laços religiosos.¹⁶ O contato com os iorubás significava para o povo-de-santo e para alguns pesquisadores, como Verger, o contato com os “ancestrais”. Portanto, quando soube das intenções do governo de patrocinar o intercâmbio, Verger sugeriu que os iorubás deveriam ficar em Salvador. Esta longa citação, retirada da carta enviada a Costa Lima em 16 de abril de 1961,

quando Verger tomou conhecimento da iniciativa estatal, fornece a dimensão desta perspectiva na promoção do intercâmbio.

Me dice também das instenções das autoridades Brasileiras de promover um intercambio de bolsistas e querer ter muitos Africanos ir nas Universidades do Brasil. Oxalá que seja você que seja encarregado de determinar para cual Universidade seria desejavel mandar os varios Nigerianos, porque so você poderia ter na mente a oportuniidade desse intercambio para mandar gente da terra Yoruba a Bahia, aonde podem encontrar gente com cual comunicar [...] e [...] oxalá [“comungar”] [...] porque você sabe por experiencia passada (Oniegbuta), a actitude de gente de outras nações na vista de um bonito “sire de candomblé”. E seria bem dedegradavel ter gente do Norte e do Este na Bahia aonde ficariam sem laços e até com certo desden, e que estos podem ir com muito proveito para São Paulo, Bello Horizonte, o Rio de Janeiro. Porem que so Yoruba pode gozar e apreciar a su justo valor o milagro de fidelidade e de dignidade dos nossos “parentes” da boa terra, e tirar uma proveitosa conclusão de tal constatação. Creio que seria bom você escrever neste sentido a nosso Agostinho que você puxou já um pouco do lado da seita (Verger, P. 2008. Carta enviada a Costa Lima em 16 abr. 1961. *Afro-Asia*, 37:249-250. Grifo do autor).

O viés religioso era uma perspectiva através da qual intelectuais localizados na Bahia olhavam para os africanos. Beatriz Góis Dantas, em seu livro *Vovó Nagô, Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil* (1988), analisou como intelectuais que realizaram estudos sobre as populações negras na Bahia desde o final do século XIX construíram e sedimentaram a ideia de que os povos oriundos da África Ocidental, notadamente os chamados iorubás ou nagôs, teriam dado as contribuições mais significativas para a cultura brasileira.¹⁷ Essa influência, verificada por meio de práticas culturais africanas associadas à ideia de pureza, podia ser observada nos candomblés. Assim, os terreiros identificados como nagôs eram tidos pelos estudiosos como “puros” em contraposição aos que tinham outras matrizes culturais – angola, indígena – considerados “misturados”, “impuros”, portanto, não associados a uma religião, mas à “prática maléfica de feitiçaria” (Dantas, 1988:182-192). Deste modo, a ideia de África, vista a partir do recorte de determinados países da África Ocidental, como Nigéria e Daomé (atual Benin), foi reproduzida no CEAO. O nagocentrismo fez-se presente nos trabalhos publicados na *Afro-Ásia*, revista do CEAO, importante instrumento para a divulgação de suas pesquisas.¹⁸

Pode se compreender, assim, a empolgação de Verger diante da possibilidade de trazer os estudantes iorubás para a Bahia, promovendo um reencontro com

uma cultura que estaria viva¹⁹ neste estado. Ao chamá-los de “parentes”, Verger acreditava que eles não se sentiriam estrangeiros diante da forte presença da religiosidade iorubana em Salvador. Mais ainda, esta ideia tem relação com a própria religiosidade, através da qual, após iniciados, os adeptos tornam-se parentes rituais. Pierre Verger, ao ser iniciado no culto a Ifá, no Benin (antigo Daomé), recebeu o nome de Fatumbi, que significa “o renascido por Ifá”, e assumiu a postura de um interlocutor entre o mundo sagrado e o mundo dos homens ou, como atuava entre o povo-de-santo e os intelectuais, agindo como porta-voz, um “mensageiro entre dois mundos”.²⁰ Nessa condição, Verger, um homem branco e francês, conseguiu grande inserção nos candomblés da Bahia. A relação entre os intelectuais e a religiosidade afro-brasileira era tão expressiva que até mesmo o português Agostinho da Silva, em sua passagem pela Bahia, assumiu um cargo no terreiro do Alaketu, sob a direção de Olga.²¹

Negociações para um convênio educacional entre a Universidade da Bahia e o Itamaraty

Tendo sido os estudantes bem instalados em Salvador, as aulas foram realizadas como programado: lições de português no Instituto de Fonética com o professor Nelson Rossi e palestras sobre cultura afro-brasileira na sede do CEAO. No dia 27 de dezembro de 1961, vinte dias após a chegada, o *Diário de Notícias* mostrava numa fotografia Colette Diallo em uma comemoração natalina, em trajes típicos do Senegal, cantando com os outros colegas (DN, 27/12/1961). Cerca de um mês depois, o periódico voltaria a informar as atividades dos estudantes, noticiando uma palestra ministrada pelo professor Thales de Azevedo (DN, 25/01/1962). Nos finais de semana, os alunos conheciam localidades na cidade e em seus arredores, a exemplo da visita à colônia japonesa instalada em Mata de São João, em 07 de janeiro.



Figura 4: Collete Diallo foi destaque em festa natalina realizada no CEAO, noticiada em 27/12/61²²

Ao fim dessas aulas, os estudantes seriam encaminhados para seus cursos de graduação ou pós-graduação em outras universidades brasileiras. As opções começaram a ser pensadas ainda em África. Havia grande expectativa de que os bolsistas optassem por continuar seus estudos na Bahia, já que foi o Centro de Estudos Afro-Orientais o maior envolvido na realização do intercâmbio. No dia 4 de dezembro, às vésperas da chegada dos estudantes, Costa Lima insistia na questão: “Faça força para que a maioria dos estudantes fique na Bahia. Insista com o [reitor] Dr. Albérico Fraga e com o Itamarati a respeito. É da maior conveniência que este programa inicial seja realizado em sua maior parte na Bahia”.²³

O Centro de Estudos conseguiu manter boa parte do grupo na Universidade Federal da Bahia. *A Tarde*, em 21 de fevereiro de 1962, de acordo com uma entrevista a Waldir Oliveira, estampou: “Sete dos quinze africanos preferiram a Bahia [...] Os que aqui ficarão três vão estudar Medicina, um Antropologia, um Arquitetura, um Geologia e um Odontologia. Quatro vão para São Paulo estudar economia e dois Medicina e Direito” (AT, 21/02/62). No entanto, estando isto decidido, em finais de fevereiro havia uma séria questão a ser resolvida. Finda a primeira etapa do projeto, quem seriam os responsáveis pelos estudantes durante o curso regular? Estas inquietações preocupavam Waldir Oliveira desde a chegada dos estudantes.

Seguindo a referida nota jornalística, depois do curso de português, o jornal aludiu a importantes indefinições sobre o modo como se daria o ingresso dos referidos alunos nas universidades. Eles realizariam as provas de vestibular? Se as fizessem, seriam em português ou em língua de domínio dos estudantes? A manutenção dos estudantes no Brasil ficaria por conta do Itamaraty, da universidade na qual ingressassem, ou de ambos? A nota finalizou com a informação de que o professor Oliveira seguiria para a Divisão de Ensino Superior no Ministério da Educação, no Rio de Janeiro, a fim de solicitar resoluções imediatas a respeito (AT, 21/02/62). Oliveira pensava no estabelecimento de um “Estatuto do Bolsista”.²⁴

Os oito estudantes seguiram para São Paulo e Rio de Janeiro em março. Os que ficaram na Bahia cobraram uma postura do Ministério das Relações Exteriores diante da indefinição sobre a sua situação. Uma carta enviada pelo diretor do Centro a Lauro Escorel,²⁵ em 23 de março de 1962, fornece uma dimensão desta problemática. Waldir Oliveira levava ao novo chefe do Departamento Cultural do Itamaraty demandas do grupo de alunos que estudaria na UBA, os quais já se encontravam matriculados e com o pagamento do mês de março em dia. Porém, era “necessário expor a situação atual dos fatos” e seguiram-se duas páginas reunindo diversas reivindicações sistematizadas após reunião com o “insatisfeito” grupo de estudantes. Eles reivindicavam a manutenção da hospedagem e da alimentação gratuita e a bolsa de 20 mil cruzeiros que vinham recebendo. Reclamavam do governo brasileiro um tratamento idêntico ao que os estudantes estrangeiros recebiam em seus países de origem, além de pagamento em dia, assistência médica e patrocínio para os livros necessários.

Todas estas reivindicações eram fruto de dificuldades que os estudantes enfrentavam para alugar apartamento e adquirir móveis e, para tanto, solicitavam adiantamento das mensalidades seguintes. Explicitava-se com tal documento a ausência de uma regulamentação precisa acerca das responsabilidades do governo brasileiro e da universidade, sem o que “não será possível aceitar-se uma nova leva de bolsistas”. Os estudantes “desejam um entendimento direto com o Itamaraty, a fim de saber até que ponto as promessas que tiveram em África serão cumpridas”. Solicitava Waldir Oliveira a presença na Bahia de um funcionário do Ministério para tratar diretamente com o reitor da Universidade, Albérico Fraga.²⁶

Se ao longo do ano de 1961 a concretização do intercâmbio foi a maior preocupação entre os professores do CEAO, em 1962, a troca de correspondências nacionais do Centro de Estudos revela a insistência, junto ao Ministério das Relações Exteriores, em regulamentar aquela atividade acadêmica através de um documento que sistematizasse as responsabilidades do Itamaraty e

das universidades envolvidas, no caso, a Universidade da Bahia. A ideia era formalizar um convênio entre as duas partes.

Paulo da Costa Franco, conselheiro do Departamento Cultural do Itamaraty, esteve na Bahia entre março e abril de 1962²⁷ para conversar com as partes envolvidas a respeito das mensalidades dos bolsistas e do auxílio financeiro que a universidade receberia para realizar o curso de português de uma nova leva de bolsistas. Waldir Oliveira não poderia deixar de destacar que “tudo isso, porém, só poderá concretizar-se com a assinatura de um convênio entre o Itamaraty e a Universidade da Bahia que urge ser feito [...]”. Sem a assinatura do documento não haveria garantias de que as decisões da reunião seriam efetivadas.²⁸ A respeito desta conversa escreveu a Agostinho da Silva: “tudo acertado em linhas gerais, nada concreto, nada escrito”.²⁹ A necessidade da assinatura do convênio foi insistentemente lembrada nas diversas cartas enviadas pelo CEAO ao Departamento Cultural do Ministério das Relações Exteriores, mas não havia qualquer perspectiva de que fosse efetivado, mesmo que Oliveira remetesse ao Itamaraty todos os pedidos de bolsa de estudos que chegavam de estudantes nigerianos.

Em 1º de outubro, Oliveira mandou seus cumprimentos ao recém-empossado ministro das Relações Exteriores, Hermes Lima,³⁰ ao qual apresentou o trabalho do Centro de Estudos Afro-Orientais, solicitando colaboração e análise do anteprojeto de um convênio entre o Itamaraty e a Universidade da Bahia que ele havia redigido e enviado ao Departamento Cultural.³¹ No dia seguinte, nova carta para Escorel. Esta, por sua vez, relembra todas as correspondências que foram enviadas ao longo do ano relativas aos estudantes africanos no Brasil. Citava cada pedido e sugestão feitos àquele Ministério, bem como os silêncios e as ausências de respostas. Insistia o remetente que sem a vinda dele à Bahia haveria estagnação e possível “morte” do Centro de Estudos.

Em relação aos novos bolsistas disse: “[...] não sei ao menos quantos bolsistas virão, de onde virão, quando chegarão, enfim estou completamente alheio ao que se passa de referência aos mesmos”. E finalizou a carta relacionando a não-assistência ao CEAO com a perda de oportunidade, por parte do Brasil, em aproximar-se do continente africano. “Enfim deploro ver o Brasil a não querer ocupar na história o papel decisivo que poderia ocupar, como o país melhor colocado para uma aproximação cultural forte e decisiva com o mundo africano”.³² Waldir Freitas apelava utilizando-se do argumento de que somente através do fortalecimento de laços culturais é que se propagaria uma imagem de interesse e receptividade do Brasil em relação a todo o continente africano, favorecendo aproximações econômica e política com alguns de seus países.

O difícil diálogo do CEAO com o Itamaraty, ao longo do ano de 1962, para efetivar a vinda da segunda turma de estudantes evidencia dificuldades

no apoio às ações voltadas para o continente africano. A política africana do governo brasileiro continuava, naquele ano de mudança de governo, com sérias limitações. Lauro Escorel respondeu no final de outubro confirmando a vinda de 10 bolsistas entre os dias 15 e 20 de novembro de 1962.

O segundo grupo de estudantes africanos no Brasil

O primeiro dia de aula se deu em 19 de dezembro de 1962, no CEAO, para os novos estudantes africanos na Bahia. Chegaram a Salvador três nigerianos e um serra-leoano que puderam ser vistos no *Jornal da Bahia* daquele mesmo dia³³ (JB, 19/12/1962). Mais tarde, em 23 de dezembro, o jornal anunciou a chegada de outros três estudantes. Oriundos de Gana, Bejamim Clotey, Adelaide Adu e Hope Bediaco foram escolhidos pelo governo de seu próprio país, mas estavam no Brasil custeados pelo Itamaraty, informava o periódico (JB, 23/12/1962).



Figura 5: Nota publicada pelo *Jornal da Bahia* em 19/12/1962 anunciando a chegada de parte do segundo grupo de estudantes africanos a Salvador

A segunda leva de bolsistas revela sensíveis alterações em face do grupo anterior. A quantidade dos novos alunos, cerca de metade em relação à anterior, era um dos reflexos de mudanças nas ações estatais. O jornalista Flávio Costa, antigo chefe do setor de Informação e Intercâmbio no Centro de Estudos Afro-Orientais e que, desde dezembro de 1962, atuava como diretor, havia recebido instruções acerca do compromisso do Itamaraty. O Ministério das

Relações Exteriores pagaria a cada bolsista o valor de 20 mil cruzeiros mensais e custearia por aluno metade do curso de português, avaliado em cerca de 40 mil cruzeiros por estudante. Qual não terá sido sua surpresa ao pedir esclarecimentos ao Itamaraty sobre a insuficiência do valor enviado³⁴ e descobrir que apenas os três nigerianos eram bolsistas do governo brasileiro? O serra-leoano viera por conta própria e os ganenses teriam suas bolsas pagas pelo governo do próprio país.³⁵

Mesmo que Costa desconfiasse, certamente a situação lhe causou transtornos, pois acarretou mais custos para a Universidade da Bahia que tivera de arcar com o curso de português destes últimos. Numa carta enviada em 16 de outubro de 1962, Waldir Oliveira respondeu a um telegrama de Costa Franco em que dizia ser possível receber cinco bolsistas do governo de Gana, desde que a Universidade não fosse obrigada a cobrir os custos extras com o curso de português. Se as bolsas oriundas de Gana não eram do conhecimento do diretor, não há qualquer informação ou indício da obrigação desse governo em arcar com custos do curso de português.

Mudanças também puderam ser percebidas na imprensa baiana, que não deu a mesma atenção aos novos estudantes. Somente próximo da finalização do curso, em 15 de fevereiro, o jornal *A Tarde* publicou uma interessante matéria. Sob o título “Itamaraty não cumpre compromisso: Estudantes africanos não poderão ficar na Bahia”, o repórter produziu um texto a partir de entrevista com estudantes que se recusavam a falar sobre o assunto. “O começo da entrevista com os estudantes africanos não foi, de certo modo, muito fácil”. A princípio, informações gerais acerca dos estudantes na Bahia, elogios à equipe do CEAO. A reportagem dizia que a reserva dos estudantes com a imprensa era decorrente de um artigo no qual a escritora Zora Seljan afirmava equivocadamente que o estudante nigeriano Akim Akimpelu tinha duas famílias; da “angustiante competição” resultante de rivalidade existente entre seus países (Gana e Nigéria) e da má hospedagem dada na Bahia. O texto foi concluído com a afirmação de que, em razão de o Itamaraty não cumprir compromissos assumidos, os estudantes não poderiam ficar na Bahia, “causando transtornos que são visíveis no semblante e nas atitudes dos estudantes africanos” (AT, 15/02/1963).

Flávio Costa, nada satisfeito com tal publicação, enviou três dias depois uma carta ao redator-chefe do jornal, professor Jorge Calmon. A matéria deve ter causado constrangimentos entre os estudantes africanos que assinaram em conjunto outra carta para o mesmo jornal. Ambas foram publicadas na íntegra no dia 21 de fevereiro de 1963. A breve justificativa desta nova reportagem salientava que aquelas cartas vieram esclarecer o “mal-entendido” da matéria anterior, e que “jamais o nosso corpo editorial teve intenção de *arruinar a*

reputação e estabilidade do intercâmbio cultural Brasil-África” (AT, 21/02/1963. Grifo do autor).

O diretor Costa agradeceu os elogios dispensados à equipe do Centro e ponderou que apenas três estudantes eram bolsistas do Itamaraty, ainda que a UBA fornecesse a todos os sete alimentação e alojamento em “pensão de ótima categoria”. Lembrou que poderiam seguir para a Universidade que escolhessem e que tal ação era parte de um convênio a ser firmado entre o Itamaraty e a Universidade da Bahia. Deste modo, como as responsabilidades do Itamaraty estavam sendo cumpridas à risca, era infundada a informação contrária estampada na reportagem da semana anterior. A opção de seguir para outras Universidades do país não tinha relação com o tratamento aqui dispensado, segundo garantia Flávio Costa, então diretor do CEAO.

Os estudantes declaravam que a maioria das afirmações contidas na matéria era inverídica e, para tanto, lembravam que aqui estavam para aprender português e cultura brasileira. Ao final destes estudos teriam a possibilidade de escolher para onde seguiriam, podendo assim deixar a Bahia, mas não por conta da assistência do Itamaraty. Afirmavam que os estudantes do segundo grupo iriam para outros estados, pois já haviam escolhido seus cursos previamente, e que o jornalista que havia entrevistado um dos estudantes “malentendeu inteiramente suas palavras”. Destacaram que nenhum deles conversara com outras pessoas sobre assuntos referentes ao Itamaraty, e a afirmação de que deixariam a Bahia causara “aborrecimentos e lamentáveis embaraços”. Finalizaram a carta dizendo-se “satisfeitos com a Bahia, não somente pelos traços e relíquias da cultura e costumes africanos que aqui encontraram, mas também pelo clima tropical que possibilita uma fácil e pronta adaptação”. Assinaram o documento 13 estudantes, seis da turma anterior e os sete da turma seguinte (AT, 21/02/1961).

As cartas que se seguiram em resposta e como esclarecimento não deixaram de passar imagens sobre a vivência dos estudantes. A carta de Flávio Costa foi bastante esclarecedora em relação às responsabilidades da UFBA e do Itamaraty na promoção do intercâmbio, embora a participação do Ministério estivesse muito aquém do que foi acordado no ano anterior. A carta dos estudantes, além de não confirmar queixas contra o Itamaraty, afirmava que eles viviam situação de bem-estar na Bahia. Embora assegurassem na carta publicada que não deixariam a Bahia, o diretor interino do CEAO, Flávio Costa, já havia enviado ao Itamaraty, em 07 de fevereiro, os nomes e as respectivas universidades para as quais os estudantes do novo grupo seguiriam, e os nomes de três estudantes da turma anterior que solicitavam transferência da Universidade da Bahia, ou seja, os estudantes novos e alguns da turma anterior, ao contrário do que haviam escrito para ser publicado no jornal, tencionavam deixar a Bahia.

Somente as dificuldades do Itamaraty em efetivar ações em direção ao continente africano nos anos de 1962/1963 não foram suficientes para que os estudantes pedissem transferência. Para compreender a solicitação de Samuel Cobbold, Yaw Boateng e Francis Abiodun Oni em deixar a Bahia após mais de um ano de instalação, faz-se necessário observar outros aspectos da vivência destes estudantes na justificativa por tal decisão. Deste modo, é contraditória a afirmação enfática ao final da carta de que estariam “satisfeitos com a Bahia”.

Leituras da democracia racial baiana

Desde o ano de 1961, observa-se nos jornais uma insistência na afirmação de que a Bahia, e mais especificamente a cidade de Salvador, seria o local mais adequado para receber os estudantes oriundos do continente africano.

Os pesquisadores na Bahia que trabalharam para a realização do intercâmbio acreditavam na existência de um estreito vínculo religioso entre Golfo do Benin e Bahia. A relação entre a presença da religiosidade afro-brasileira e a provável receptividade aos africanos em Salvador não ganhou ênfase nos periódicos baianos. Mesmo que o candomblé obtivesse cada vez mais destaque na imprensa, jornais não estabeleciam uma conexão entre esta religião e a realização do intercâmbio.³⁶ Apenas duas referências foram encontradas. O jornal *A Tarde*, ao divulgar informações a respeito do futuro intercâmbio, numa nota em 27 de novembro de 1961, assim expressou: “Salvador é, seguramente, a cidade mais adequada, por muitas e variadas razões, para receber os jovens d’além Atlântico...” (AT, 27/11/61). A reportagem da revista *Visão*, em 12 de janeiro de 1962, trazia como título “Vieram com muita fé: quinze bolsistas africanos estagiam na Bahia” (*Visão*, 12/01/62). A existência de ligações religiosas entre África e Bahia fica de fato implícita em ambas as afirmações. A “fé” de que falava *Visão* seria, portanto, uma das maiores “razões”, segundo o jornal *A Tarde*, para a vinda dos estudantes.

As teses freyrianas, que vigoraram como ideologia no início da década de 1960, serviram para embasar a aproximação do Brasil com países africanos. Ao preconizar a harmonia racial na sociedade brasileira – apoiado na ideia do caldeamento de suas três raças, cada uma correspondente a uma cultura – o governo mostrava-se como modelo de país que havia superado seus problemas raciais rumo ao desenvolvimento e que poderia ensinar as jovens nações africanas a resolverem dificuldades comuns. Por sua mestiçagem racial e cultural, o Brasil apresentava-se como país em melhores condições para aproximar-se dos países africanos. Isto levou Santos a argumentar que, embora os interesses maiores dessa aproximação com a África fossem econômicos e políticos, seu substrato era cultural. O Ministério das Relações Exteriores fazia deste importante

argumento o “elemento prioritário” no processo de aproximação com a África (Santos, 2005:34).

Nesta perspectiva, uma grande interação entre brasileiros e africanos, propiciada pela realização do intercâmbio, era preconizada nos jornais que especulavam sobre a vinda do grupo. Em 05 de agosto de 1961, o *Jornal da Bahia*, ao anunciar a resolução que determinara a vinda do grupo, destacou que o futuro curso “[...] tem por objetivo não só fazer com que se restrinja o campo dos professores, como também favorecer maior aclimatação e maior troca de ideias entre os estudantes brasileiros e africanos que estudarão juntos” (JB, 05/08/61). *A Tarde* destacou, em 27/11/1961, a “acolhida cordial e um ambiente simpático” que os estudantes encontrariam em Salvador. Com o grupo já instalado na cidade, o *Jornal da Bahia* informou, em 10/12/61, a visita dos estudantes brasileiros que foram ver uma apresentação de dança africana, mostrando a interação entre ambos os grupos.

A crença de que a presença dos africanos no Brasil na cidade de Salvador seria um momento ímpar para convivência e interação harmoniosa com os baianos era especulada por aqueles que se envolveram na realização do intercâmbio. Agostinho da Silva já havia escrito isto no relatório enviado ao reitor em 1960. Vivaldo da Costa Lima ofereceu diversas recomendações a Waldir Oliveira para receber a primeira turma de estudantes. Disse: “Chegarão eles em plena Conceição, o que será ótimo para uma iniciação democrática e popular na mais civilizada das cidades do Brasil (sem falsa modéstia)”.³⁷ Pierre Verger escreveu a Costa Lima que “eles têm muito sucesso, e estão muito ocupados. Em geral parecem encantados pelo acolhimento que encontraram aqui”.³⁸

A trajetória dos dois grupos na Bahia mostrou que as relações não foram tão harmoniosas assim como se acreditava e se esperava. A dinâmica do racismo em Salvador e no Brasil apresentaria diferentes facetas para os bolsistas. Considerada, como disse Costa Lima, “uma das cidades mais democráticas do país”, os que nela conseguiam enxergar racismo consideravam atos isolados, residuais. Antes mesmo de os estudantes chegarem a Salvador, Pierre Verger, em suas cartas a Costa Lima, referiu-se mais de uma vez à oposição que Albérico Fraga, recém-empossado reitor da Universidade da Bahia, estabelecia à consecução deste intercâmbio que fora acertado antes de sua gestão. Em fins de outubro de 1961, quando se faziam necessários os acertos finais para a chegada dos estudantes, Verger disse que “o Magnífico não estava disposto a fazer nada por pessoas, consideradas por ele como de raça inferior”.³⁹ Dias antes ele já havia informado a seu amigo que a situação no CEAO estava confusa, sendo necessária a vinda de Agostinho da Silva para tratar com o novo Magnífico, pois

[...] parece bem que por temperamento e inclinações pessoais, o dito magnífico não possui nenhum interesse por pessoas de cor diferente daquela que ele exhibe. [...] Ele, o magnífico, parece mesmo ficar irritado diante da possibilidade de alguém se interessar por pessoas de cor e pretos em específico... então, o CEAO lhe deve parecer uma espécie de pesadelo... uma coisa inoportuna, pelo menos (Verger. Carta enviada a Costa Lima em 20 de out. 1961. *Afro-Ásia*, 37:254, 2008).

“Espantosamente”, Costa Lima destacou lugares onde sabia que os bolsistas não deveriam ser levados.

Convém evitar lançamentos no “society” por enquanto nem afetações neoracistas dos falsos brancos da Bahia... Nada de levar os rapazes aonde eles não iriam se não fossem “estudantes africanos”... Nada, sobretudo, de Associação Atlética, onde há segura discriminação contra pretos (Costa Lima. Carta enviada a Waldir Oliveira em 27 nov. 1961; AC. Cx cor 03, 1961).

A impossibilidade de acesso de negros a determinados clubes da capital baiana foi um dos exemplos concretos de atos de discriminação sofridos pelos estudantes africanos. Azevedo citou em seu livro *Democracia Racial: ideologia ou realidade?* (1975) um episódio em que os estudantes não puderam participar de uma festa natalina em determinado clube na Bahia sob alegação de que poderiam “sentir-se constrangidos na ceia” (Azevedo, 1975:40-41). Uma nota com foto dos estudantes jantando em meio a personalidades da sociedade baiana no Rotary Clube, em 04 de maio de 1963, foi a forma encontrada de sugerir que não havia problemas raciais envolvendo africanos e clubes tradicionais baianos (JB, 05/03/63).

Atos de discriminação contra os estudantes foram noticiados não na Bahia, mas no Rio de Janeiro. Mais uma vez, o acesso a clubes. Em 28 de abril de 1962, diversos jornais na capital carioca e um em São Paulo noticiaram um episódio ocorrido na noite anterior, quando estudantes foram impedidos de entrar em duas boates no bairro de Copacabana. O dono alegou que não havia mais espaço no recinto e o Itamaraty enviou cópia da lei Afonso Arinos “fazendo-se sentir a consideração que merecem esses como quaisquer outros estudantes estrangeiros que estejam no Brasil” (DN, RJ, 28/04/1962). Enquanto algumas notícias lembravam a harmônica convivência brasileira, o *Diário Carioca* trouxe uma nota que relatava o ocorrido e citava a opinião de Abdias do Nascimento, já naquela época importante ativista contra o racismo no Brasil.

Nascimento chamou a atenção para o contexto de aproximação com a África

e o fomento do intercâmbio acadêmico, mas a atitude do Itamaraty era “ridícula”, pois este órgão não podia combater o racismo já que era um dos primeiros a adotá-lo. “Por mais paradoxal que pareça, sempre houve racismo no Brasil. E a coisa vem de dentro, do próprio Itamaraty, onde o homem de cor não entra, por melhor que seja”. Lembrou as pressões necessárias para a nomeação de Raymundo de Souza Dantas, primeiro embaixador brasileiro negro designado para atuar em Acra, Gana, em 1961. Segundo Nascimento, não haveria pior notícia para aquelas nações africanas, das quais o Brasil tentava se aproximar, do que problemas de discriminação envolvendo os estudantes. Finalizou com a afirmação de que ninguém precisava ensinar aos “senhores do Itamaraty” como fazer para acabar com a discriminação racial (*Diário Carioca*, 28/04/62).

Na Bahia, uma pequena notícia, publicada em 17 de abril de 1963 no *Jornal da Bahia*, trouxe a dimensão de outra problemática vivenciada pelos estudantes. Em “Diretor da Politécnica recusou matrícula do bolsista africano”, o nigeriano Edwin Onwawoma informou que sua matrícula fora definitivamente recusada pelo diretor da Escola Politécnica, Alceu Hiltner, mesmo após solicitação do Ministério da Educação e Cultura em ofício encaminhado ao reitor Albérico Fraga. Segundo a nota, o estudante estranhou a atitude, já que outros colegas seus já estavam matriculados; porém, o estudante que optou pela Faculdade de Medicina estava em situação idêntica à sua (JB, 17/04/1963).

Depois que o aluno enviou um telegrama ao Itamaraty e a imprensa noticiou o acontecido, Flávio Costa, numa de suas últimas cartas enviadas ao Departamento Cultural do Itamaraty, em 26 de abril de 1963, comunicou o fato ao novo ministro empossado naquele mês, o embaixador Jorge Maia, solicitando que o diretor da Politécnica fosse informado a respeito do convênio a ser firmado, o que permitia matrículas de aluno estrangeiro sem vestibular. Segundo o diretor, a matrícula de Onwawoma ainda não era definitiva e estava sendo mantida enquanto o aluno providenciava documentos que lhe dessem direito a ela sem vestibular. Costa enviou ainda recortes de jornais noticiando o fato.⁴⁰

Distante do tipo de interação que os promotores do intercâmbio imaginaram acontecer e que algumas notas na imprensa insistiam em ilustrar, a discriminação racial na Bahia permeava diversos lugares e instituições, notadamente as duas principais responsáveis pela realização do intercâmbio: a Universidade da Bahia e o Itamaraty. A primeira demonstrou, desde antes da chegada dos estudantes, a existência de forte oposição. Não estava a UBA, através de seu gestor maior e de diretores de faculdades, interessada em ter estudantes negros ou africanos. As dificuldades para efetivar a matrícula definitiva dos alunos evidenciam isto. O diretor da Politécnica argumentava não haver um instrumento jurídico que regulamentasse o ingresso, sem vestibular, dos alunos oriundos de países do continente africano como havia para alunos latino-americanos.

O Itamaraty, por sua vez, não manteve as ações impulsionadas na gestão de Jânio Quadros no sentido de efetivar e fortalecer atos que resultassem em condições regulares e satisfatórias no intercâmbio de estudantes. A vinda dos africanos aconteceu a duras penas, muito mais por obstinação de Vivaldo da Costa Lima, na Nigéria e em Gana à época, do que por decisão do Departamento Cultural do Itamaraty. A insistência do diretor Waldir Oliveira, através das diversas correspondências enviadas ao Itamaraty ao longo do ano de 1962, para que fosse assinado um convênio entre o Itamaraty e a Universidade da Bahia não resultou em nenhuma ação concreta. Sequer houve uma menção ao assunto nas cartas em resposta ao Centro encaminhadas por aquele Departamento, menos ainda uma análise do anteprojeto que foi enviado.

Ações que permitissem aproximação efetiva entre Brasil e países africanos, como a presença dos estudantes africanos no Brasil, traziam outra importante demanda. Não podia o Ministério das Relações Exteriores, ao se aproximar da África, escamotear assuntos prementes para a população negra no Brasil. Problemas enfrentados na UBA, como atos de repulsa e racismo, não estão distantes da postura do Ministério em relação à população negra, a mesma que teve com Raymundo de Souza Dantas que foi, em toda a história, o único embaixador negro designado pelo Brasil. Isto corrobora a fala de Abdias do Nascimento quando criticava duramente o Ministério das Relações Exteriores, para ele, “um dos setores tradicionalmente mais discriminadores contra o negro” (Nascimento, 2002:135). A nomeação do escritor e jornalista Souza Dantas foi a forma encontrada pelo MRE de respaldar seu discurso de miscigenação e ausência de racismo diante de cobranças que partiam do movimento negro no Brasil, como mostra Nascimento, e de governos africanos, a exemplo de Kwane Nkrumah, o presidente ganense que, atento à situação, comentou “que a melhor prova da integração racial brasileira seria a indicação de um embaixador negro para países brancos” (Sombra Saraiva, 1996:90).

Mesmo em uma oportunidade para refletir quais relações poderiam manter com o continente africano, o Ministério das Relações Exteriores e a Universidade da Bahia vivenciaram as “ilusões” engendradas pelo discurso da africanidade brasileira, assentado na imagem de harmonia racial (Sombra Saraiva, *ibidem*:89). O estado da Bahia, representado por sua capital Salvador, seria o lugar onde a mestiçagem melhor se verificaria. Seu expressivo contingente de população negra, junto à intensa prática de expressões culturais e religiosas de matriz africana – notadamente o candomblé iorubá, que desde a virada do século recebia a atenção de estudiosos nacionais e estrangeiros – fez com que os pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Orientais, no início da década de 1960, acreditassem que uma nova leva de africanos, através do intercâmbio, seria muito bem-sucedida.

O CEAO esforçou-se em integrar os alunos na UBA, desenvolver os cursos iniciais, superar as dificuldades com a universidade, com o Itamaraty e, conseqüentemente, com os próprios alunos. As notícias jornalísticas em torno da primeira turma destacaram momentos que denotavam tranquilidade na passagem por Salvador. A identificação esperada com o candomblé, que não foi observada, deu lugar ao esforço de ilustrar circunstâncias do curso e integração na cidade. Para o Ministério das Relações Exteriores, a experiência era uma oportunidade de proporcionar aproximações culturais com países do continente africano em relação aos quais se nutriam outros interesses.

A atenção dispensada ao processo para a chegada dos estudantes, a estadia na Bahia, as resoluções feitas sempre na última hora, o distanciamento quanto a problemas enfrentados pelas turmas demonstram um tratamento muito pontual com a empreitada. Como favorecia sua imagem internacional, o Itamaraty tentou potencializar o discurso da africanidade baiana que partia de Salvador apoiando a vinda dos estudantes, mas sua postura notoriamente distanciada revelou os impasses que ações voltadas para a África sofriam dentro do Ministério, mostrando não ser o intercâmbio com os africanos ou, de modo mais amplo, uma aproximação com alguns de seus países, uma prioridade daquela agenda estatal.

Para os estudantes, cuja trajetória no Brasil, pensamentos e opiniões ainda estão sendo investigados, a vinda para este país aparecia como oportunidade para a realização de cursos superiores. A ausência de uma melhor assistência do Itamaraty e as dificuldades para a efetivação de matrículas na UBA levaram a maioria absoluta dos estudantes a optar por realizar seus cursos em outros lugares no Brasil ou a buscar outros países. O discurso de que a Bahia seria um lugar privilegiado “por muitas e variadas razões” para receber os jovens africanos não encontrou respaldo num cotidiano dificultado por práticas de racismo. Não podia a “África voltar à Bahia⁴¹”, marcada pela exclusão da população negra em diversos espaços da universidade, especialmente naquele momento. O olhar determinado pela religiosidade que partia do CEAO e de terreiros baianos para os estudantes e se expressava através da equação africano é igual à iorubá não se verificou diante das diversidades não somente religiosas, mas étnicas, linguísticas, políticas, dentre outras, dos que aqui desembarcaram. Para os que não eram iorubás, a maioria deles, essa identificação deve ter sido grande incômodo.⁴²

Após as experiências das duas turmas, Waldir Freitas Oliveira, ao retornar à direção do CEAO em meados de 1963, escreveu ao Departamento Cultural que o intercâmbio, no formato para curso de graduações, não era mais possível. Melhor seria pensar uma experiência que envolvesse alunos de pós-graduação, pois ficariam menos tempo no país.⁴³ Ademais, Vivaldo da Costa Lima,

um dos maiores articuladores em África, já estava de volta à Bahia. Na Universidade da Bahia, dos sete estudantes da primeira turma que optaram por realizar os cursos superiores, somente dois os concluíram. Samuel Cobbold diplomou-se em odontologia e George Frenpong, em medicina. Os dois ganenses foram motivo de bastante “orgulho” para os que apostaram e lutaram pela consecução do intercâmbio (Oliveira, 2004). O *Jornal da Bahia* noticiou a formatura de Cobbold como um grande evento na história daquela universidade (JB, 03/12/65). Com a vinda da segunda turma, a experiência do intercâmbio finalizou sua primeira tentativa. Um convênio entre o Itamaraty e a Universidade da Bahia, através do CEAO, seria assinado cerca de dez anos depois, em 1974, outro importante momento para as relações Brasil-África.⁴⁴

Notas

1. Nome da universidade à época. Atualmente, Universidade Federal da Bahia (UFBA).
2. A referida nota trazia como título “DIPLOMATAS africanos estagiarão na Bahia”.
3. Trinta e cinco cartas de Pierre Verger para Vivaldo da Costa Lima, enviadas entre fevereiro de 1961 e dezembro de 1962, foram publicadas em 2007 na Revista *Afro-Ásia*, n. 37:241-288. Sobre dificuldades para a consecução do intercâmbio, ver cartas enviadas nos dias 20, 24 e 27 de outubro de 1961, pp. 254-256.
4. Nos anos 1940, a descoberta da existência dos Agudás, comunidades de brasileiros repatriados em Lagos, Nigéria, após o fim da escravidão, e de seus descendentes, que se afirmavam brasileiros, causou grande interesse entre pesquisadores interessados na cultura afro-brasileira. Vivaldo Costa Lima foi o primeiro pesquisador brasileiro a entrar em contato com eles, seguido por outros pesquisadores ligados ao CEAO, a exemplo de Yeda Castro, Guilherme Castro e Júlio Braga.
5. Vinculado à reitoria da UBA, o CEAO foi o primeiro centro criado no Brasil com o objetivo de aproximação acadêmica com países africanos e asiáticos. Para George Agostinho da Silva, o fundador, era necessário fortalecer aproximações culturais para um posterior acercamento político, no seu entender, especialmente com países de língua portuguesa. Vale destacar o contexto das independências afro-asiáticas e a valorização da religiosidade de matriz africana na Bahia a partir de terreiros de candomblé.
6. Cartas enviadas por Agostinho da Silva a Vivaldo da Costa Lima em 25 de março e 10 de maio de 1961 (AC, Cx Cor 03, 1961). Sobre a quantidade de bolsas, sabe-se que foram liberadas seis para a Nigéria e dez para o Senegal, destas últimas, sendo cinco para graduação e cinco para pós-graduação.
7. Na definição de Costa Lima, “o leitorado não implica cursos regulares nem nada, mas em presença, palestras em vários departamentos, escolas secundárias, ocasionais projeções de filmes e slides e pequenas conferências, Lectures sobre cultura e História do Brasil”. Carta enviada a Waldir Oliveira em 20 set. 1962 (AC, cor 4, 1962).
8. Carta enviada por Costa Lima para Waldir Oliveira em 19 set. 1961 (AC, Cx Cor 03, 1961).
9. Carta enviada por Waldir Oliveira a Costa Lima em 29 set. 1961 (AC, Cx Cor 03, 1961).
10. Fotografia extraída da revista *Fatos e Fotos*, em 20/01/1962. Recorte consultado na hemeroteca do Centro de Estudos Afro-Orientais. Ver www.ceao.ufba.br/biblioteca/hemeroteca
11. Fidelis Cabral D’Almada posteriormente se destacou na luta anticolonial contra os portugueses, sendo um nome importante em Guiné Bissau. Após a independência, assumiu o cargo de ministro da Educação. Por tudo isso, foi motivo de orgulho para alguns no CEAO, como a futura diretora Yeda Castro (Ver Castro, Yeda. s/d. “A experiência do CEAO”. Datilografado). Waldir Freitas, em seu relato sobre os bolsistas, não se refere à presença de Fidelis (Entrevista gravada, 2004).
12. Sobre isso ver a reportagem “Estudantes falam sobre racismo e independência falsa que existe em África”, publicada no *Diário de Notícias*, em 10/12/1961. Disponível no site www.ceao.ufba.br/biblioteca/hemeroteca
13. Recorte da Revista *Fatos e Fotos*, disponível no site www.ceao.ufba.br/biblioteca/hemeroteca

14. Embora Agostinho da Silva pensasse a língua portuguesa como o maior elo cultural entre o Brasil e os países africanos, convenceu-se de que na Bahia os laços culturais mais significativos seriam com a África Ocidental.
15. Da extensa pesquisa histórica realizada por Verger resultou *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII ao XIX*. 1987. São Paulo: Corrupio.
16. Ver 35 cartas de Verger para Costa Lima. 2007. *Afro-Ásia*, 37. Ver cartas enviadas em 27 de fev., 10 de mar. e 16 de abr., pp.247-250.
17. Raimundo de Nina Rodrigues, primeiro a dedicar-se a estudos “afro-brasileiros”, observava desde fins do século XIX a presença da cultura africana na Bahia. Outros foram Manoel Quirino, Silvio Romero. A partir dos anos 1930, destacaram-se Édson Carneiro, Artur Ramos e Jorge Amado, referindo-se às contribuições africanas para a cultura baiana. Ver Bacelar, J. 2001. *Hierarquias das Raças: Negros e Brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas. pp.125-141; e Dantas, Beatriz Góis. 1988. *Yovó Nagô, Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. Ordep Serra teceu críticas ao trabalho de Dantas em relação à supervalorização do papel dos estudiosos na supremacia nagô. Ver Serra, Ordep. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.
18. Ver revista *Afro-Ásia*, números 2-3; 4-5; 6-7, 8-9, 10-11, de 1965 a 1971.
19. Os estudiosos e os religiosos que buscavam em países da África as expressões culturais presentes na Bahia estavam imbuídos de uma perspectiva que tomava cultura como algo estável, estanque. Trabalhava-se a partir do conceito de que cada grupo étnico possuía uma cultura (um povo=uma cultura) e, portanto, essa cultura poderia ser transposta de um lugar para outro, como os intelectuais dos anos 1960 acreditavam que havia acontecido com “a cultura iorubá” em Salvador. Manuela Carneiro da Cunha, ao realizar pesquisas com a comunidade brasileira em Lagos (Nigéria), concluiu que a cultura, longe de imutável, era “manipulada para novos fins”. Ver Manuela Carneiro da Cunha. 1987. *Antropologia do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense. pp.87-88.
20. *Pierre Verger: Mensageiro entre dois mundos* é o nome do documentário do diretor Lula Buarque de Holanda sobre a importância de Verger para a cultura africana e afro-brasileira.
21. Olga do Alaketu foi ialorixá do terreiro do Alaketu e manteve grande contato com pesquisadores ligados ao CEAO. Sobre a passagem de Agostinho da Silva em seu terreiro, ver depoimento de Olga do Alaketu num DVD anexado a Silva, Amândio & Agostinho, Pedro (orgs.). 2007. *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.
22. *Diário de Notícias*, em 27 de dezembro de 1961. Disponível no site www.ceao.ufba.br/biblioteca/hemeroteca.
23. Carta enviada por Costa Lima a Oliveira em 04 dez. 1961 (AC, Cx Cor 03, 1961).
24. Carta enviada por Waldir Oliveira a Agostinho da Silva em 11 jan. 1962 (AC, Cx Cor 04, 1962).
25. Ministro do Departamento Cultural do Itamaraty, desde outubro de 1961, em substituição a Wladimir Murtinho.
26. Carta enviada por Oliveira a Lauro Escorel em 23 mar. 1962 (AC, Cx Cor 04, 1962).
27. Vivaldo da Costa Lima participou desta reunião, já que se encontrava na Bahia por motivos pessoais, na oportunidade, o falecimento de seu pai.
28. Carta enviada por Oliveira a Lauro Escorel em 04 abr. 1962 (AC, Cx Cor 04, 1962).
29. Carta enviada por Oliveira a Lauro Escorel em 10 abr. 1962 (AC, Cx Cor 04, 1962).
30. Em substituição a San Tiago Dantas, um dos articuladores da Política pró-África do governo federal.
31. Carta enviada por Oliveira a Hermes Lima em 01 out. 1962 (AC, Cx Cor 04, 1962).
32. Carta enviada por Oliveira a Lauro Escorel em 02 out. 1962 (AC, Cx Cor 04, 1962).
33. Kaijade Adelaia, Oludatun Orija e Edwin Onwawoma vinham da Abeokuta Grammar School, em Abeokutá, Nigéria, para completar estudos que já vinham realizando, os dois primeiros em medicina e o terceiro em engenharia. Akin Tubaku-Metzger, o quarto estudante, era diplomado em arquitetura pela Universidade de Manchester, na Inglaterra, e viera por conta própria fazer estudos de pós-graduação no Brasil (JB, 19/12/1962).
34. Carta enviada por Flávio Costa a Lauro Escorel em 15 jan. 1963 (AC, Cx Cor 05, 1963).
35. Carta enviada por Flávio Costa a Lauro Escorel em 28 jan. 1963 (AC, Cx Cor 05, 1963).
36. Jocélio Santos, ao discutir a ascensão do candomblé como símbolo maior da cultura baiana, observa que em comparação à década anterior, nos anos 1960 houve mudanças tanto na quantidade quanto na abordagem a respeito do candomblé em dois jornais da imprensa baiana. Ver Santos, Jocélio. *O poder da Cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.

37. Carta enviada por Costa Lima a Oliveira em 27 nov. 1961 (AC, Cx Cor 03, 1961). Destaque do autor.
38. Carta enviada por Verger a Costa Lima em 23 nov. 1961. *Afro-Ásia*, 37:260, 2008.
39. Carta enviada por Verger a Costa Lima em 24 out. 1961. *Afro-Ásia*, 37:255, 2008.
40. Carta enviada por Flávio Costa a Jorge Maia em 26 de abr. 1963.
41. A reportagem da revista *Fatos e Fotos*, em 12/01/62, trazia como título *África volta à Bahia*. Disponível no site www.ceao.ufba.br/hemeroteca.
42. Anani Dzidzienio, estudante ganense que realizou pesquisas no CEAO no ano de 1970, conta o espanto que causava às pessoas em Salvador o fato de não ser iorubá, ou oriundo da Nigéria, ou ainda praticante do candomblé. Entrevista realizada em 02/10/2008.
43. Carta enviada por Oliveira a Paulo da Costa Franco em 05 ago. 1963 (AC, cor 05, 1963).
44. O Convênio de Cooperação Cultural entre o Brasil e Países Africanos e para o Desenvolvimento dos Estudos Afro-Brasileiros foi assinado entre o Itamaraty e a UFBA em 1974. O executor era o CEAO.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro. 1995. "Agostinho da Silva: pressupostos, concepção e ação de uma política externa do Brasil com relação à África". *Afro-Ásia*, n. 16:9-23.
- ALENCASTRE, Amílcar. 1969. *O Brasil, a África e o Futuro*. Rio de Janeiro: Laemmert.
- AZEVEDO, Thales. 1975. *Democracia racial: ideologia ou realidade?* Petrópolis: Vozes.
- _____. "Décimo aniversário do CEAO". 1969. *Afro-Ásia*, 8/9:137-138.
- BACELAR, Jeferson. 2001. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BACELAR, Jeferson & PEREIRA, Cláudio (orgs.). 2007. *Vivaldo da Costa Lima: Intérprete do Afro-Brasil*. Salvador: Edufba: CEAO.
- BARBOSA, Mário Gibson. 1992. *Na diplomacia, o traço todo da vida*. Rio de Janeiro: Record.
- BEZERRA DE MENESES, Adolpho. 1960. *O Brasil e o mundo Ásio-Africano*. 2. ed. Rio de Janeiro: GDR.
- _____. 1961. *Ásia, África e a política independente do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BRAGA, Júlio. 1998. "Novos Estudos Afro-Brasileiros na Bahia". In: FORMIGLI, A. L. M. et al. (orgs.). *Parque metropolitano de Pirajá: história, natureza e cultura*. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu. pp.115-121.
- Cartas de Pierre Verger a Vivaldo da Costa Lima. 2007. *Afro-Ásia*, n. 37:241-288.
- CARVALHO, Juvenal de. 2004[2002]. *Vêja: um olhar sobre a independência de Angola*. Dissertação de Mestrado em História Social, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- CASTRO, Yeda Pessoa. s/d. *A experiência do CEAO*. Datilografado.
- CERVO, Amado Luiz (org). 1994. *O desafio Internacional: a política exterior do Brasil de 1930 a nossos dias*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

- CHACON, Vamireh. 1963. *Qual a política externa conveniente ao Brasil?* Coleção Cadernos do Povo Brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CONCEIÇÃO, José Maria Pereira. 1991. *Os estudos africanos no Brasil e as relações com a África – Um Estudo de Caso: O CEAA (1973 – 1986)*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 1987. *Antropologia do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense. pp.87-88.
- CUNHA, Sílvio Humberto dos Passos. 1991. *As relações econômicas Brasil-Angola 1975-1988 (Um estudo de caso sobre as relações Sul-Sul)*. Dissertação de Mestrado em Economia, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- DANTAS, Raimundo de Sousa. 1965. *África difícil: missão condenada*. Rio de Janeiro: Leitura.
- DANTAS, Beatriz Góis. 1988. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- DZIDZIENIO, Anani. 1970. “África vista do Brasil. *Afro-Ásia*, n. 11/12:79.
- FREYRE, Gilberto. 1987. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 25. ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- _____. 1940. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MARANHÃO, Jarbas. 1962. *Brasil-África: um mesmo caminho*. São Paulo: Editora Fulgor.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. 1990. *A colônia Brazilianista: história oral de vida acadêmica*. São Paulo: Nova Stella.
- NASCIMENTO, Abdias do. 2002. “Imagem Racial Internacional”. In. _____. *O Brasil na mira do Panafricanismo: o genocídio do negro brasileiro e sitiado em Lagos*. Salvador: Edufba/CEAO.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. 1961. *Importância atual do Atlântico Sul*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais.

- PENNA FILHO, Pio. 1998. “Brasil e África nos anos Kubitschek – 1956-1961”. In: DÖPCKE, Wolfgang (org.). *Crises e reconstruções: estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos*. Brasília: Linha Gráfica.
- PEREIRA, C. L. & SANSONE, L. (orgs.). 2007. *Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos*. Salvador: Edufba.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. 1998. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP.
- REIS, Luiza Nascimento. 2008. “O Centro de Estudos Afro-Orientais (1959-1964): primeiros momentos de uma aproximação acadêmica Brasil-África”. In: DUARTE JOSÉ, Wagner (org.). *Ações afirmativas na UESC: o programa Bantu-Iê*. Brasília, Ilhéus: SECAD, EDITUS.
- RODRIGUES, José Honório. 1961. *Brasil e África: outro horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. 2005. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança negra no Brasil*. Salvador: Edufba.
- SILVA, George Agostinho da. 1995. “O nascimento do CEAO”. *Afro-Ásia*, n. 16:5-8.
- SILVA, Amândio & AGOSTINHO, Pedro (orgs.). 2007. *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.
- SOMBRA SARAIVA, J. F. 1996. *O lugar da África: A dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- VERGER, Pierre. 1987. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII ao XIX*. São Paulo: Corrupio.
- VIZENTINI, P. F. 1998. *A Política externa do regime militar brasileiro: multilateralização, desenvolvimento e a construção de uma potência média (1964-1985)*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS.

Documentos Consultados

Arquivos Internos do CEAO

- Caixa de correspondências - cx cor 01, 1959
Caixa de correspondências - cx cor 02, 1960

Caixa de correspondências - cx cor 03, 1961

Caixa de correspondências - cx cor 04, 1962

Caixa de correspondências - cx cor 05, 1963

Entrevistas

DZIDZIENIO, Anani. Entrevista realizada em 02/10/2008.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Entrevista filmada por Cláudio Luiz Pereira. 58 min. 2004.

_____. Entrevista Gravada por Luiza Reis. 46 min. 2009.

Periódicos (Recortes):

Jornais (BA)¹

- *A Tarde*

Africanos estudarão na Bahia. *A Tarde*, Salvador: [s.n.], 25 nov. 1961.

- *Diário de Notícias*

CEAO diz que Reitor apoia seu programa e vinda dos bolsistas já é ponto certo.
Diário de Notícias, Salvador, 27 out. 1961.

Estudantes africanos que se encontram em Salvador ouviram ontem sua 1ª aula.
Diário de Notícias, Salvador: [s.n.], 12 dez. 1961.

Papai Noel dá presentes aos africanos que o saúdam até em português.
Diário de Notícias, Salvador: [s.n.], 27 dez. 1961.

Africanos dão “show” de trajes típicos. *Diário de Notícias*, Salvador: [s.n.], 24 nov. 1961.

- *Estado da Bahia*

Estudantes africanos serão bolsistas da UB: manter um maior intercâmbio cultural.
Estado da Bahia, Salvador, 28 out. 1961.

- *Jornal da Bahia*

Diplomatas africanos estagiarão na Bahia. *Jornal da Bahia*, Salvador: [s.n.], 5 ago. 1961.

1. Disponíveis no site do Centro de Estudos Afro-Orientais. Ver www.ceao.ufba.br/biblioteca.

Estudantes africanos fazem estágio na UBa. *Jornal da Bahia*, Salvador: [s.n.], 10 nov. 1961.

Jornais (RJ)

- *Diário de Notícias*

Contra discriminação racial. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro: [s.n.], 28 abr. 1962.

- *Gazeta de Notícias*

Bolsistas africanos: racismo. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro: [s.n.], 28 abr. 1962.

- *Jornal do Brasil*

Itamaraty escreve aos racistas. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro: [s.n.], 28 abr. 1962.

- *Diário Carioca*

Avisa a boites que racismo é proibido. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro: [s.n.], 28 abr. 1962.

Jornais (SP)

- *O Estado de São Paulo*

Discriminação racial contra estudantes de países africanos. *O Estado de São Paulo*, São Paulo: [s.n.], 28 abr. 1962.

Revistas²

- *Afro-Ásia* (1965-1995)

- *Fatos e Fotos* (recorte)

África volta à Bahia. *Fatos e Fotos*. 20 jan. 1963. pp.3-4.

- *Visão* (recorte)

Vieram com muita fé: quinze bolsistas africanos estagiam na Bahia. *Visão* [S.l: s.n.], 12 jan. 1962.

2. Idem.

Quilombo, Comunidade, Grupo Étnico: usos e sentidos dos termos, hoje

Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros

Minha contribuição ao debate deste Encontro constitui uma pequena parte de minha pesquisa do Pós-doutorado sobre a Patrimonialização das Comunidades Quilombolas, exigência da Constituição Federal de 1988. Um projeto de execução deste Programa, cobrado pelo Ministério Público Federal, está sendo agora implantado, após um período de discussões internas nas Superintendências Regionais do IPHAN nacional, a partir de um Documento de Trabalho lançado em 2008 pelo Departamento do Patrimônio Material/DEPAM daquele órgão.

Minha intenção aqui é problematizar um pouco os conceitos de “comunidade” e de “grupo étnico”, entre outros, com respeito aos quais minhas pesquisas mostraram a relativização do seu uso entre lideranças e Diretorias de Associações Quilombolas, com as quais venho me envolvendo em interlocuções há já 13 anos.

Este texto começa com o fato do desenvolvimento da conceituação do que seja *quilombo* na contemporaneidade brasileira, através do sistema da autoatribuição étnica quilombola, desenvolvimento este tornado oficial pelo Decreto 4.887/2003 da Presidência da República como o referencial mais importante para a obtenção do documento de *certificação*, a ser fornecido pela Fundação Cultural Palmares às Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Colocando o problema

O Decreto 4887/2003 objetiva regulamentar “o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras

ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 das Disposições Constitucionais Transitórias”/ ADCT, da Constituição Federal de 1988. No art. 2º, este documento regulatório fornece uma definição de quilombo: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

A definição destaca diversos aspectos na conceituação de quilombo, todos importantes na confecção dos relatórios de reconhecimento para os processos de titulações. Além disso, reconhece o alargamento da categoria *quilombo* na sociedade brasileira, processo também denominado de “ressemantização” por antropólogos e historiadores contemporâneos. Importante salientar que o conceito acima referido não agrada a um segmento de antropólogos e militantes que lidam com as questões quilombolas. Preferem estes abordar o desenvolvimento, ou talvez a ampliação da noção de *quilombo* ao fenômeno próprio da dinâmica cultural, da evolução das percepções e dos achados nos estudos e nas pesquisas, quer históricas, quer socioantropológicas, através dos quais se têm constatado importantes diferenças no tocante às origens, à formação e às atuais configurações dessas comunidades.

No entanto, o Decreto 4887/2003 vem se tornando fonte de vários conflitos de interpretação no campo sociopolítico e partidário, estando em processo a tramitação de vários projetos legislativos que tentam substituí-lo por uma nova regulamentação mais restritiva do artigo 68 do ADCT da CF de 1988 – entre outros, o projeto de lei do deputado federal Valdir Collato, o qual restringe a demarcação territorial apenas às terras atualmente ocupadas pelos quilombolas, sem levar em conta a necessidade de terem uma extensão territorial suficiente para sua reprodução, não somente aqui e agora, mas levando em conta as gerações futuras.

Não vou entrar em pormenores sobre este fato político e outros que se seguiram, os quais põem em risco os direitos já conquistados pelo Movimento Quilombola nesses últimos anos, mas me proponho a refletir com respeito ao retorno da discussão sobre conceitos essenciais ao Movimento que, no calor da luta pela manutenção dos mesmos direitos, estão sendo recontextualizados e, por vezes, também questionados.

Afinando os tambores da discussão

Dentro deste quadro de luta, a antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer distingue o termo *quilombo* enquanto “signo de referência” e enquanto “categoria”: no primeiro caso, envolve a ideia de escravo fugido, de evento

histórico: sobre este conceito, acrescento, não há oposição entre os deputados da bancada ruralista, os democratas, os “psdebistas” etc.; no segundo – diz Cantarino – trata-se de um “objeto simbólico”, possuidor de variados aspectos e, por isso, “representa um interesse diferencial para diversos sujeitos históricos, de acordo com sua posição e esquemas de vida”. E continua:

Por isso, o uso da categoria quilombo, no contexto da afirmação dos direitos constitucionais de segmentos importantes e expressivos da sociedade brasileira, através do cumprimento do art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, tem sido objeto de mal-entendidos, devido à perspectiva do observador, ainda que, social e culturalmente, esse uso possa ser considerado “criativo” (O’Dwyer, 2002:195).

Acho difícil, na situação atual da discussão, tratar como atos criativos as pressões da bancada ruralista, dos partidos de oposição ao governo, sobretudo os de clara opção neoliberal, bem como as veiculadas por figuras do Poder Judiciário. Os jogos de interesses, de natureza muitas vezes fisiológica, presentes em outros domínios da vida pública nacional, estão igualmente ativos neste campo do reconhecimento dos direitos das minorias étnicas no país, sobretudo quando isto envolve direitos a terra e à autonomia socioeconômica e territorial. Os fatos comprovam no dia-a-dia essas pressões.

Eliane Cantarino explicitou o que anteriormente a Comissão Pró-Índio de São Paulo já havia escrito em relatório de maio de 1997. Neste se afirma: “As dificuldades do Estado [brasileiro] para aplicar o artigo 68 advêm do caráter deste material constitucional, que impõe ao Poder Público a concepção e a aplicação de novos caminhos” (*apud* Barros, 2007:4). Acrescentando mais outra citação, esta autora relata uma postura da antropóloga Claudia Fonseca, na qual, em um texto de 1999, intitulado *O Abandono da Razão: a descolonização dos discursos sobre a infância e a família*, ela fala sobre o sentido da necessidade de se descolonizarem os próprios conceitos e de recolocá-los em contexto atual; de superar a “arrogância totalitária (que desqualifica tudo o que é diferente)” e a “complacência paternalista (que aceita a diferença como parte de uma ordem natural) [...]” (*Ibidem*). A autora aplicava esta reflexão às situações de gênero e família, mas valem, igualmente, para a necessidade da “descolonização” dos referenciais teóricos aplicáveis ao estudo das situações recentemente criadas a partir da inclusão deste novo sujeito histórico – o quilombola – nas políticas públicas e na reflexão da academia e da jurisprudência do nosso país.

A própria noção de “comunidade”, utilizada largamente pelos quilombolas ao se referirem ao seu *habitat*, é fruto não de uma escolha ou de objeto de estudo por parte destes, mas se trata de um termo herdado e, em certo sentido,

imposto pelo texto constitucional, escolhido porque julgado apropriado pelos que discutiram e elaboraram os artigos da Carta de 1988. A antropóloga Ilka Boaventura Leite vai por este caminho, ao observar que no “texto constitucional é a comunidade o sujeito da oração, pois dela derivam os ‘remanescentes’, denominados posteriormente quilombolas”. E mais adiante, complementa:

Não é a terra, portanto, o elemento exclusivo que identificaria os sujeitos do direito, mas sim sua condição de membro do grupo. A terra, evidentemente, é crucial para a continuidade do grupo, do destino dado ao modo coletivo de vida dessas populações, mas não é o elemento que exclusivamente o define (Leite, 2000:344).

Concordo com esta avaliação da colega, pois tem sido comprovada por mim nos contatos com quilombolas.

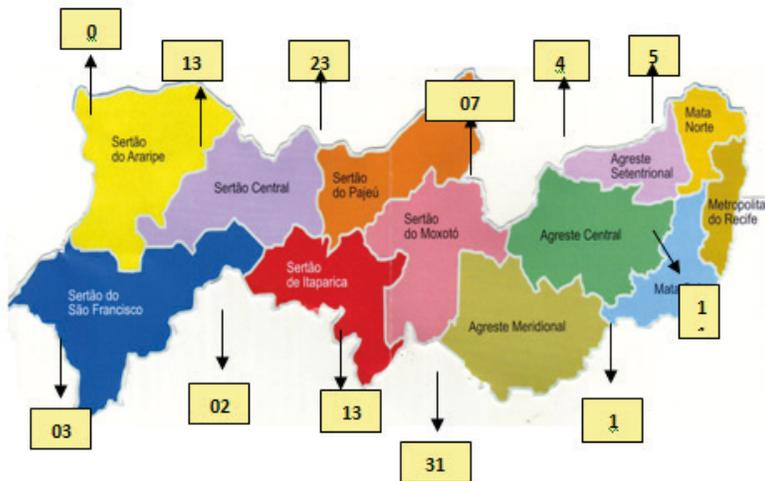
Historiando um pouco o uso deste termo – “comunidade” – ele foi apresentado aos pequenos agricultores familiares negros pelas Pastorais Rurais, ativas em diversas áreas do interior pernambucano e nordestino, em geral. Apoiadas financeiramente por ONGs estrangeiras, de orientação ecumênica ou exclusivamente católica, tais pastorais iniciaram os trabalhadores e os pequenos proprietários rurais no jargão e na prática de relações comunitárias, inspiradas na Bíblia e nos documentos específicos religiosos. Tenho para mim que os quilombolas o empregam como um conceito “imaginado”, tanto na acepção de traçar fronteiras entre a “nossa comunidade” e a sociedade externa a ela, como na experiência, não plenamente compreendida ou assimilada, mas coletivamente assumida, de uma “consciência de fronteiras na forma da produção da localidade”, como escreveu Appadurai (*apud* Anthony Cohen (2000[1994]:67): uma consciência operacionalizada no âmbito da extensão que abrange todos os quilombos na perspectiva nacional e mesmo internacional – “o que necessariamente não diminui o seu localismo”, remata Appadurai. Localismo este mais ou menos assimilado pela inserção dessas populações nas atividades pastorais da Igreja específicas para o meio rural.

Deste modo, o termo é empregado pela facção fiel ao grupo que está à frente de cada diretoria da Associação Quilombola, com poderes de representação e intermediação entre o “mundo externo” (governo, ONGs, academia etc.) e os habitantes dos quilombos.

Uma contagem da SEPPIR, em 2008, apontava mais de 2 mil comunidades quilombolas identificadas em todo o país; destas, o INCRA e a Comissão Estadual Quilombola assinalavam 103 em Pernambuco, espalhadas por 42 municípios. Encontram-se distribuídas, conforme a divisão feita pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, pelas microrregiões do estado, as quais

constituem 12 “Territórios Rurais de Identidade”. Apresento aqui o mapa desta divisão, com o número de quilombos em cada território:

Distribuição das comunidades quilombolas no mapa dos Territórios de Identidade no estado



Neste mapa destaca-se a quantidade de 31 comunidades no Agreste Meridional. Junto a este território, temos 13 quilombos reconhecidos no Sertão do Moxotó. Isto se deve, supostamente, à vizinhança do limite norte e noroeste da Sociedade Quilombola dos Palmares. Com as sucessivas guerras de destruição deste quilombo, ocorreram diversos movimentos de fuga para o norte, como também para o sul. O relativo grande número de quilombos nos Sertões do Pajeú e Central pode ser explicado como a continuação dessas marchas forçadas, com a probabilidade de terem sido desencadeadas seguindo os grandes rios do sertão pernambucano, que deságuam no São Francisco e são seus afluentes: o Moxotó, o Pajeú, e o Rio Brígida.

No sentido de aferir o nível de compreensão das noções de “grupo étnico”, “patrimônio cultural”, “tombamento” e outras recorrentes, entrevistei oito lideranças quilombolas individualmente – três destas integrantes da Associação Estadual e duas lideranças participantes da Associação Nacional, a CONAQ – e dois grupos pertencentes a diretorias de Associações locais, em Pernambuco. Além disso, entrevistei uma ex-liderança quilombola local que hoje ocupa cargo importante no cenário federal.

A série de perguntas confeccionadas para as entrevistas semiestruturadas junto a essas lideranças versavam sobre vários itens: a compreensão do que seja

“grupo étnico” e “identidade étnica”; o entendimento do que seja “processo de patrimonialização” e, especificamente, de “tombamento” – a diferença entre “tombamento” e “registro” – e se têm consciência da atribuição de patrimônio cultural do Brasil conferida às comunidades remanescentes de quilombos pela Constituição de 1988; por fim, o pedido para que se pronunciassem sobre as políticas governamentais para os quilombolas, nos três níveis – federal, estadual, municipal – e que dessem nota de 0 a 10 para essas políticas.

Sobre a compreensão de “grupo étnico” e “identidade étnica”, apresento falas de várias lideranças:

Identidade étnica é devido ao comportamento, à nossa fala à nossa vida, aos nossos costumes. Esses três argumentos se formam de um modo que só nossa etnia tem [...] São grupos de pessoas que só se casam com parentes, só confiam na família, nos primos, nas primas [...] [referência à predominância do sistema endogâmico de casamentos, muito comum nas comunidades quilombolas em Pernambuco, e em outros lugares]. Etnia é isso: é como se fosse irmão: mata, assa, mas não come. Há dois intrigados na comunidade; mas se chegar alguém de fora e atacar um dos intrigados, o outro reage à agressão a favor daquele de quem está intrigado [...]

Vejo aqui um tipo interessante dentre os comportamentos detectados e descritos por Evans-Pritchard, por exemplo, no seu estudo sobre os “Nuer”: famílias ou clãs de uma mesma tribo brigavam ou tinham demandas entre si, mas quando alguém ou um grupo de outra tribo ofendia indivíduos ou grupos da primeira, todos os clãs ou famílias, que mantinham disputas entre si, se uniam para revidar a ofensa. Evans-Pritchard, acompanhando outros pesquisadores da Escola Britânica de Sociologia e Antropologia, denominou tais comportamentos de *segmentação* e a organização que os regia de *organização segmentar*, um conceito que se tornou clássico na antropologia. Aplicado aqui, não temos a organização, mas sim *atitudes baseadas na segmentação*, muitas vezes recorrentes nessas comunidades. Podemos visualizar também, neste conjunto de respostas, diversos aspectos psicossociais invocados pelos interlocutores para justificar o conceito de “grupo étnico”.

Uma liderança quilombola importante no estado e em nível nacional surpreendeu-me, afirmando o seguinte:

Quilombo é o espaço do território que a gente ocupa [...]. Mas “grupo étnico” é uma expressão técnica para o governo distorcer as reivindicações. É mais um nome para nos atrapalhar, [...] é para a gente se perder na caminhada. Às vezes

pode ser bom, às vezes pode ser ruim [...]. Na comunidade, quando se fala: “você é um grupo étnico”, o pessoal diz: “que danado é isso”? Falta uma tradução dessa linguagem técnica para a linguagem tradicional das comunidades, entre elas, as quilombolas.

Nestes exemplos já dá para ver que existe muito menos estranheza em relação à expressão “comunidade”, também à expressão “quilombo” do que aos termos “grupo étnico” e “identidade étnica”!

Apesar desses estranhamentos e rejeições para com uma espécie de “cartilha” a ser dada pelo governo e/ou por militâncias políticas várias para os habitantes dos quilombos, é impressionante o fato de em todo o território brasileiro, com seus 8 milhões de quilômetros quadrados de extensão e suas mais de 2.000 comunidades quilombolas assumidas enquanto tal, haver uma unanimidade – em termos genéricos, claro, mas uma unanimidade – com respeito ao autorreconhecimento de uma *identidade quilombola*, embora esta autoconsciência seja desigualmente assumida e compreendida em seus direitos e compromissos com o presente e o futuro.

Edwin Reesink enumera, num trabalho publicado no nº 05 da *Vibrant* (2007), uma série de autores em busca de traços ou expressões culturais identificadores, diferentes em relação aos traços das comunidades rurais circundantes, que estariam presentes nos quilombos. Para eles, isto seria um elemento significativo no reconhecimento e na “nominação” das comunidades quilombolas, diferenciando-as das outras comunidades rurais. Porém, hoje, o problema da identificação no Brasil, bem como na antropologia contemporânea em geral, não se situa mais na esfera culturalista, mas sim – no caso do Brasil, entre outros países – na esfera das lutas políticas por reconhecimento e consecução dos pretendidos direitos, baseados na percepção da “dívida social” do país para com o povo negro, escravizado.

Mas o que fundamenta os processos de classificações e de relações entre os grupos? Em que bases repousa a autopercepção de se ser um “grupo étnico”? Sobre isto divergem os teóricos e os próprios quilombolas, como já vimos acima. Estes chegam até a relativizar o próprio conceito de “autoatribuição”, ao pressuporem que o termo “grupo étnico” ou “identidade étnica” foi antes uma expressão vinda de fora para dentro, pelo governo, e antes, talvez, pelo Movimento Negro. Os próprios conceitos de “comunidade” e de “quilombo”, como vimos, não nascem no seio dos agrupamentos de agricultores negros, mas sim como expressões trabalhadas por movimentos pastorais e sociais, enquanto o termo “remanescentes de quilombo” foi oficializado pela Constituição Federal. É claro, no entanto, que muito pouca coisa nasce por “geração espontânea” na vida dos grupos. Se existem fronteiras, é porque a possibilidade de existência destas

foi percebida, da mesma forma que a oportunidade de sua instrumentalização para se obterem benefícios ou se lutar por direitos, reais ou supostos.

Para Barth – num texto em que ele próprio revisita o seu célebre *Ethnic Groups and Boundaries*, num seminário em 1994, comemorativo dos 25 anos desta publicação, após ressaltar que sua abordagem específica do problema tinha sido construída a partir das teorias veiculadas pela antropologia britânica e pela obra de Goffman, “de sua definição da situação em interação” (2000: 11) – o tempo decorrido desde então ampliou suas caracterizações do conceito de identidade étnica em cinco colocações sintéticas: 1. olhar a identidade étnica como uma constituição da organização social e não como uma nebulosa expressão cultural; 2. ajustar o foco na fronteira e nos processos de inclusão/exclusão; 3. para marcar sua identidade, os membros do grupo étnico devem depender da atribuição e da autoatribuição; 4. as diferenças culturais mais significativas para corroborar a identidade étnica seriam aquelas que o povo em geral utiliza para marcar as distinções, as fronteiras; 5. por fim, com respeito às políticas da etnicidade, ele privilegia o estudo de como os grupos étnicos, na ação coletiva, seguem os objetivos e as estratégias encaminhadas por suas lideranças para a obtenção dos ganhos políticos (Barth, 2000[1994]:12). Portanto, o autor manteve-se fiel aos seus enfoques interacionistas e situacionais, ampliando-os, inclusive, a partir das abordagens mais dinâmicas e fluidas da noção de cultura, contemporâneas ao seu texto citado.

Complemento estes comentários com as conceituações de Thomas Eriksen, no primeiro capítulo do seu *Ethnicity and Nationalism*: “Todas as abordagens da antropologia sobre etnicidade concordam em que esta tem algo a ver com a classificação das pessoas e das relações de grupo” (Eriksen, 2002:04). Mais adiante, ele escreve: “O termo etnicidade refere-se ao conjunto de relações entre grupos, cujos membros as consideram distintivas entre eles” (2002:07). E continua: “Quando falamos em etnicidade, indicamos que grupos e identidades têm se desenvolvido em contato mútuo, e não em isolamento recíproco” (*Ibidem*:11). Comentando uma análise de Moerman sobre o povo “Lue”, Eriksen diz que “Moerman foi forçado a concluir que ‘alguém é Lue em virtude de acreditar e chamar-se a si próprio Lue, e agir de modo tal que seja validada sua Lueness [suas características identitárias Lue] [...] Moerman define isto como uma *categoria étnica de atribuição*” (destaque do autor) (*Ibidem*:11).

Concluindo

Quando, pois, lideranças quilombolas fingem desconhecer ou fazem pouco caso das atribuições governamentais, elaboradas inicialmente a partir do Movimento Negro, com assessorias de colegas da nossa disciplina, não estão

recusando as políticas, necessariamente. Estão, sim, invocando o direito de se autodefinirem segundo os modelos que já assimilaram há muito mais tempo (o de “comunidade”, o de “quilombola”), e de marcarem diferenças entre o Movimento Quilombola – hoje com autonomia política e social própria, pode se dizer – e o próprio Movimento Negro, este mais urbano e mais partidário.

Referências bibliográficas

- BARROS, Edir Pina de. 2007. *Quilombos e quilombolas: a contribuição da Associação Brasileira de Antropologia*. Brasília, ABA. (Mímeo)
- BARTH, Friedrik. 2000 [1994]. “Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity”. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (orgs.). *The Anthropology of ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- COHEN, Anthony. 2000 [1994]. “Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries”. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (orgs.). *The Anthropology of ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- ERIKSEN, Thomas H. 2002 [1993]. *Ethnicity and nationalism*. London/Ann Arbor: Pluto Press.
- LEITE, Ilka Boaventura. 2000. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Vol. IV (2). Florianópolis: UFSC, Etnográfica.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002. “Os quilombos do Trombetas e do Erepecurucuminá”. In: _____ (org.). *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA.
- REESINK, Edwin. 2007. “Substantial identities in “rural black communities” in Brazil: a short appraisal of some community studies”. *Vibrant/* Ed. ABA, vol.5, n.1:111-140.

IV

DINÂMICAS DO PERTENCIMENTO



Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'kuana

Karenina Vieira Andrade

Em dezembro de 2005, acompanhei uma expedição ye'kuana,¹ composta por cerca de 60 pessoas de duas famílias extensas, que desceu o rio Auaris para escolher o lugar onde seria fundada uma nova aldeia. Durante os preparativos para a viagem, uma grande excitação tomou conta de todos os que dela faziam parte, e conversávamos por horas sobre os lugares pelos quais passaríamos e como seria a nova aventura. Eu não era a única do grupo que desconhecia o caminho a ser vencido; alguns dos membros mais jovens de nossa expedição, além das crianças, jamais haviam descido o rio para além do Kalise, uma das aldeias sanumá³ da região cuja distância de Fuduwaaduinha – a aldeia ye'kuana de onde nossa expedição partiria – é facilmente vencida em poucas horas navegando o Auaris. No entanto, apesar da proximidade, para chegar ao Kalise é preciso vencer uma das muitas quedas d'água que tornam o rio Auaris de difícil navegação. É preciso atracar, contornar a queda d'água por uma trilha na mata e embarcar em outra canoa na praia que se forma logo abaixo da corredeira.

Nossa viagem, no entanto, seria marcada por um quê a mais de adrenalina: não podíamos contar com canoas extras a cada corredeira para transportar tal número de pessoas, e os homens teriam que arrastar as embarcações ao longo da trilha até a praia, ou arriscar-se a descer a queda d'água sem carga nem passageiros, aventurando-se ao longo do rio nas enormes pedras que podem provocar acidentes fatais. Não tínhamos apenas a cachoeira do Kalise no nosso caminho; os Ye'kuana mais velhos, que conheciam bem aquela região, habituados a viajar até a cidade de Boa Vista num passado não muito distante, numa jornada que levava em média um mês, já haviam me informado que as corredeiras e

as quedas d'água eram inúmeras ao longo de todo o curso do alto Auaris. Isto era motivo de preocupação, inclusive para aqueles que não viajavam conosco, e sempre me alertavam dos perigos que marcam uma travessia como esta.

Partimos em uma manhã cinzenta com a expectativa de chegar ao nosso destino final, a cachoeira do Tucuxim, em cerca de oito dias. A provável localização da nova aldeia seria em algum sítio logo abaixo da cachoeira, onde havia abundância de peixe e caça (cada vez mais escassos em Auaris), segundo me diziam os Ye'kuana. Apesar do fascínio que uma empreitada desta natureza pode causar nos espíritos mais aventureiros, há muito pouco glamour nela. Viajávamos ao longo de todo o dia dentro da água, procurando uma posição menos desconfortável nos assentos de madeira das canoas. Chovia quase todo o tempo, e tentávamos nos manter minimamente secos enquanto protegíamos nossos pertences da água. A cada corredeira (e enfrentamos cerca de duas delas por dia, ao longo dos 13 dias de percurso), as mulheres e as crianças desembarcavam das canoas e carregavam toda a bagagem ao longo de trilhas escorregadias, enquanto os homens cuidavam da travessia das canoas. Uma vez vencida a corredeira, era preciso reembarcar e retomar a jornada.

Ao final do dia, parávamos no local escolhido para o pernoite, onde os Ye'kuana erguiam, com precisão e rapidez impressionantes, uma estrutura com madeira recolhida nos arredores para que armássemos nossas redes. Apesar da exaustão, após o jantar, deitados em nossas redes ao redor do fogo, a noite trazia momentos raros (especialmente para a antropóloga ávida por seus preciosos dados) em que os mais velhos contavam histórias sobre os lugares pelos quais havíamos passado. Eis que, ao longo da viagem, comecei a me dar conta da relação entre a história oral ye'kuana e os lugares específicos no território tradicional que serviram de palco para o desenrolar de seus eventos.

À medida que avançávamos em nossa viagem, as histórias emergiam, para deleite dos ouvintes, a partir da visão de cachoeiras, pedras, igarapés. O presente texto é uma tentativa de trazer à luz uma reflexão sobre como se constrói a relação entre lugares, histórias e pessoas no contexto ye'kuana. Este tema, que não é novo no cenário da etnologia amazônica, tem sido abordado mais recentemente a partir de novas perspectivas, e acredito que a versão ye'kuana traga contribuições significativas para o debate.

Wätunnä

Os Ye'kuana possuem um conjunto de narrativas, as *wätunnä*, que compõe um corpo de conhecimento singular. Embora o termo *wättunä* seja traduzido pelos próprios Ye'kuana como “história”, há algumas diferenças marcantes entre a noção ye'kuana de história e a noção ocidental

do mesmo termo. As *wätunnä* reúnem todo o conhecimento que se pode aprender ou atingir, constituindo-se em fonte única da verdadeira sabedoria. Ao tempo em que narram eventos do passado remoto, quando homens e animais foram criados para povoar a Terra, também esmiúçam o recente encontro dos Ye'kuana com outros povos, a exemplo dos vizinhos Sanumá, e as guerras com os colonizadores europeus (portugueses, espanhóis e holandeses), tornando explícito o caráter dinâmico de sua tradição oral, semelhante às narrativas wakuénai, denominadas por Hill (1989) “environmental history” ou, no caso dos Yanasha do Peru, uma produção contínua de uma “protoescrita”, de acordo com a interpretação de Santos-Granero (1998).

Para além de uma análise do passado, as *wätunnä* contêm as regras morais mais caras à sociedade ye'kuana, e o conteúdo das histórias se presta para explicar a razão de ser e agir dos seres que habitam este mundo. Em *wätunnä* está revelado ainda o destino inexorável dos Ye'kuana e dos demais povos, o que venho chamando de “profecia”, que decreta o fim deste ciclo de vida na Terra, ao qual se seguirá um novo ciclo, em que os Ye'kuana terão um papel de destaque, semelhante ao lugar que os brancos hoje ocupam (Andrade, 2009a).

Para se ter uma dimensão da grandiosidade do conjunto das narrativas, os Ye'kuana afirmam que se alguém escutasse *wätunnä* durante dez anos conheceria uma nova história a cada dia. Há, portanto, diferentes níveis de conhecimento das histórias que se podem atingir.⁴ Embora todos os ye'kuana tenham algum conhecimento de *wätunnä*, o historiador ye'kuana (*wättunä edajö*, “dono da *wätunnä*”) é o especialista que dedica sua vida ao estudo e à aprendizagem de *wätunnä*. Este especialista é convocado a partilhar seu conhecimento em ocasiões especiais (festivais, rituais, celebrações), durante as quais determinadas histórias são narradas. Nessas ocasiões, o especialista contará a versão de *wätunnä* para aquele mesmo evento que está se repetindo.

Durante um dos primeiros festivais que tive a oportunidade de acompanhar em Auaris, o *ädwaajä edemijödö*, que celebra a abertura e o plantio de novas roças, as narrativas nos diziam sobre como os Ye'kuana tiveram acesso aos cultivos que hoje compõem a sua dieta,⁵ onde e como foi plantada a primeira roça e a festa que o herói Wanatto realizou após o término do plantio. Por isso, me diziam, hoje fazemos as roças da mesma maneira. Os acontecimentos que precederam o festival seguiram à risca os ensinamentos de *wätunnä*. À medida que as atividades eram executadas (derrubada da mata para abertura de novas roças, queimada etc.), as histórias iam sendo narradas, relembrando e revivendo a tradição que os Ye'kuana tanto se orgulham em manter.

A preparação para o *ädwäjä edemijödö* começou com uma reunião do conselho dos homens da aldeia, que escolheram os locais onde seriam abertas as novas

roças de cada família; em seguida, os homens iniciaram o trabalho de derrubada da mata em esquema de mutirão, enquanto as mulheres, pintadas e ornadas de miçanga, serviam o *iadaaki*. Depois da derrubada, a mata foi queimada e, por fim, homens e mulheres semearam as novas roças. Só então chegou o momento da celebração do festival da roça nova, com duração de três dias. Grandes quantidades de *iadaaki* foram preparadas pelas mulheres, e uma caçada coletiva foi realizada na véspera.

Alguns convidados de aldeias ye'kuana próximas, situadas em território venezuelano, chegaram para participar da festa. Um dos convidados mais esperados, no entanto, veio do Waikás, a aldeia ye'kuana brasileira localizada no rio Uraricoera. Este homem, Vicente Castro, que goza de grande *status* por ser considerado um sábio, último guardião das tradições, atuaria como o cantor principal da festa. Desde os preparativos, havia uma grande tensão a respeito de sua vinda. Por ser um homem de idade avançada, a viagem subindo o rio estava descartada, e foi preciso negociar uma carona em um dos voos da Funai vindo de Boa Vista com destino a Auaris. O voo faria uma escala em Waikás, situada a meio caminho da rota, e traria o cantor.

Com a chegada de Vicente a Auaris, iniciou-se um período de grande efervescência. Estavam planejados outros dois rituais nos quais ele teria o papel principal. No entanto, a grande expectativa era o *adwäjä edemijödö*, o festival da roça nova, que não era celebrado em Fuduwaaduinha há dez anos.⁶ Os homens não se cansavam de dizer que Vicente era o último ye'kuana que conhecia toda a tradição das histórias e das canções e que, depois de sua morte, esse conhecimento estaria perdido,⁷ sendo esta a grande motivação para realizar o *adwääjä edemijödö*. “Muitos jovens nunca viram esse festival, e depois que Vicente morrer, como é que fica? Ninguém sabe mais nada, aí é que não vai ter mais mesmo. Eles [os jovens] não sabem das histórias, não sabem mais das coisas dos Ye'kuana, da nossa tradição”.

No dia que se seguiu à chegada de Vicente, começaram as atividades que compõem o ciclo do festival. Antes mesmo de raiar o sol, os homens seguiram para a floresta, no local onde haviam sido abertas as novas roças. Lá, um pequeno pedaço de mata havia sido deixado intocado, para a derrubada ritual. Ainda envoltos na bruma da manhã, os homens iniciaram o trabalho ao som do canto de Vicente, com auxílio do irmão que vive em Fuduwaaduinha. Ao final, o trabalho foi encerrado com uma refeição comunal.

Dias depois, mais uma atividade seria realizada. As mulheres da aldeia seguiram para a roça de uma delas, de onde seria retirada mandioca pela primeira vez (a roça havia sido derrubada no ano anterior). Sendo a primeira colheita daquela roça, todas as mulheres da aldeia que haviam participado do mutirão do plantio tinham direito ao seu quinhão, celebrando a mesma dádiva relatada por *wätunnä* quando

da ocasião da derrubada da árvore primordial da mandioca, no Monte Roraima.⁸ Das raízes coletadas, as mulheres prepararam *kushi*, uma bebida fermentada, assim como o *iadaaki*, porém mais doce e com menor teor alcoólico. Logo que a bebida ficou pronta, os homens se reuniram na casa comunal e passaram a noite contando histórias, entremeadas com as canções entoadas por Vicente e seus assistentes. As primeiras luzes do dia que adentraram pelas janelas da casa trouxeram com elas as mulheres e suas panelas de *kushi*, que foi servido aos homens.

Três dias depois, os gritos e os assobios ao longe anunciavam a volta dos jovens que haviam partido para a caçada comunal, antes mesmo que se pudesse avistá-los. As moças correram para o centro da aldeia, aguardando ansiosamente a sua chegada, prevendo os pequenos embrulhos de carne que trariam consigo, e que deveriam ser conquistados por elas à força, em um momento de total inversão ritual de papéis. À noite houve uma grande reunião na casa comunal, com a presença de homens, mulheres e crianças, quando foi narrada a *wätunnä* da festa de inauguração da primeira roça, celebrada pelo herói Wannato. No dia seguinte, foram acertados os detalhes da festa, com a recomendação de que todos deveriam observar a abstinência sexual durante os dias de celebração, resguardando assim a voz dos cantores. Já na noite da véspera, os rapazes iniciaram as comemorações, tocando *wanna* e *samjuda* (as flautas e os tambores *ye'kuana*) com entusiasmo.

Assim que amanheceu, os homens partiram para a mata, e lá retiraram a entrecasca da árvore *momi*, com a qual confeccionaram as cornetas *momijije*. As mulheres aguardavam seu retorno no porto de acesso à aldeia, onde foram servidos com as primeiras cuias de *iadaaki*. Após a ingestão da bebida, Vicente compartilhou seu tabaco com cada um deles, enquanto as mulheres seguiram para o interior da casa comunal. Lá, posicionaram-se no centro da casa, ao redor de cestas repletas de cabaças, mandioca, abacaxi e todo tipo de variedade de cultivares oriundos das roças. Uma das mulheres mais velhas, vinda de uma das aldeias venezuelanas para participar da festa, conduzia o canto. Eis que ao longe se avistou, pelas janelas, a chegada dos homens, bailando e tocando as cornetas *momijije*. Os dançarinos adentraram a casa formando círculos concêntricos ao redor as mulheres e Vicente assumiu seu posto e começou sua cantoria, que duraria três dias.

Ao longo da festa, as narrativas *wätunnä* deram lugar à música. As *ädemi* – canções entoadas nos festivais e nas celebrações – narram, assim como as *wätunnä*, os acontecimentos do passado que são revividos no presente. Vicente cantou toda a história da demarcação do território tradicional *ye'kuana* por Kuyujani, que também mandaria para a Terra a árvore primordial da mandioca. As canções se seguiam narrando o primeiro plantio, a primeira colheita e a

primeira festa de celebração das novas roças, realizada por Wannato e reencenada em Auaris durante o festival.

No entanto, não é apenas nos momentos rituais e festivos que as histórias *wätunnä* emergem. Lauer, antropólogo que realizou pesquisa em duas comunidades ye'kuana na Venezuela, afirmou que, como para muitos povos ameríndios, para os Ye'kuana o passado mítico serve como bagagem moral, ética e espiritual que é constantemente comparada e cotejada com a experiência cotidiana (Lauer, 2005). Não há dúvidas de que *wätunnä* se constitui em pano de fundo ético-moral-valorativo dos Ye'kuana e que está presente em suas vidas diárias. É em *wätunnä* que está a fonte, para cada ye'kuana e para seus etnógrafos, da ideologia e dos comportamentos morais socialmente sancionados. *Wätunnä* é o código doutrinário, o códex moral ye'kuana.

Os acontecimentos da vida cotidiana fazem com que os Ye'kuana se refiram às narrativas constantemente. Tais referências são “âncoras” (Basso, 1988), ou pílulas de significado, que evocam imagens e remetem os iniciados a um mundo de significados, de lições morais e códigos de conduta. De maneira quase anedótica, um indivíduo lança uma “pílula” aos seus ouvintes, de modo a remetê-los imediatamente ao mundo de *wätunnä* e dos seus significados. Tais pílulas podem ser tanto uma referência ao local no território onde se desenrolou a história, como a um de seus personagens. Para além das anedotas e dos chistes, o historiador ye'kuana pode ser convidado a narrar uma das *wätunnä* a partir de um acontecimento inesperado, como um acidente ofídico envolvendo um dos membros da aldeia.

De fato, a primeira vez que ouvi uma *wätunnä* se deu exatamente quando uma mulher foi picada por uma cobra. Imediatamente toda a comunidade entrou em reclusão, sendo proibido afastar-se da aldeia por três dias. A vítima, isolada em um abrigo construído próximo ao local onde foi picada, permaneceria sob cuidados específicos, observando restrições alimentares e fazendo uso de plantas curativas, além de ter recebido soro antiofídico da equipe de saúde local da Funasa. Enquanto durou a reclusão da comunidade, todos foram convidados a reunir-se na casa comunal, e lá o historiador narrou a *wätunnä* que conta onde e como o primeiro ye'kuana foi mordido por uma cobra.

A conexão entre os acontecimentos no presente e as narrativas *wätunnä* torna-se facilmente perceptível, pois são tais acontecimentos, sejam eventos rituais ou inesperados da vida cotidiana, que desencadeiam o ato de narrar as histórias, trazendo à tona seu mundo de significados. Narrador e ouvintes não apenas revivem o passado ao compartilhar as histórias, mas juntos constroem o presente, criando laços e conexões a partir do solo comum que une os *so'to*,⁹ únicos conhecedores da sabedoria que lhes permite partilhar uma identidade

que se apoia em valores e regras morais que os tornam pessoas de verdade. Conhecer as histórias é parte importante do processo de socialização ye'kuana.

Construindo o espaço

Nas narrativas *wätunnä* a ordem cronológica dos acontecimentos é irrelevante, ao contrário da concepção ocidental da história. Em *wätunnä* destacam-se os personagens, os eventos e os locais em que estes se desenrolaram. É a partir de tais eventos que o território vai sendo construído, pontilhado por inscrições na paisagem, algo semelhante ao que Santos-Granero chamou de “escrita topográfica” entre os Yanasha (1998). Na concepção ye'kuana é possível imaginar uma história atemporal, mas não é possível imaginar uma história dissociada de um ponto específico no território, nem tampouco imaginar um ponto do território que não seja marcado por uma história. Através da análise de *wätunnä*, acessamos a concepção ye'kuana de território, natureza, e como os seres que vivem neste território ao mesmo tempo o modificam, tornando-o um “lugar”, mas sendo também por ele modificados, tornando-se “pessoas”.

Na viagem à cachoeira do Tucuxim, mencionada no início do capítulo, afirmei que a visão de cachoeiras, pedras e determinados sítios fazia emergir as narrativas *wätunnä*, assim como fazem os acontecimentos da vida cotidiana. No quinto dia de nosso percurso pelas águas do rio Auaris, quando adentramos em região desconhecida da maior parte daqueles que estavam embarcados nas canoas, eis que ao sinal de um dos homens todas as embarcações aportaram em uma das margens do rio. Este homem desceu de sua canoa, colheu a planta *wänännha* (que não pude identificar) e pingou seu sumo, ardente como pimenta, nos olhos de cada um dos membros da expedição. Apenas aqueles que já haviam transitado por aquele local (a minoria) escaparam do ordálio, mas não os demais, nem sequer as crianças pequenas e a antropóloga de plantão.

À noite tive a chance de conversar com ele sobre a *wänännha* e suas propriedades. O viajante que adentra pela primeira vez em determinada região precisa “abrir os olhos para ver o caminho” e, para isso, deve utilizar a planta. Enquanto percorre o caminho, o neófito deve adotar uma postura compenetrada, respeitosa. Não pode participar dos chistes e das pilhérias que fazem os demais, não pode brincar, deve evitar qualquer tipo de conversa. O território está repleto de lugares de poder, segundo a concepção dual ye'kuana em que forças invisíveis correspondem ao mundo sensível. As histórias *wätunnä* nos dão a conhecer a natureza desse poder: o poder de transformação.

A natureza dual da concepção ye'kuana do cosmos já foi apontada por dois de seus etnógrafos (Guss, 1989; Arvelo-Jiménez, 1974). De acordo com esta concepção, todos os seres e objetos têm um correspondente invisível, cujas forças podem se voltar contra determinados indivíduos, causando-lhes danos e até mesmo morte. É preciso aprender a manipular tais forças invisíveis, seja através do canto, do uso de plantas mágicas, da pintura corporal ou pela simples observância de algumas regras de etiqueta que marcam a realização de atividades da vida cotidiana. Essa natureza dual se reproduz em diversos aspectos da cultura ye'kuana, constituindo-se em uma marca de sua própria epistemologia.

O demiurgo Wanaadi, principal herói das histórias wätunnä, construiu na Terra uma réplica do mundo celeste, cujo epítome é a casa tradicional ye'kuana, a *ättä*, que reproduz a estrutura cosmológica do mundo invisível. A *ättä*, construção circular cujo teto cônico reproduz os oito planos celestes, é formada por círculos concêntricos e cortada em seu centro por uma grade viga, réplica do eixo central da Terra. No centro da *ättä* está a *annaka*, onde são realizadas as refeições comunitárias e os rituais, e ao seu redor estão diversos compartimentos onde vivem as famílias.⁹ A *annaka* é uma analogia à dama, ao mar, que se situa no centro da Terra. Wannato, cunhado de Wanaadi, foi o primeiro ye'kuana a construir uma casa redonda em anachänha, no coração do território tradicional ye'kuana, na Venezuela, onde hoje há uma grande formação rochosa. “Aquela pedra grande, redonda, que está lá em anachänha, é a primeira *ättä* que Wannato construiu, e nós aprendemos a fazer nossas casas da mesma maneira”, dizem os Ye'kuana.

Os animais também são marcados por uma natureza dual. A exemplo de grande parte dos povos indígenas amazônicos, os Ye'kuana relatam que no passado remoto os animais viviam como vivem os humanos, organizados em sociedade, em suas aldeias, celebrando seus rituais. As histórias orais desses povos amazônicos relatam, assim como *wätunnä*, a saga de humanos e animais em um tempo em que se celebravam casamentos entre as espécies. Os conflitos entre humanos e animais aparecem sob várias facetas nos relatos *wätunnä*. A hostilidade entre as espécies é explicada pelos Ye'kuana como fruto da disputa pelo domínio da Terra. Os animais tinham o firme propósito de eliminar os humanos que, além de disputarem com eles o domínio deste mundo, viam-nos como fonte de alimento. Nessa disputa, os animais foram perdendo não apenas suas vidas, mas sua condição humana. A perda da condição humana se deu sobretudo pela conquista, por parte dos humanos, dos aparatos culturais que eram a marca daquela condição. Tendo perdido a batalha, os animais continuam hostis aos humanos, ressentidos com a sua condição de perdedores, o que explica a ferocidade de muitas espécies.

Os humanos, portanto, não eram os detentores originários da condição humana, mas precisaram conquistá-la, usurpá-la dos animais, trocando de identidade com eles. A simbologia animal é fonte, desta forma, da reflexão sobre o comportamento verdadeiramente humano, em narrativas que marcam a diferenciação desse comportamento humano vis-à-vis ao não-humano. No tempo passado, a contiguidade com a natureza era a marca dos humanos: não dominavam o fogo nem as plantas cultivadas, não conheciam rituais nem adornos corporais. À medida que passam a ter tais coisas humanizam-se e diferenciam-se dos animais (Isbell, 1985).

Os animais que hoje habitam a Terra são meras réplicas corporais dos seus ancestrais, assim como o mundo em que vivemos é uma mera réplica do cosmos invisível. Os animais também têm seu próprio mundo invisível, onde estão seus antepassados que um dia tiveram a capacidade de assumir forma humana. Foram eles que partiram deste mundo e deixaram aqui suas formas corporais. Lá vivem os “chefes” (*adhajö*) de cada espécie de animal, mantendo ainda relações com suas formas corporais terrestres. Por causa disso, o caçador deve observar alguns cuidados ao matar um animal, ou poderá sofrer as consequências da fúria do chefe daquela espécie. Cada animal que é morto desequilibra a harmonia do universo e é preciso compensar esse desequilíbrio com rituais. O caçador costuma deixar na mata uma parte do corpo do animal abatido (uma orelha, pata, penas...) para aplacar a fúria do seu *adhajö*, que poderá criar um novo animal a partir da oferenda do caçador, restabelecendo o equilíbrio. O mesmo se dá em relação às plantas, sejam espécies silvestres ou cultivadas. Há sempre uma etiqueta a ser seguida – as plantas também têm donos, que precisam ser recompensados quando parte da espécie é apropriada pelos humanos.

Cada espécie animal está associada a algum ponto específico do território, seu lugar de origem. Suas moradas, dizem os Ye’kuana, são as serras, no caso de animais terrestres, e as cachoeiras, no caso dos animais aquáticos. A cachoeira do Tucuxim, destino final da nossa expedição, é um desses locais pelos quais os Ye’kuana guardam profundo respeito. “Lá é a morada dos peixes. Por isso, aqui em Auaris, só tem peixe pequeno, porque estamos acima da cachoeira do Tucuxim. Não pode trazer peixes de lá, um pescador não pode trazer peixes de lá aqui para cima. Quem comesse esse peixe ficaria doente”. O equilíbrio entre o mundo visível e seu duplo invisível, que mantém a harmonia do cosmos, é um dos princípios mais caros à epistemologia ye’kuana revelada em *wätunnä*. Assim como os animais, aos seres humanos também foi legado um território para viver.¹⁰ Coube a Kuyujani, herói primordial enviado a Terra por Wanaadi,¹¹ a tarefa de demarcar o território ye’kuana. Kuyujani partiu de *Kamasonha*, local onde construiria a primeira *ättä* ao fim de seu percurso. Em *Kamasonha* está localizada a serra Ye’kuanajödö, lugar de onde surgiram os primeiros ye’kuana.

Kuyujani

Kuyujani saiu de Ye'kuanajödö e seguiu pelo rio Metacuni para demarcar o território ye'kuana. Ele atravessou o Monte Wa'shadi [*wa'shadi* – anta; *wa'shadijödö* é a serra onde vive o *ädhajö* destes animais], nas cabeceiras do rio Ventuari, e percorreu um longo caminho até voltar a Ye'kuanajödö [monte Ye'kuana, local de origem dos Ye'kuana].

Kuyujani morava em Kamasonha, e lá havia inimigos Maiyetödö, então, ele resolveu partir. No rio Metacuni, em Metakuninha, Kuyujani trocou de nome, e passou a se chamar Takuiyena. Lá estavam os Maku, então, Kuyujani seguiu para Kiyakuniinhanö, e passou a se chamar Wakaiyiadi. Lá também havia inimigos, Tawenkadimä, então, Kuyujani partiu para o rio Merewari. Lá, passou a se chamar Kuduminaadi. Ele continuou a viagem e chegou a um lugar chamado Aködöjadanhä. Lá, o inimigo era Föwöna waiche. Ele partiu mais uma vez, para Fadawa nonodö iye'kai, e passou a se chamar Chuwaduni. Quando chegou a Kudutunha, os inimigos eram os Waiwai e os Wapishana. Ele foi embora para um lugar perto da fronteira com o Brasil, chamado Mikiadiinha, e passou a se chamar Mikidua. Lá, o inimigo era Kaiawade. Ele se mudou para Dedewata nonodö iye'kai e passou a se chamar Kukudawana. Lá os inimigos eram os Wadowado, então, ele foi para Entawade nonodö iye'kai, e passou a se chamar Adawachawana. Lá estavam os Iuana, então, ele se mudou para Shiwomonhna. Lá, o inimigo era Kodowadima. Lá está a serra do caatitu, Fakiyajödö. Ele seguiu para Kiawajö Kanköi, na boca do rio. Passou a se chamar Kudakudawana. Lá estava Cajushäwä.¹² Havia um lago, kuadekukejiu. Os inimigos lá eram Shajaatuni e Wadajichu. Ele partiu para Medadänha, onde hoje está a cidade La Esmeralda [Venezuela], e trocou o nome dele para Edawakuni, no campo Kadanawadö. Lá, os inimigos eram Maiyewakuni e Kudiyemä. Também estavam lá Maokajano, o chefe dos Sanumá, e Wadiwasaani. Havia tantos inimigos que Kuyujani decidiu seguir viagem por baixo da terra. Ao chegar a Kenewännha, ele saiu de dentro da terra, e passou a se chamar Ejasedöne. Lá, os inimigos eram os Mawiisha. Ele seguiu para Kudetännha pelo rio, onde passou a se chamar Kudewekuduana. O inimigo lá era Kudujashi, então, ele seguiu para o lago Kudujushi, onde o inimigo era Täjichu. Ele foi para Kawännha e mudou seu nome para Sumesudöana. Lá, o inimigo era Sajmakune. Ele partiu novamente. Depois de dar nome aos rios e igarapés e a todos os lugares, Kuyujani voltou para Kamasonha, onde se encontrou com suas três irmãs.

A narrativa que relata a odisseia de Kuyujani, da qual faz parte o excerto acima, descreve os diversos lugares que demarcam o território ye'kuana e

seus limites, onde Kuyujani encontrou outros povos, alguns deles inimigos. Essa *wätunnä* narra ainda várias das doenças contraídas nos diversos locais pelos quais Kuyujani passou e o seu misterioso desaparecimento depois de retornar a Kamasonha. Dizem os Ye'kuana que ele entrou no monte Ye'kuanajödö com suas irmãs, e retornará quando este ciclo de vida na Terra tiver fim, iniciando um novo ciclo. A razão por que reproduzo aqui este excerto, que à primeira vista apenas nos dá uma cansativa lista dos nomes de lugares e dos nomes adotados por Kuyujani, é o destaque, nela, de dois dos elementos recorrentes nas histórias *wätunnä* que iluminam a construção ye'kuana dos lugares, a saber, a associação específica das histórias com pontos localizados no território e a agencialidade de que são dotados tais pontos.

As histórias *wätunnä* recorrentemente fazem menção a locais específicos do território tradicional ye'kuana, e os acontecimentos que os têm como palco marcam de maneira profunda a topografia, transformada em signos não só das relações e dos eventos, mas do conteúdo moral das mensagens veiculadas nas narrativas. Cayón (2008) aponta para um processo semelhante, comum nas tradições orais tukano e aruak, em que o espaço é criado pelas viagens de heróis e ancestrais que configuraram a atual geografia do mundo. As narrativas míticas de grupos do nordeste amazônico conteriam chaves para a compreensão de processos históricos de segmentação social e estariam pontilhadas por signos atribuídos a elementos da paisagem (Cayón, 2008; Santos-Granero, 1998).

No contexto das *wätunnä*, tais signos, quando avistados ou mesmo mencionados nas falas dos iniciados nas histórias, fazem emergir imediatamente um conjunto de imagens e sentidos compartilhado e de conteúdo moral-valorativo que está embutido na mensagem, imediatamente decodificada pelos ouvintes. Essa profunda relação entre a topografia e os eventos históricos também marca a interação cotidiana dos Ye'kuana com o ambiente. Ao adentrar a floresta na companhia de um ye'kuana, era muito comum ouvir, ao longo do caminho, frases como “há dois dias eu matei aqui uma cotia”, ou “há um mês minha filha foi picada por uma cobra neste lugar”. A paisagem era cotidianamente marcada pelos eventos que ali tiveram lugar.

No caso das *wätunnä*, no entanto, a inscrição de tais eventos na paisagem dá lugar a profundas alterações, moldando-a e criando signos carregados de mensagens: a pedra redonda em uma serra na Venezuela onde Wanatto construiu a primeira *ättä*; a inscrição rupestre em uma rocha próxima à cachoeira do Tucuxim, feita pelos antepassados dos Sanumá que, depois de comerem a filha de *Odo'sha*, saíram como loucos errantes pelo mundo; a formação rochosa que lembra uma muralha, resquícios da cerca que protegia a aldeia dos *Mawiüsha*, terrível povo canibal inimigo dos Ye'kuana... Essa “escrita topográfica”, parafraseando Santos-Granero (1998), entretanto, não permanece congelada no

tempo, impassível diante do devir histórico. Não só novos signos surgem e são incorporados à topografia ye'kuana (a exemplo das batalhas com colonizadores espanhóis e holandeses, ou mesmo as rusgas recentes com grupos Yanomami que migram do sul da Venezuela), como também os lugares são mais do que mero palco das relações sociais e dos eventos históricos; eles são dotados de agencialidade, que se manifesta na transformação das pessoas que por eles transitam e entram em contato com o poder que emana da sua dimensão invisível.

Fakaawa

Weedama, um dos heróis ye'kuana, criava um gavião-real cujo nome era Fakaawa. Este gavião havia nascido do coração de uma anta, e foi criado por Weedama para que comesse os inimigos dos Ye'kuana. Depois que Fakaawa havia comido todos os inimigos, Weedama decidiu matá-lo, temeroso de que ele resolvesse então comer os Ye'kuana. No entanto, o gavião conseguiu fugir, mesmo depois de ser flechado por Tudeene a mando de Weedama.

Quando o gavião caiu no chão [após ser flechado por Tudeene], ele se levantou como Udujude. O gavião foi em Madajöödö [monte Mada] para se casar com a filha do tuxaua. O tuxaua disse: “para casar com ela você deve construir uma casa”. Ele se casou com a filha do tuxaua e construiu uma casa redonda. Enquanto ele construía a casa, as pessoas morriam. Udujude mandava que eles pegassem madeira no mato, o pessoal morria lá. Mandava-os pegar palha de buriti, cipó, mas eles nunca voltavam.

Quando a casa ficou pronta, fizeram festa para comemorar. Ele entregou a casa ao sogro, que depois da festa disse: “agora você pode casar com a minha filha, pode levar ela para tua comunidade”. O gavião decidiu voltar para a comunidade dele, lá na Venezuela. Ele ia como cobra, o pessoal só ouvia o barulho dele, andando por debaixo da terra, voltando para onde estava Weedama. Ele saiu no meio do caminho, lá onde Wanaadi estava construindo uma casa. Ele mudou o nome dele para Waiynhamana. Os inimigos vinham atrás dele para matá-lo, então, ele decidiu entrar na terra novamente. Ele seguiu seu caminho, mas decidiu sair para ver se estava no rumo certo. Primeiro, ele saiu no rio Uraricoera, perto da cachoeira, lá na proximidade do Waikás. Depois, ele saiu em Auaris, o pessoal cortou ele em pedaços. Ele vinha como Wiyu [jibóia], mas depois que cortaram ele, a cabeça continuou andando. Cada vez que ele saía em um lugar, ele mudava de nome. Primeiro, mudou para Mawaadi, depois, mudou para Washiijinhamaana.

Aqueles que haviam cortado ele pensaram que ele tinha morrido e voltaram para casa, mas a cabeça dele virou cobra de novo. Ele mudou o caminho, abandonou o rio Auaris e começou a construir uma casa em Tukujöödö [monte

Tuku], mudando o nome dele para Tukunhaamäna. Lá era a terra dos Maaku. O chefe deles, Fökada, foi quem mandou ele construir essa casa. Ele construiu muito rápido, porque ele era poderoso como um pajé. Até hoje está lá uma serra em forma de casa, em Tukujöödö [Monte Tuku]. Os inimigos souberam que ele estava vivo e foram atrás dele de novo, para matá-lo. Ele estava voltando para onde ele havia nascido. Ele saiu em Adudu shoodö [cachoeira Adudu] e mudou o nome dele para Aduduwaana. O pessoal cortou ele de novo, mas ele não morria. Continuou andando, saiu de novo em Adaajamekwana, no igarapé, e mudou o nome para Maseedodiyana. A mulher dele, que ia com ele, mudou o nome dela para Edaiyeduuwa. Eles continuaram o caminho, depois resolveram sair em uma serra, onde ele mudou o nome para Kawaanomaadi. Lá, ele saiu sozinho, em cima de uma pedra, com vista muito boa. Ele foi por cima da pedra, a mulher continuou por baixo da terra. Lá, cortaram ele, mas ele conseguiu entrar na terra de novo e continuou o caminho. Saiu outra vez em Wiyuujöödö [Monte Wiyu] e mudou o nome para Mudaato.

Cortaram ele outra vez, dessa vez no pescoço, bem perto da cabeça. Ele caiu na água e ficou aí mesmo, no igarapé Kunukwana. Ele e a mulher dele ficaram lá mesmo, ele mudou o nome dele para Anenemadi e ela mudou o nome dela para Manhukwawä. Os pedaços deles viraram remédios, até hoje estão lá, ficam dentro da água, neste igarapé, no rio Cunucunuma. É remédio para cobra, escorpião e malária. O remédio é uma planta, bem fininha, como se fosse um pelo, fica dentro da água e é preciso mergulhar para pegar. Não pode ir sozinho, tem muita cobra lá em baixo, como se fosse gente. Quem sonhou coisas ruins também não pode ir lá. O nome dessa planta é manhaadu. Quando uma criança nasce, colocamos manhaadu em sua boca e ela fica protegida contra a picada de cobra. Ela não morre se for picada, porque o veneno fica fraco.

Lá, onde fica manhaadu, é preciso fazer ritual antes de pegar a planta, para espantar as cobras. Quando vamos até lá para pegar manhaadu, precisamos pernoitar um pouco distante. De manhã, o homem que é responsável pela expedição pergunta: “como você sonhou?”. Se você sonhou ruim, não pode ir. Quando pegamos manhaadu, é preciso deixar miçanga lá, como pagamento. Se você não deixar o pagamento, o remédio não faz efeito quando você usar.

As narrativas *wätunnä* relatam as transformações da paisagem resultantes dos eventos que acabam por criar as associações entre os lugares e aqueles que vieram a se constituir em seus *ädhajö* (donos). No entanto, há aqui pistas que apontam para uma relação dialética entre a transformação da topografia e a transformação dos próprios personagens das histórias. A noção de “lugar”, na concepção ye’kuana (e a noção de natureza, em última instância), afasta-se muito da concepção ocidental do termo, em que a paisagem aparece

como entidade passiva, destituída de agencialidade, passível de ser manipulada, construída, moldada. Aqui, a paisagem, dotada de agência, ao mesmo tempo em que está sujeita a alterações, também opera transformações nos seres com os quais interage. Essas interações dão lugar a uma complexa relação que deixa suas marcas na dimensão invisível com a qual se entra em contato ao transitar por tais espaços. Se no passado os heróis de *wätunnä* alteraram a paisagem, também foram por ela modificados, transformados, moldados. Quando questionados sobre os motivos pelos quais os heróis trocam de nome em determinados pontos do território, os Ye'kuana diziam “porque agora ele é outro”. As narrativas chamam a atenção dos ouvintes para o poder associado a pontos do território que se constituem em lugares de transformação.

O trânsito cotidiano por lugares aos quais já se está habituado a ir não parece oferecer maiores riscos, mas quando se vai a lugares desconhecidos, entra-se em contato com as forças associadas àquele sítio, ao mundo invisível que a ele corresponde, aos *ädhajö* de plantas e animais que ali habitam. Para proteger-se dos perigos que tal contato pode causar, é preciso não só “abrir os olhos para o caminho”, com o uso da planta *wäwännha*, mas ter um “corpo forte”. Para os Ye'kuana, um “corpo forte” é obtido através dos rituais e de uma dieta adequada, respeitando os tabus alimentares que marcam as diferentes categorias de idade e *status* social. Quando se tem um corpo “fraco”, dizem os Ye'kuana, fica-se sujeito à doença e aos infortúnios que tais forças do mundo invisível podem causar, sejam elas oriundas de um dos *ädhajö* que habitam os lugares, cuja fúria tenha sido provocada, sejam elas oriundas da vingança de um xamã inimigo (cujo poder permite a manipulação de tais forças invisíveis), ou da maldade de Cajushäwa, sempre disposto a seduzir e a corromper o povo de Wanaadi. Tais forças são capazes de transformar os corpos das pessoas, tornando-os doentes, imperfeitos, suscetíveis.

As histórias *wätunnä* chamam a atenção para tal poder de transformação dos lugares, que não são apenas pontos inertes no espaço. Ao tempo em que narram a construção do território ye'kuana e a transformação da geografia na configuração que é hoje conhecida, os relatos põem em destaque o poder, inerente aos lugares, de causar impactos e mudanças nas pessoas. Os Ye'kuana costumam dizer que uma pessoa é resultado do caminho que percorreu ao longo da vida. O significado desta afirmativa deve ser compreendido literalmente, e não apenas como uma bela metáfora.

O destino dos *äkatto*

The body, like the initially wild area of the garden, must also be “cultivated” with symbols. Only in this way does one recognize it as human (So'to) with the sacred space at its center reserved for the invisible *akato* (Guss, 1989:41).

A ética ye'kuana é profundamente marcada por uma contenção verbal, alimentar e sexual que está vinculada também aos cuidados corporais. Uma narrativa *wätunnä* coletada por Barandiarán (1962a) em uma comunidade ye'kuana do Orenoco ilustra bem a lógica da contenção alimentar:

Em uma grande aldeia ye'kuana dos séculos passados e na ausência dos homens que haviam ido caçar, uma mulher que lavava tangas dos seus no rio pescou um caranguejo, logo outro, outro, outro, outro mais...

Entusiasmada com seu sucesso, trouxe uma grande cesta que foi enchendo de mais e mais caranguejos.

Chamou as demais mulheres da aldeia e todas elas, no mesmo lugar, encheram os cestos com grande quantidade de caranguejos, sem trabalho ou fadiga nenhuma. Quando todas as mulheres voltaram à aldeia, começaram a chegar lá todas as serpentes e todas as pestes da selva, uma após a outra, implacavelmente, invadindo todos os recintos do povoado. Logo chegaram os veados, os sapos, a anta e o tigre. Finalmente chegou o fabuloso “Komadi”, a anta gigante e monstruosa de duas cabeças e oito patas, o símbolo do cataclisma. Com a chegada de Komadi, as águas do rio foram enchendo e foram chegando os peixes... todos os pescados dos rios. As águas foram aumentando, aumentando, e transbordaram, derrubando estrondosamente todo o povoado, afogando todos os seus habitantes: mulheres, crianças e animais.

Quando os homens voltaram e viram o desastre, se deram conta de imediato das suas causas: o rio em sua cheia levava as fatídicas cestas cheias de caranguejos (Barandiarán, 1962a:27, minha tradução).

Barandiarán conclui: “Aplicação, entrega, ascese e fadiga do trabalho para o sucesso racional humano de toda meta, toda empresa. Se faltam, há ruptura do equilíbrio vital” (*op. cit.*, minha tradução).

Como vimos, o universo se desequilibra quando um animal é morto ou uma planta é arrancada. É preciso efetuar certas contrapartidas rituais que restabeleçam o equilíbrio e aplaquem a fúria que tal estado de coisas pode causar aos espíritos donos de plantas e animais. Ligada a isso está a contenção alimentar. Não só em *wätunnä*, mas em certos ensinamentos e regras de etiqueta, a contenção é prescrita. Um indivíduo, por exemplo, não pode ingerir mais de uma espécie de carne em uma única refeição, sob pena de sofrer de tumores e abscesso ou diarreia, ou seja, um desequilíbrio corporal. Também é vetado o desperdício de alimentos: nenhuma panela de comida pode retornar cheia, nenhum resto de comida pode ser jogado no mato ou no rio, pois, da mesma maneira, os donos desses alimentos ficariam ofendidos e furiosos. No caso da mandioca e seus derivados, beiju e farinha, seu desperdício faria com que a dona

da mandioca ficasse tão enfurecida que levaria os espécimes embora e nenhuma roça seria capaz de produzir novas colheitas. Enquanto houver xibé em uma panela, a mulher responsável por ela continuará oferecendo cuias aos homens até que todo o seu conteúdo seja consumido.

Quanto à contenção oral ou verbal, as fofocas e as maledicências são altamente reprovadas, embora, neste caso, as sanções e as penalidades sejam de ordem social. A falta de contenção sexual, por sua vez, é alvo de diversas penalidades. Ter ou desejar ter relações sexuais com pessoas de categorias de parentesco que caracterizam incesto causa sanções penais, como ostracismo. Ter relações sexuais quando se deveria guardar abstinência recebe outra ordem de sanções. Antes de uma pescaria com timbó, por exemplo, guarda-se abstinência ou não haverá peixes. Durante os festivais, todos devem praticá-la, caso contrário, o responsável pelos cânticos da festa perderá a voz e não poderá realizar os ritos.

O xamanismo ye'kuana também é marcado por uma ética ascética e pelos cuidados corporais. Barandiarán (1962b) analisa o xamanismo ye'kuana e mostra como, para um jovem ye'kuana se tornar xamã, o mérito pessoal é fator decisivo. Segundo o autor, há indícios de que, no passado, o xamanismo tenha sido hereditário, mas, já nos anos 60, quando fez sua pesquisa entre os Ye'kuana da Venezuela, não era mais assim. Em Auaris, não existem xamãs há mais de 40 anos. Entretanto, os poucos xamãs que restam, espalhados pelas comunidades ye'kuana em território venezuelano, e a memória dos mais velhos sobre os antigos xamãs exercem influência poderosa sobre os Ye'kuana. O xamanismo é hoje, em Auaris, uma crença sem prática, sem sacerdote, cujos valores, porém, continuam a guiar os Ye'kuana em sua experiência cotidiana.¹³

Os xamãs devem adotar uma postura de contenção bastante marcada. No longo processo de aprendizagem com um xamã experiente, o neófito precisa observar abstinência sexual e sua alimentação deve seguir uma dieta que exclui diversos tipos de carne, sal e pimenta. Os relatos dos homens de Auaris sobre os mais poderosos xamãs traçam o perfil de homens que assumiam uma postura ascética cuidadosamente cultivada, dedicando-se a desenvolver seus poderes através da contenção alimentar, sexual e mesmo social, isolando-se do convívio com os demais por determinados períodos como parte dos cuidados com o corpo.

Como temos visto, a ética corporal é parte não só da ascese xamânica, mas do processo de tornar-se uma pessoa de verdade, um Ye'kuana no pleno sentido do termo. O rígido tratamento do corpo é necessário para atingir certo grau de humanidade, sendo o corpo fabricado ao longo de todo o processo de socialização e não apenas no ato de conceber uma criança. Viveiros de Castro (2006) examina a mesma questão na cosmologia dos Yawalapíti e conclui que, para eles, o corpo é construído socialmente no sentido mais literal da frase, como ocorre com os Ye'kuana.

As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários [...] Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura [...] O social não se deposita sobre o corpo como sobre um suporte inerte, mas o constitui (:72).

Para os Ye'kuana, o corpo humano e suas necessidades são a maior fonte da preocupação social. O que diferencia hoje humanos de animais não é apenas a forma física, mas a habilidade unicamente humana de controlar traços, qualidades e características de seus corpos (Lauer, 2005), modificando-os, construindo-os culturalmente.

Lauer (2005) afirma que a reprodução humana, para os Ye'kuana, não está unicamente no nascimento de uma criança. O corpo – aberto, permeável – só pode ser transformado em verdadeiro corpo humano ao longo da vida do indivíduo, através de processos sociais que vão desde ritos de passagem à preparação adequada dos alimentos consumidos. Desse processo participa toda a comunidade, sobretudo os parentes do indivíduo em questão. Na visão ye'kuana, o que os torna humanos e os diferencia dos animais é a capacidade corporal, por isso há uma ênfase nos cuidados com o corpo.

Lauriola (2004), em artigo sobre a resistência dos Ye'kuana de Auaris à conversão ao protestantismo, apesar da presença da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) na área há mais de 40 anos, afirma sobre a questão do corpo nas crenças religiosas ye'kuana: “Para os mais velhos, as mudanças atuais são contingentes às mudanças dos tempos; segundo eles, certo descuido de resguardos, bem como de certas dietas e uso de pinturas corporais, colabora para o aumento das doenças e a fragilização dos jovens” (:368). Lauriola aponta ainda para a questão da alimentação, que é fonte de saúde e os diferencia dos vizinhos Sanumá (há algumas espécies de animais interditas aos Ye'kuana das quais se alimentam os Sanumá, como alguns tipos de cobra, identificadas como Odo'sha). Segundo a autora, o que comer e com quem comer são questões importantes para os Ye'kuana.

Os cuidados com o corpo fazem parte da ética de construção do verdadeiro ser ye'kuana. Um corpo bem construído é a condição *sine qua non* para a formação do *so'to neene*, pessoa de verdade. Seguir estritamente as regras de cuidados com o corpo também se reflete nos duplos que cada ye'kuana carrega em si, em contraponto à dupla realidade do mundo sensível. Estes duplos humanos, os *äkatto*, comumente traduzido pelos próprios Ye'kuana como “alma”, são seis e estão localizados em pontos específicos da geografia corporal humana. Dois dos *äkatto* estão situados no interior do corpo, o *äkatto* do coração e o *äkatto* do olho; os demais são o *äkatto* da lua, a sombra projetada pelo corpo à luz da lua; o *äkatto*

do sol, oposto ao *äkatto* da lua; o *äkatto* da água, o reflexo projetado pelo corpo na água e, por fim, o *äkatto* da terra, a sombra projetada pelo corpo na terra, que acompanha o indivíduo onde quer que ele vá. Guss (1989) chama a atenção para o humano como metáfora do cosmos, na cosmologia ye'kuana, em que estão presentes os quatro elementos (terra, fogo, água e ar). Como a casa tradicional ye'kuana, a *ättä*, há um jogo de contraposições entre os dois *äkatto* internos, pilares centrais do corpo, e os quatro externos, gravitando em seu redor.

Após a morte, cada *äkatto* segue um destino próprio. Os *äkatto* internos sobem ao céu, para viver no reino celeste de Wanaadi. O *äkatto* da água tem como destino o rio, reino de *Wiyu*, a anaconda ancestral dona das águas. O *äkatto* da lua, associado a todos os atos reprováveis cometidos pelo indivíduo, que aí se depositam, é “sugado” pela lua canibal, que desempenha papel oposto ao do sol nas histórias *wätunnä*. O sol, associado à Wanaadi, é o destino do *äkatto* do sol. Sol e lua, irmãos e antagonistas, representam a eterna disputa entre as forças do bem e do mal protagonizada por Wanaadi e Cajushäwa, também irmãos.

Cajushäwa nasceu da placenta apodrecida de Wanaadi, e logo passou a desejar o poder do irmão, fazendo o que estava em seu alcance para tomar o seu lugar. Wanaadi, inconformado com as atitudes do irmão, foi embora da Terra, deixando os Ye'kuana à própria sorte. Cajushäwa tornou-se senhor da Terra, comandando um exército de forças maléficas, os *odoshankomo*, cujo propósito é corromper o povo de Wanaadi. Para os Ye'kuana, viver é travar uma constante batalha entre as forças do bem e do mal. A busca pelo equilíbrio de poder entre tais forças é o que pode garantir alguma harmonia à vida na Terra. Tais forças antagonicas, inerentes a todos os seres, estão representadas nos diversos duplos que compõem a pessoa.

O *äkatto* da terra guarda íntima relação com os lugares pelos quais o indivíduo transitou ao longo da vida. Depois de sua morte, passa a se chamar *äkattomja*, e refaz todo o percurso de vida da pessoa, sentando-se, ao final da viagem, no local em que foi enterrada sua placenta, onde permanecerá,¹⁴ tornando-se parte da paisagem. Transitar por ela é estar exposto às forças invisíveis que ali habitam e são capazes de exercer seu poder transformador sobre os indivíduos.

Dialética dos lugares

A noção de lugar, para os Ye'kuana, distancia-se da noção ocidental do termo na medida em que, dotado de agencialidade, é capaz de operar transformações nos indivíduos. O território tradicional ye'kuana, cuja topografia foi moldada em um passado remoto por seus ancestrais, constitui-se num emaranhado de pontos de referência, associados às narrativas *wätunnä*. Se para os Makuna, pensamento, conhecimento e poder não estão ancorados em um substrato

biológico, mas no espaço, cuja noção remete à ideia de uma rede que conecta pontos de conhecimento (Cayón, 2008), para os Ye'kuana o espaço é pontilhado por pontos de transformação.

O espaço não é aqui mero palco de eventos; se as relações entre seres alteram a configuração do espaço, dotando-o de signos que inscrevem a história na paisagem, a realidade dual do cosmos é também alterada em suas forças. Tais forças, por sua vez, são capazes de interferir nos componentes da pessoa, transformando-as. Vale lembrar que um dos duplos que compõem as pessoas, o *äkattomja*, carrega em si a marca dos lugares pelos quais transitou em vida.

Coelho de Souza (2009) chama a atenção para os limites de uma abordagem da paisagem e dos lugares como um modo de consciência histórica – uma visão dos lugares como meras construções culturais e símbolos de identidades coletivas. Analisando a relação dos Kisêdje com o território, a autora ressalta o fato de que para estes o que faz um lugar são as interações entre os múltiplos seres que ali habitam. Para os Kisêdje, os nomes dos lugares mudam ao longo do tempo por estarem associados às relações sociais que se desenvolvem no espaço, e não são, pois, fixas. Para os Ye'kuana, no entanto, o que se dá é uma relação dialética, em que o espaço é construído e transformado pelos seres e as relações sociais entre eles, causando alterações no plano invisível que lhe corresponde, mas também é alterado pelas forças que compõem este plano. Assim como as compensações de plantas e animais que devem ser oferecidas aos *adhajo* para restabelecer o equilíbrio de forças, as alterações na topografia dão lugar a alterações nos seres que habitam os lugares, garantindo a harmonia do cosmos.

Notas

1. Os Ye'kuana são um povo de fala caribe cuja população está em parte do território brasileiro (três aldeias, todas no estado de Roraima) e parte no território venezuelano (59 aldeias). Realizei pesquisa etnográfica com os Ye'kuana que vivem na Terra Indígena Yanomami, no extremo norte do estado de Roraima, na aldeia Fuduwaaduinha, a maior aldeia ye'kuana do lado brasileiro, com cerca de 300 habitantes. Fuduwaaduinha está localizada na margem esquerda do Rio Auaris, a cerca de 280 milhas aéreas da cidade de Boa Vista, próximo à fronteira com a Venezuela.
2. Subgrupo Yanomami que migrou do sul da Venezuela para a região de Auaris há cerca de 50 anos. A população Sanumá de Auaris hoje é de aproximadamente 2.000 pessoas (Fonte: FUNASA).
3. Para uma análise dos diferentes níveis de conhecimento de *wätunnä*, ver Andrade (2009³).
4. Com destaque para a mandioca, utilizada para o fabrico de beijos, farinha, chibé (uma espécie de mingau frio preparado com farinha ou beiju, que é desmanchado em água) e *iadaaki* (bebida alcoólica fermentada).
5. Os outros dois rituais eram a primeira amarração de miçanga em crianças recém-nascidas, o *shichukwa inhotadô*, e o ritual que celebrou o fim do período de reclusão pós-menarca de três moças, o *mayudu iyençhodadô*. Para a presente discussão, analisarei apenas o ritual da roça nova, embora os outros dois também envolvam as histórias *wätunnä* e as canções *ädemi*.
6. Ao longo do trabalho de campo eu aprenderia a não considerar literalmente tais assertivas, que dizem muito, no entanto, a respeito do *ethos ye'kuana*. Há outros homens conhecedores de *wätunnä* e das canções *ädemi* e *a'chudî*, tanto em Auaris quanto alhures. Esse pessimismo sentimental ye'kuana foi analisado em Andrade (2007).
7. A história conta que todos os presentes no momento da derrubada puderam levar consigo frutos e galhos da árvore para plantar nas suas roças.

8. Conceito de gente ou pessoa, exclusivo dos Ye'kuana.
9. Os Ye'kuana de Auaris não vivem mais na grande casa comunal redonda. A aldeia hoje é formada por um conjunto de residências onde vivem as famílias extensas, e seus moradores atribuem a mudança do padrão residencial ao aumento demográfico ocorrido nas últimas décadas.
10. Os Ye'kuana afirmam que cada povo possui um território específico para viver, e condenam veementemente a mudança de um grupo familiar para além dos limites de seu próprio território tradicional. No início da década de 1980, duas famílias mudaram de Auaris para o rio Uraricoera, fundando uma nova aldeia onde hoje vivem cerca de 60 pessoas. Alguns dos parentes que permaneceram em Auaris contam que se recusaram a acompanhá-los porque lá “é terra de outra gente”.
11. Wanaadi, o demiurgo, tem vários nomes: Sedööme, Wanaasedöme, Wanaasedö. São os diversos *dhamodedö* de Wanaadi, os seus duplos. A cada ciclo, Wanaadi envia um *dhamodedö* para criar o novo mundo. Os Ye'kuana dizem que os *dhamodedö* são como “espíritos” que podem ser controlados, mas, ao contrário da noção ocidental de espírito, os *dhamodedö* podem assumir formas corporais, humanas ou animais. É possível que Kuyujani seja também um *dhamodedö* de Wanaadi, e isto é reforçado pelo fato de que há uma versão da “profecia” de *wätunnä* que diz que quem retornará no próximo ciclo de vida na Terra será Kuyujani, e não Wanaadi.
12. Cäjushäwä, também chamado Odo'sha, é o anti-herói de *wätunnä*, epítome das forças do mal que dominam a Terra depois que Wanaadi partiu, deixando os Ye'kuana à própria sorte.
13. Eventualmente os Ye'kuana contratam xamãs sanumá para realizar rituais de cura xamânica. Entretanto, não lançam mão desse recurso com frequência porque, ao mesmo tempo, temem que o xamã se aproveite da situação para lançar alguma maldição na comunidade. Outro recurso utilizado são consultas via rádio com xamãs ye'kuana em comunidades da Venezuela. Assim, pedem conselhos sobre qual o melhor período para abrir as novas roças, realizar rituais etc. Além dos xamãs, há outros especialistas, como cantores, que atuam na cura de doenças e na manipulação de plantas mágicas.
14. Os Ye'kuana enterram a placenta do recém-nascido em um cupinzeiro, para que as térmitas comam a placenta, evitando que ela apodreça e gere um ser corrompido, como aconteceu com a placenta de Wanaadi, de onde Cäjushäwä nasceu.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Karenina Vieira. 2007. *A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento*. Tese de Doutorado, PPGAS/UnB.
- _____. 2009a. "Wätunnä: tradição oral e empreendimentos econômicos dentre os Ye'kuana". In: SMILJANIC, M. & PIMENTA, J. (orgs.). *Faces da indianidade*. Curitiba: Nexus.
- _____. 2009b. "Wätunnä: a força de uma profecia Ye'kuana". *Revista Tellus*, n. 17.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 1974. *Relaciones políticas em uma sociedade tribal*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- BARANDIARÁN, Daniel de. 1962a. "Actividades vitales de subsistencia de los índios Yekuana o Makiritare". *Antropológica*, n. 11.
- _____. 1962b. "Shamanismo yekuana o Makiritare". *Antropológica*, n. 11.
- BASSO, Keith. 1988. "Speaking with names: language and landscape among the Western Apache". *Cultural Anthropology*, v. 3, n. 2.
- CAYÓN, Luís. 2008. "Ide Ma: el camino de água. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna". *Antípoda*, n. 7, Julio-Diciembre.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2009. "Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdje (Suyá)". Comunicação apresentada no *IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia*.
- GUSS, David. 1989. *To weave and sing – Art, symbol and narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.
- HILL, Jonathan. 1989. "Ritual production of environmental history among Arawakan Wakuénai of Venezuela". *Human Ecology*, 17(1):1-25.
- ISELL, Billie Jean. 1985. "The metaphoric process". In: URTON, Gary (ed.). *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- LAUER, Matthew Taylor. 2005. *Fertility in Amazonia: indigenous concepts of the human reproductive process among the Ye'kwana of Southern Venezuela*. PhD Thesis, University of California Santa Barbara.

LAURÍOLA, Elaine Moreira. 2004. “Entre ‘corpo’ e ‘alma’: a não-conversão dos Yekuana no Brasil”. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os Deuses – igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Vol. II. Campinas: Editora Unicamp.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 1998. “Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia”. *American Ethnologist*, 25(2):128-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. “Esboço de cosmologia yawalapíti”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. 2. ed. São Paulo: Cosac & Naify.

Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre elites urbanas timorenses ¹

Kelly Silva

O objeto de minhas reflexões neste texto são alguns dos regimes morais associados ao pagamento/transferência/prestação do preço/riqueza/valor da noiva (*bridewealth*) em Dili, Timor-Leste, no âmbito das práticas matrimoniais contemporâneas entre as elites do país. Discuto um conjunto de comportamentos e discursos associados ao *barlake* ou *hafolin* observados ao longo de cinco meses de trabalho de campo entre 2008 e 2009. A partir desse universo etnográfico, exploro controvérsias que revelam estratégias e projetos de pertencimento e identificação, atribuídos a diferentes espaços e aos grupos sociais que os habitam. Longe de ser uma imprecisão conceitual, a profusão de termos que utilizo para traduzir o *barlake* tem por intenção refletir os diversos significados a ele associados do ponto de vista nativo.

Tais fenômenos são aqui situados como produto de processos históricos de longa duração, dos quais são partes fundamentais a dialética entre práticas indígenas características da Indonésia oriental (Fox, 1980; Errington, 1990) e certas dimensões da colonização portuguesa e da missão católica, de que são resultados a própria história social de Dili e a invenção da *sociedade timorense* enquanto uma nação particular pelos seus quadros de elite. Nesse empreendimento, impõe-se a questão do lugar a ser atribuído aos chamados “usos e costumes” associados às montanhas, dos quais o *barlake* ou *hafolin* (dar preço, dar valor, comprar mulher) é parte essencial. Nesse universo, os diferentes posicionamentos alimentados pelas elites locais em relação ao *barlake* compõem um conjunto mais amplo de tensões no quadro de construção do Estado-nação.

O texto está estruturado em três partes. Primeiramente, situo Dili no contexto do processo de formação de Timor-Leste. A seguir, apresento uma breve descrição dos procedimentos que compõem os rituais de casamento, a partir do que indico a centralidade que a *casa* (Lévi-Strauss, 1983; Carsten & Hugh-Jones, 1995; Waterson, 1995), enquanto instituição e ideologia, conserva no cenário urbano do país. Ainda nesta seção indico algumas das variáveis que constituem a noção de pessoa em Dili. A partir desse quadro, analiso certos discursos a respeito do *barlake*, organizados entre aqueles que se opõem a tal prática e aqueles que a apoiam. Discuto então alguns dos significados associados ao *hafolin*, articulando-os às posições de sujeito de meus interlocutores e a contextos de transições morais mais amplas. Encerro o texto indicando futuras matrizes de análise para as práticas aqui caracterizadas.

Antes de seguir adiante, gostaria de ressaltar que o presente artigo, como produto da pesquisa realizada entre 2008 e 2009, é ainda uma reflexão incipiente a respeito da problemática tratada. Trata-se de uma primeira leitura e tentativa de organização dos dados produzidos em campo, do que decorre seu tom ensaístico. É também digno de nota que durante o trabalho de campo meus principais interlocutores foram sobretudo homens de famílias envolvidas em negociações matrimoniais, os quais, no contexto local, se apresentam como depositários do conhecimento a respeito dos “usos e dos costumes”.

Situando Dili

Os significados das práticas e dos discursos abordados neste texto são fortemente pautados pelo seu contexto de enunciação, pelo que se faz necessário apresentá-lo minimamente. Refiro-me aqui a Dili, capital do país, cidade marcada por uma turbulenta história de destruições e reconstruções que reflete as disputas de que o território a que hoje chamamos Timor-Leste foi objeto ao longo de sua história de formação e mediante a qual ele foi construído.

Localizado ao norte da ilha de Timor, o espaço onde hoje se encontra Dili era ocupado por populações Mambai quando os portugueses por lá aportaram em 1769 a fim de fundar um novo centro administrativo na ilha, dada a destruição de Lifau, no atual enclave de Oecussi. Fundada com o intuito de centralizar a administração do frágil Estado colonial na ilha de Timor e, a seguir, no Timor português – após a cessão da parte ocidental da ilha para a Holanda – Dili nasceu como uma fronteira colonial, como um projeto de cidade colonial. Enquanto tal, passou a ser ocupada, ao longo de sua história, hegemonicamente por brancos, mestiços e/ou assimilados, de modo que se configurou como um espaço moral associado à civilização – seja ao modo português ou ao modo indonésio – e à modernidade ocidental, por oposição às montanhas (*foho*, em tétum).

No contexto do processo de imaginação colonial e, a seguir, nacional leste-timorense, as montanhas têm sido concebidas como o lugar do cultivo dos “usos e costumes”² indígenas, onde estão as terras, as casas, os objetos sagrados, o direito costumeiro e os ancestrais aos quais a maioria dos timorenses está relacionada e onde se pratica uma série de rituais necessários para o adequado fluxo da vida. Desse modo, vemos configurar-se também em Timor-Leste, como ocorreu em muitos outros territórios colonizados tardiamente, uma oposição entre cidade e campo, entre urbano e rural, como produto do que Mamdani (1998) chama de Estado bifurcado. Edificado ao longo das administrações coloniais europeias em diferentes latitudes da África e da Ásia – e com grande índice de continuidade nos períodos pós-coloniais – o Estado bifurcado teria engendrado o espaço urbano como o lugar do governo direto, da lei positiva, da religião, do direito, da língua, dos brancos e do indivíduo por oposição ao rural, ao mato ou, como no caso timorense, às montanhas, territórios do governo indireto, da tradição, do direito consuetudinário, do paganismo, dos dialetos³ etc.

No entanto, fatos históricos relacionados à descolonização de Timor fizeram da realidade deste espaço um cenário bem mais complexo que aquele sugerido por Mamdani (1998), embora a oposição entre cidade e montanha continue a ser fundamental para a forma segundo a qual parte de seus habitantes dá sentido à sua experiência urbana atual. Se é verdade que Dili, durante o século XX, constituiu-se como uma cidade colonial de mestiços, assimilados e brancos onde não se praticavam “usos e costumes” como o *barlake* e cuja circulação, para os demais, era condicionada à disponibilização de uma guia de marcha pelas autoridades coloniais, a ocupação indonésia em 1975 e a restauração da independência do país em 2002 trouxeram outra configuração para tal espaço e as práticas sociais nele engendradas.

A guerra civil entre a União Democrática Timorense (UDT) e a Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente (FRETILIN), o abandono de Dili pelo Estado português e a ocupação militar indonésia em 1975 levaram à fuga a maioria da então população de mestiços, brancos e assimilados da cidade para as montanhas, Atambua (Indonésia) ou Austrália. Desse modo, a partir de 1975, parcialmente destruída, Dili foi objeto de um novo povoamento. Como sede da administração indonésia, passou a ser ocupada por indonésios de procedências diversas, bem como por timorenses que migravam das montanhas, assimilados ou não. Podemos supor que o repovoamento de Dili sofreu algumas variações importantes durante a ocupação, à medida que os rumos das políticas implementadas se alternavam. Ainda assim, durante a administração indonésia, Dili continuou a ser o espaço de articulação de projetos de modernização social.

O referendo de 1999 alterou novamente o cenário urbano. A restituição do direito à independência do país levou ao abrupto abandono de Dili por parte dos funcionários públicos indonésios, que possivelmente constituíam mais da metade de sua população, e a uma nova onda de migração de timorenses da montanha para a capital, assim como ao retorno de parte da diáspora timorense em exílio desde a ocupação indonésia, muitos deles considerados mestiços e assimilados durante a colonização portuguesa, retornados sobretudo da Austrália, de Portugal e Moçambique.

Atualmente, Dili é habitada por cerca de 200 mil pessoas, que ali se instalaram ao longo de distintos fluxos migratórios, portadoras de diversas origens étnicas e nacionais (dada a presença das missões das Nações Unidas) e estratos sociais. Constitui-se como um espaço plural e diverso (Simião, 2006), no qual circulam múltiplos projetos de modernização, apropriações e reinvenções dos “usos e costumes”. Nesse lugar fortemente marcado pela memória dos fatos políticos que afetaram o país ao longo do século XX, vemos os atores sociais negociarem a todo momento suas “tradições” (*lisan*), seus “usos e costumes”, dos quais o *barlake/hafolin* é tomado como parte fundamental.

Casamentos em Dili entre 2008 e 2009. Uma perspectiva inicial

Como não poderia deixar de ser, em uma cidade com aproximadamente 200 mil habitantes e uma complexa história de formação, os rituais de casamento são aí estruturados de diversas formas, relacionadas a dinâmicas de classe, origem étnica, adesão religiosa, trajetórias familiares, históricos educacionais etc. Muitos casais, inclusive, coabitam antes de se casar, seja por vontade própria, seja em função de pressões familiares produzidas em razão de gravidez precoce.⁴ Diante de tal diversidade de contextos, cabe esclarecer que discutirei abaixo processos sociais associados a casamentos oficializados, o que implica, no contexto de Dili, para a maioria das pessoas, sua realização na Igreja Católica, à qual cabe também o registro civil dos mesmos.

Entre as elites urbanas leste-timorenses contemporâneas, a escolha do parceiro para casamento é individual, ou seja, não se praticam uniões prescritas ou casamentos arranjados previamente pelos familiares. Precedido por um período de namoro bastante variável, o primeiro passo a dar entre os que desejam se casar é a comunicação a seus familiares do desejo de fazê-lo. Diz-se que, ao serem comunicados e sem a pressão de uma gravidez precoce, os familiares dos respectivos noivos fazem uma investigação sobre a origem, a trajetória e os recursos de sua potencial nova parentela e do perfil do/a noivo/a, de modo a verificar se aquele/a é um/a parceiro/a adequado/a para a/o filha/o. Entre outras coisas, procura-se saber a origem étnica e o *status* da casa ritual da qual advém

a família do futuro cônjuge, pois tais fatos condicionam, em certa medida, o teor das trocas a serem realizadas entre as famílias. Se aprovado o parceiro proposto pelo/a filho/a, as casas/famílias entram em processo de conversação entre si a fim de negociar os termos da realização do casamento e os rituais que constituirão o mesmo, além de sua celebração na Igreja.⁵

Uma das primeiras providências que cada família toma é nomear um porta-voz (*lia nain*), que atuará como representante da casa/família diante da outra na negociação das bodas. Em geral, o porta-voz é um homem, membro da casa ritual do/a noivo/a, portador de reconhecido conhecimento de suas tradições (*lisan*) e hábil em negociações dessa natureza. Os porta-vozes são também reconhecidos enquanto tais por possuírem oratória adequada para esses contextos de negociação, conhecedores do que é chamado de *linguagem diplomática*, atores que sabem a melhor palavra a ser colocada no momento certo. Considerando serem as palavras tecnologias perlocucionárias fundamentais nesse contexto, tal habilidade é muito importante. Eventualmente, podem se nomear porta-vozes que não sejam da casa/família, mas que acabam contratados pelas partes envolvidas em razão da notória competência em negociações dessa natureza.

As negociações para a realização do casamento ocorrem em cerimônias denominadas *Hamós Dalan* (limpar o caminho), e/ou *Loke Dalan* (abrir o caminho), e/ou *Tuku Odamatan* (Bater à porta), e *Koñese Malu* (Conhecer-se). Envolvem pais, tios, irmãos, primos e representantes da casa ritual de origem do/a noivo/a baseados em Dili ou vindos do interior exclusivamente para a ocasião, além dos porta-vozes, que as protagonizam. Dependendo da intimidade das famílias entre si e da dinâmica das negociações entre elas, realiza-se um número maior ou menor de encontros, os quais devem ser suficientes para definir os termos da execução do casamento. Tais eventos se dão, em geral, em domicílio dos pais e/ou familiares da noiva, que podem estar em Dili ou nas montanhas. Neste último caso, os familiares do noivo devem ir ao interior a fim de negociarem o casamento. Nos casos observados durante a pesquisa, as relações entre as casas/famílias em interação para a realização do casamento eram assimétricas. Em geral, a casa/família da noiva goza de posição superior à família do noivo, pelo que se impõe à família do noivo o deslocamento até a casa da noiva.

É comum realizarem-se as cerimônias *hamós dalan/ loke dalan* entre as famílias que nunca estabeleceram qualquer relação entre si, que de fato não se conhecem. Tal cerimônia serve, portanto, para *abrir o caminho* entre elas, a fim de que possam interagir minimamente para, a seguir, sentarem-se juntas (*tur hamutuk*) para definir os termos da realização do casamento, o que implica: 1. conhecer as expectativas das partes envolvidas em relação às suas respectivas tradições (*lisan*) para a realização do casamento; 2. organizar os rituais de *troca*

de prendas e/ou hatama antra, momento em que se oferece ao menos parte das prestações matrimoniais entre as casas/famílias; 3. organizar o casamento na Igreja, de modo a escolher o local e quem acompanhará os noivos para registrarem o pedido de casamento; 4. organizar a festa.

Para a realização do *Hamós/Loke dalan*, a casa/família da noiva oferece um almoço ou jantar à família do noivo em data previamente marcada. A organização desse evento é precedida de negociações internas à casa/família da noiva entre todos aqueles que são considerados *umane* em relação a ela, nas quais se define o teor das doações realizadas por cada uma de suas unidades nucleares para a realização do almoço ou jantar. Concomitantemente, os familiares do noivo também se cotizam entre si de modo a preparar os presentes que serão oferecidos à casa/família da noiva. Como nas montanhas, os casamentos em Dili não são, de modo algum, empreendimentos individuais ou de núcleos familiares isolados. Envolvem as parentelas ligadas à casa/família do noivo e da noiva por laços de afinidade ou consanguinidade. Também na cidade a casa é unidade de organização social fundamental na estruturação de muitos casamentos.

No contexto do *hamós dalan* cabe à casa/família do noivo oferecer uma série de bens à casa/família da noiva em sinal de consideração e disposição de estabelecer com ela uma relação de aliança. Entre outras coisas, a casa/família do noivo, dependendo de suas posses, leva à casa/família da noiva uma ou duas caixas de cerveja ou refrigerante, uísque, um cabrito, *bua malus* (areca, betel e cal) e um envelope com dinheiro. A família da noiva, além do almoço ou jantar, oferece à família do noivo cigarro, *bua malus* e eventualmente *tais*, tecido típico da região. Nesse contexto, as deferências recíprocas entre as casas/famílias do noivo e da noiva são prestadas não somente aos ali presentes, mas à casa ritual (*uma*, em tétum) à qual pertencem, o que implica deferência aos ancestrais bem como a toda a parentela responsável pela sua reprodução e perpetuação.

No âmbito das negociações matrimoniais, a circulação de bens é fundamental. Na verdade, as negociações matrimoniais dão início a uma sequência de trocas de bens e serviços que colocará em relação, durante muito tempo, as casas/famílias aliadas entre si mediante o casamento.⁶ O *barlake* é um conjunto específico de bens, disponibilizado pela casa/família do homem à casa/família da mulher em tal sequência de trocas, mais bem compreendidas como prestações de aliança (Dumont, 1957). É importante notar também que não há, nesse universo, necessária oposição entre pessoas e coisas. De fato, é inconcebível uma negociação desta natureza sem a circulação de bens, mesmo quando se escolhe não realizar/solicitar o *barlake*. A etnologia da Indonésia Oriental tem abordado, desde há muito, as diferentes dimensões desse fenômeno. Contudo, a configuração dos mesmos nos cenários urbanos contemporâneos ainda carece de tratamento sistêmico, algo que este artigo pretende começar a responder.

O *status* das casas rituais de origem e/ou pertencimento dos noivos e, indiretamente, de suas origens étnicas são fundamentais nas negociações matrimoniais urbanas contemporâneas. Articuladas com considerações a respeito da inserção de seus componentes na estrutura ocupacional colonial e pós-colonial, grau de instrução e, em alguns casos, características de ordem racial/fenotípica e perfil político, tais variáveis compõem parte do repertório pelo qual se imagina a composição das pessoas em Dili, em sua face individual ou coletiva.

A cerimônia *Conhece malu* dá sequência ao *Hamos/Loke dalan* e é também constituída por uma série de atos, falas e circulação de bens mediante os quais as casas/famílias vão edificando consensos entre si em relação ao casamento. Dada a precedência da casa/família doadora de mulher nesse contexto, cabe a ela expressar suas demandas/exigências para a realização do casamento, as quais são previamente acordadas entre seus membros. É, pois, em tal contexto que se impõe a questão de se solicitar ou não o *barlake*.

Práticas e discursos sobre o *barlake*

Entre novembro de 2008 e março de 2009 acompanhei as negociações que atravessaram a realização de dez casamentos entre membros das elites urbanas leste-timorenses. Tal experiência confrontou-me com práticas diversas que indicaram, entre outras coisas, a inexistência de um consenso a respeito do que caracterize o *barlake*, de qual seja seu significado ou importância. Há, na verdade, disputas pelo seu significado, mediante as quais certos atores negociam sua posição no mundo. Não é raro, por exemplo, que diferentes membros de uma única casa/família tenham posições distintas em relação ao *hafolin*. Os noivos podem ser contra sua solicitação, mas seus pais e tios a favor ou, de outra forma, os pais dos cônjuges podem não querer solicitar o *barlake*, mas acabam sucumbindo a pressões de seus irmãos. Trata-se, portanto, de uma problemática controversa, desencadeadora não só de alianças, mas de disputas, rompimentos e ressentimentos.

As diversas representações e práticas cultivadas em relação ao *barlake* em Dili têm como referência o que se imagina como a sua função e estrutura no universo das aldeias no interior do país, territórios de “usos e costumes”. E, como bem descreve Barnes (1980) a esse respeito, ela é bastante diversa e flexível entre as populações da Indonésia Oriental, passível de múltiplos arranjos tendo em conta o objetivo último de reprodução das *casas*. Nesse contexto, vale a pena lembrar que a *casa*, como estrutura de organização social, singulariza-se enquanto tal por se reproduzir a partir da articulação tática de princípios considerados por algum tempo como antagonísticos na teoria do parentesco: endogamia, exogamia, aliança, descendência etc. (Lévi-Strauss, 1983).

Grosso modo, os termos *barlake* e *hafolin* (e suas variações nas demais línguas das populações que habitam o território leste-timorense) estão associados a práticas de transferência de bens, recursos e serviços de natureza diversa da casa ritual tomadora de mulher para a casa doadora. No universo das aldeias, entre as populações de língua tétum, chama-se o casamento de *hola fetu* (comprar mulher), o que não significa, em absoluto, que ele seja considerado uma operação comercial. As negociações envolvidas em sua definição inauguram uma sequência de prestações de aliança, da qual o *barlake* é parte fundamental. A riqueza/o preço da noiva é chamada assim de *hafolin* (dar preço, dar valor, pagar).

Para além da mulher, circulam entre as casas, entre outros, bens como búfalos, *belak* (disco de ouro ou prata), *surik* (espada), *morteen* (colar), *bua malus* (areca, betel e cal), cabritos, porcos, *tais* (tecido fabricado em tear local), arroz, bebidas, cigarro, moedas antigas e dinheiro, em direções e quantidades predeterminadas, a depender do grupo etnolinguístico e da posição das casas rituais envolvidas em seus respectivos universos de pertença.

O *barlake/hafolin* é uma sequência específica de tais bens (não há consenso sobre em que medida estão contidas no *barlake* todas as prestações de aliança ou não), cuja composição varia e é negociada entre as casas/famílias em função do que são consideradas as tradições locais de seus ancestrais, o preço pago pela mãe da noiva e, eventualmente, a condição da própria noiva: se ela é virgem ou não, se ela tem curso superior ou não, se ela tem bom emprego ou não etc. O tempo necessário para a conclusão da transferência do *hafolin* à família da noiva varia muito, podendo ser imediata ou concluir-se somente após a morte dos cônjuges.

É comum que parte do *barlake* oferecido na forma de búfalos seja disponibilizada somente quando da morte de membros da família da noiva, pelo que a família do noivo é chamada a prestar assistência. Uma vez que o casamento realizado na Igreja Católica tem também funções de registro civil, é de praxe, em algumas paróquias, anotarem-se informalmente os bens disponibilizados pelas famílias envolvidas para a execução do evento. Em caso de risco de divórcio, alguns padres afirmam recorrer a tais informações para lembrar os noivos das obrigações de devolução do *barlake*, o que desencorajaria a separação. Cada uma das famílias tem ainda um caderno próprio no qual se registram as doações que seus respectivos *fetsaan* e *umane* realizaram para a concretização do casamento em pauta, as quais devem ser devidamente retribuídas e levadas em consideração no devir das relações entre os parentes.

No contexto matrimonial, são denominados *umane* todos os parentes ligados à casa doadora de mulheres. Por oposição, são denominados *fetsaan* todos os membros da casa tomadora de mulher. Dada a posição hierarquicamente superior dos *umane*, neste contexto, as negociações se desenrolam de modo a responder, da melhor forma possível, às expectativas da família/casa da noiva. Entre outras

funções, a prestação do *barlake* pode quebrar o vínculo espiritual da mulher com sua casa ritual de origem, a partir do que ela estaria ligada exclusivamente à casa ritual do marido. Tal possibilidade, contudo, é objeto de inúmeras negociações e está condicionada às implicações advindas do casamento da maneira como são experimentadas entre os grupos etnolinguísticos de origem dos noivos e da condição social na qual se encontram as casas rituais envolvidas no casamento em termos de expectativas de reprodução.

O *barlake* também é interpretado como uma forma de compensação para a casa/família da mulher, por sua disponibilização a outra casa ritual, mediante a qual se dará a reprodução física e moral da casa/família do marido. Entre várias populações da Indonésia Oriental, as mulheres são tomadas como instrumentos do fluxo da vida. No universo das montanhas, o *barlake* é um fato social total: traz em si dimensões econômicas, jurídicas e religiosas, de modo que é mais bem qualificado como uma prestação total (Mauss, 1974). O *barlake* pode sempre ser solicitado, mesmo entre famílias/casas que em um primeiro momento acordaram não demandá-lo. Não é um acaso que a arte da negociação seja um verdadeiro patrimônio cultural imaterial timorense.

A negação do *barlake*

Meu objetivo nesta seção é analisar alguns dos argumentos utilizados por atores que afirmam não praticar o *hafolin*. Nesse universo, a avaliação crítica do *barlake* como uma operação de venda da mulher é de grande destaque. Justifica-se a negação do *barlake* como estratégia para preservar o acesso às filhas casadas e garantir o direito individual das mesmas de irem e virem para junto de suas famílias de origem quando assim o quiserem. Sugere-se que a ausência do *barlake* garante a união da família nuclear e das casas/famílias em aliança em função do casamento. O pressuposto deste argumento é que o pagamento total do *barlake* quebra as relações entre os familiares (pais e filhas, particularmente), além de ser objeto de inúmeras controvérsias entre as casas/famílias envolvidas. Ademais, supõe-se que a abdicação do *barlake* evita a violência doméstica, na medida em que se pensa ser ela motivada também pelas pressões que recaem sobre o homem para selar seus compromissos com a família da esposa. Deparei-me várias vezes com uma crítica ao *barlake* pela afirmação de que o bem-querer entre os noivos e o respeito mútuo eram muito mais importantes do que o *barlake*. Em tais discursos, o *barlake* aparece em oposição à ideologia do amor romântico, de base individualista.

Outra crítica comum ao *barlake* está ancorada no pressuposto da incomensurabilidade entre homens e coisas: “O valor das pessoas não é igual ao valor das coisas”, afirmou-me um dos noivos cuja negociação de casamento acompanhei. Sugeria-se que a prática do *barlake*, considerada comum nas

montanhas ou entre os antepassados daqueles que estão em Dili, se devia ao excessivo interesse material destes que, por não terem acesso à educação, não perceberiam que búfalos e objetos rituais, como *belak* ou *surik*, não se comparam ao valor do ser humano. Dentre outros, este é um discurso comum entre autoridades da Igreja Católica em Timor-Leste. Desta forma, à crítica ao *barlake* se soma a crítica ao que é tomado como uso irracional de bens e recursos, mais uma vez também atribuído às pessoas da montanha ou às pessoas *sem educação* em Dili. Sugere-se que estas se sacrificam durante longos períodos a fim de acumular bens e dinheiro para a realização de rituais e festas de casamento, expondo-se, para tanto, a carestias consideradas inaceitáveis: não mandam os filhos à escola, não os alimentam adequadamente, vivem em casas precárias e sem higiene, vestem-se mal etc. Vale notar aqui a emergência de um discurso entre quadros das elites locais que atribuem o que qualificam de pobreza da população do país aos grandes investimentos realizados em práticas rituais, os quais impediriam o acúmulo mínimo de riqueza necessária ao *desenvolvimento*.

É interessante também observar que entre meus interlocutores era unânime a apreciação de que em Dili a realização dos casamentos estava sempre sujeita a negociações de várias ordens entre as famílias, e que isto era muito positivo. Nas montanhas, ao contrário, seria necessário ofertar exatamente o que as pessoas pediam. Neste quadro, sugeria-se que o *barlake* mais caro de Timor estava em Lospalos (distrito localizado no extremo leste do país), onde se exigiam aproximadamente 77 búfalos para a realização dos casamentos, dependendo do *status* da casa ritual envolvida. Não por acaso, é também sobre os nativos de Lospalos que recaem as acusações de grande valentia e violência, beirando a selvageria, a quem a *gente de Dili* se opõe. Vemos, pois, que a prática e o *modus operandi* das negociações de casamento são objeto de elaboração simbólica a partir das quais se edificam representações coletivas a respeito das diferentes populações e dos espaços que compõem o país.

Não obstante, tais críticas a respeito do *barlake/hafolin* convivem com a aceitação de outras práticas estruturadas pela circulação de bens e serviços, fundamentais na socialidade das pessoas em Dili. Assim, apesar de algumas casas/famílias se negarem a praticar o *barlake*, demandam da casa do noivo a prestação do que é chamado de *aitukan/bee manas* (literalmente *lenha e água quente*),⁷ na forma de um montante específico de dólares (entre 500 e 3 mil dólares, aproximadamente), como compensação pelo esforço do pai e da mãe na formação da filha.

Confrontados com a questão das diferenças entre o *barlake* e o *aitukan/bee manas*, meus interlocutores apresentaram interpretações diversas. Alguns afirmavam que o *aitukan/bee manas* qualificava-se enquanto tal por ser direcionado exclusivamente aos pais biológicos da noiva, à diferença do *barlake*,

que era distribuído entre seus tios, irmãos e primos. Sugeria-se ainda que sempre que houvesse circulação de *belak* ou *surik* estaria havendo prestação de *hafolin*. Isto porque tais objetos rituais são depositados nas casas sagradas (*uma lulik*) como *lembrança* da mulher que foi disponibilizada para outra unidade congênere. O *barlake* quebraria assim a relação espiritual da mulher com sua casa de origem, mas seu vínculo pregresso seria lembrado por meio da joia ali depositada. Tal problemática evoca a relação do *barlake* com a reprodução social das casas, como unidade mínima de organização social no universo das aldeias, e o modo como tais fenômenos são atualizados em Dili.

No entanto, testemunhei duas cerimônias de troca de prendas – nas quais se entregou ritualmente à família da noiva parte dos bens solicitados para a realização do casamento – a circulação de montantes de dinheiro qualificados como *aitukan/bee manas* que seriam distribuídos entre os homens da casa da noiva, como tios e primos. Para as práticas nas quais o *aitukan/bee manas* fica exclusivamente nas mãos dos pais biológicos da noiva, ele pode ser abordado como uma transformação do preço/riqueza da noiva no contexto urbano, produto da valorização da família nuclear como núcleo doméstico básico.

Em outra troca de prendas, a família do noivo ofertou ritualmente dois envelopes com dinheiro às irmãs mais velhas da noiva, a fim de pedir licença para que ela se casasse, já que estavam alterando o que era tomado como ordem natural das coisas. A mãe de uma noiva recém-casada, ao relatar as bodas de suas filhas, afirmou-me que não solicitava o *barlake*, mas apenas alguns *grãos de milho* que, neste caso, cumpririam o papel de *aitukan/bee manas*, cujo valor monetário era de 6 mil dólares. Ao narrar as negociações para o casamento de suas filhas, reafirmou várias vezes que não demandava *barlake*, mas que era inconcebível alguém vir solicitar a mão de suas filhas em casamento sem oferecer nada. A ausência de presentes era para ela uma grande falta de consideração e de respeito. Trago ao texto tais exemplos a fim de evidenciar que estamos diante de um universo complexo e ambíguo, no qual operam regimes morais múltiplos, apropriados estrategicamente pelos atores sociais.

Por hora, gostaria ainda de destacar que dentre aqueles que enunciam variações dos discursos apresentados acima no universo de minha pesquisa estavam sobretudo timorenses ligados ao movimento de mulheres, descendentes de mestiços e assimilados, cujos familiares próximos, como tios, pais etc., habitam Dili há pelo menos duas décadas. A negação do *barlake* opera, assim, como um sinal de distinção social entre certos grupos das elites do país que, desta forma, procuram aproximar-se dos projetos de modernidade ocidental por oposição ao que tomam como hábitos característicos da gente da montanha (*ema foho*).

A posituação do *barlake*

“Temos que fazer isso porque senão nossos filhos já não nos conhecem.”

Sr. Francisno, tio materno

que atuava como *lia nain* da casa/família da sobrinha

No universo de minha pesquisa, observei uma posituação do *barlake* entre o seguinte perfil de atores sociais: 1. homens; 2. pessoas mais velhas; 3. sujeitos migrados para Dili há menos de uma década, mais vinculados aparentemente às práticas rituais do interior do país e; 4. aqueles que cultivam parte de seu *status* social em Dili em função da alta posição que suas casas de origem ocupam em hierarquias locais de organização social. Refiro-me aqui sobretudo aos descendentes de casas nobres, algumas das quais tomadas como importantes parceiras do Estado colonial português, cujos membros tiveram, em função disso, acesso privilegiado à educação.

Dentre os argumentos apresentados para justificar a reprodução de tal prática destaca-se aquele que a interpreta como meio de união entre as famílias, como forma de apoio mútuo em contextos de adversidade. Isto porque, entre outras coisas, a transferência do conjunto específico de bens que constitui o *barlake* não necessariamente é realizada de uma só vez. O mais comum parece ser o contrário. O pagamento do *barlake* ocorre ao longo dos anos que sucedem o casamento, em prestações. Ele é então apresentado como obrigação de apoio mútuo entre as famílias, para alguns, uma forma de estabelecer regras de relações sociais nas montanhas, quando não havia Estado para dizer de quem era a obrigação e o direito a isto ou àquilo.

Para um de meus interlocutores, algumas das ideias aventadas pelas pessoas que se mostravam contra o *barlake* – dentre as quais aquelas que o caracterizam como compra e venda da mulher, como quebra de vínculo entre as famílias etc. – eram produto do desconhecimento do seu significado profundo. Destacou então que o *hafolin* é uma deferência dos *fetosaan* aos *umane* pela disponibilização da mulher, o que permitiria a reprodução física e moral da casa dos últimos. Membro de uma família de elite oriunda do distrito de Ainaro, ele então me relatou que parte dos bens recebidos por sua família como *barlake*, sobretudo o dinheiro (2 mil dólares), seria redistribuído para todos os homens membros da casa, de modo que os mais velhos receberiam mais e os mais novos menos, pois todos, em algum grau, tinham contribuído para a formação da noiva disponibilizada à nova parentela de *fetosaan*. Nesse contexto, meu interlocutor procurava destacar-se diante de mim como um profundo conhecedor dos “usos e dos costumes”, universo moral que legitimava, inclusive, seu alto *status* social,

opondo-se àqueles que emitiam posições divergentes sobre tal fenômeno porque, de sua perspectiva, de fato não o conheciam.

Objeto de preocupação fundamental nas cerimônias de negociação de casamento é a colocação das palavras, a utilização das formas e das fórmulas rituais adequadas e a observação dos limites de barganha diante das solicitações dos *umane*. Assim, em um dos casos que acompanhei, os *umane* fizeram questão de apresentar o que esperavam como *barlake*, mesmo tendo acertado, de antemão, que de fato não receberiam aquele montante. Segundo o *lia nain*, isto era necessário a fim de que as famílias pudessem conhecer suas respectivas tradições (*lisan*). Se assim não o fizessem, sua *gerasaum* (descendentes) já não mais os reconheceria.

Presenciei também uma cerimônia de troca de prendas em que houve uma controvérsia entre a família do noivo e a família da noiva em relação ao dinheiro que os *fetosaan* desejavam doar aos *umane*. Aparentemente, tinha sido acertado que não haveria *barlake*, sendo a família da noiva composta por gente há muito assimilada. No entanto, no momento da fala ritual entre os *lia nain* e os demais parentes de ambos os lados, a família do noivo pediu que aceitassem pelo menos um pouco de dinheiro, pois aquele era o seu costume, a sua *lisan*, ou seja, a família do noivo fez questão de doar à família da noiva cerca de 2 mil dólares. Em outra negociação de *barlake*, um porta-voz relatou-me que sua família poderia receber algum tipo de castigo dos ancestrais por estar oferecendo um *belak* de ouro para seus *umane*, sendo que, de acordo com sua *lisan*, em Same, eles não podiam doar nada de ouro, só receber. No entanto, não havia muito o que fazer, pois aquele era um pedido de seus *umane*. Em outra situação, um padre que atuou como *lia nain* de sua prima afirmou ter apresentado um pedido simbólico de *barlake*, mesmo sabendo que não seria pago. Segundo ele, tal prática foi adotada a fim de valorizar sua prima e sua *lisan*, para mostrar que ela tinha família, origens. Situações similares foram identificadas por Cunha (2009) em outra pesquisa sobre casamentos contemporâneos em Dili.

Um dos casamentos que acompanhei era chamado pelos seus *lia nain* de “casamento dilema”, pois a noiva era originária de Fohorem, distrito de Suai, onde opera regime de sucessão e filiação matrilinear. A casa ritual à qual o noivo estava vinculado, por sua vez, era de Uatu Carbau, região onde operam “usos e costumes” patrilineares. Quando das negociações de casamento, a família do noivo fez então uma série de prestações matrimoniais acima das expectativas correntes, uma vez que a noiva e o noivo já moravam juntos, para pressionar a família da noiva a deixá-la entrar para a casa ritual do noivo.

Ademais, alguns de meus interlocutores relataram que uma mulher que entra para a casa de seu marido sem que por ela seja oferecido nada ou pouca coisa – seja como *barlake*, seja como *aitukan/bee manas* – ingressa aí em uma

posição muito subalterna, como mulher sem valor. O *barlake* seria então um meio de dignificação da mulher e expressão de agradecimento aos *umane* pela disponibilização da noiva, o que permitirá a reprodução dos *fetosaan*.

Particpei de algumas trocas de prendas em que as futuras esposas já estavam grávidas, o que, para alguns, significava que elas não tinham valor. Não obstante, os *fetosaan* ofertaram um grande *barlake*. Sugeria-se então que a oferta de bens e serviços ocorria por um ato de gentileza e consideração...

Tais experiências indicam que as negociações de casamento em Dili são operadas potencialmente como forma de prestação de reconhecimento recíproco entre casas rituais/famílias em relação a seus “usos e costumes” de “origem”, a suas identidades regionais, em última instância, a seus próprios ancestrais, aos quais se deve respeito e deferência sob o risco de castigo e maldições. Aí a atenção ao limite da barganha é importante, pois a insistência nela soa como falta de respeito. Aliás, ouvi vários relatos de que as trocas matrimoniais são sempre orientadas de forma a alcançar um equilíbrio entre *fetosaan* e *umane*, de modo a não produzir grandes desigualdades entre as partes. Menos do que barganhar, na verdade, as pessoas se empenhariam em dar mais porque a dádiva é um instrumento de construção de seu *status* e altera o estado das relações sociais.

Vemos, assim, que os dilemas e as negociações em torno da organização dos casamentos impõem aos habitantes de Dili um diálogo com o que pensam ser os “usos e os costumes” de sua casa ancestral, sua posição social na cidade etc. Propiciam, portanto, de tempo em tempo, uma reelaboração de suas percepções e de seus projetos de referência e pertença, bem como uma avaliação da lealdade e do compromisso dos núcleos familiares que lhes são *fetosaan* e *umane*, os quais guardam entre si obrigações diversas na organização de casamentos e funerais.

Por fim, gostaria de encerrar esta seção indicando que a problemática do *barlake* é experimentada com grande dramaticidade por muitos atores sociais em Dili, em um contexto de intensas transformações sociais. Alguns – homens, na maioria dos casos – positivam o *barlake* por tomá-lo como antídoto contra o divórcio. Segundo eles, quando existe *barlake*, não existe divórcio e isto é bom, pois assim a unidade da casa ritual e da família nuclear é mantida. Para que possa haver divórcio, considera-se necessária a restituição do *barlake*. No Tribunal de Dili, por exemplo, encontramos vários processos cujo objeto de disputa é este. Assim, muitas mulheres veem-se impelidas a viver em um círculo vicioso de violência doméstica, dada a sua impossibilidade e a de seus familiares de restituírem à família do marido os bens doados em razão do casamento.

Considerações finais

A análise que esbocei acima está ainda em construção. Em razão disto, no âmbito desta última seção, gostaria de apresentar algumas das questões que pretendo perseguir no futuro para melhor compreender os diferentes posicionamentos das elites leste-timorenses em relação à prestação do *bridewealth* no país.

Primeiramente, parece-me necessário dar algum sentido à variação de práticas e discursos com os quais me deparei ao longo da pesquisa. Parece-me que tal fato está associado a pelo menos dois fenômenos específicos: 1. às variações de forma e conteúdo das práticas de prestações totais tal como experimentadas pelas diversas populações indígenas que habitam as fronteiras leste-timorenses, com as quais grande parte da população de Dili mantém algum vínculo. Como afirmei acima, são justamente as representações que as elites de Dili alimentam a respeito do modo como o *barlake* é experimentado nas aldeias que as fazem ser mais ou menos simpáticas a ele; 2. aos critérios que pautavam a atribuição do estatuto de assimilado a certos contingentes da população timorense. Assim, eram considerados assimilados aqueles que aderiam ao cristianismo, falavam português e, em consequência (presumida pelos colonizadores), estavam libertos de seus “usos e costumes”. Desta forma, a adesão ao *barlake* e a outras modalidades de “usos e costumes” era e continua a ser uma forma de diferenciação social, experimentada com ambiguidade e certa dramaticidade.

Mesmo entre os quadros das elites locais que se pronunciam contra o *barlake* é comum encontrarmos adesão às práticas animistas que marcam o culto aos ancestrais. Alimentar a casa sagrada, os ancestrais, é parte fundamental da vida e do empenho de recursos de muitos de seus atores. Teme-se a punição dos espíritos dos mortos caso as devidas prestações rituais não sejam realizadas para eles. Vários infortúnios da vida cotidiana são explicados como produtos da agência de tais espíritos sobre a vida dos vivos, e os sucessos alcançados são muitas vezes atribuídos à vontade e à proteção dos ancestrais. Observa-se assim uma postura bastante ambígua entre as elites locais em relação ao que é considerado algo típico das montanhas. Se, por um lado, elas são lugares de ignorância, nelas também estão localizadas forças poderosas, que se mantêm ativas no cotidiano daqueles que estão em Dili e às quais se deve prestar deferência mediante os bens disponibilizados pelo *barlake*. A oposição entre montanha e Dili é, desta maneira, parte fundamental do sistema classificatório operante entre certos segmentos da população timorense, mediante a qual se elaboram aproximações e distinções.

Por outro lado, as elites leste-timorenses se constituíram enquanto tais de acordo com sua participação em uma economia de mercado, colonial ou pós-colonial. Não causa surpresa, assim, que parte de seus integrantes projete

sobre o *barlake* o mesmo tipo de racionalidade que opera naquela economia. É digno de nota que muitas das posições críticas sobre o *barlake* são justificadas com base em argumentos que revelam a internalização de certas dimensões da ideologia individualista moderna, tal como elaborada a partir da oposição entre homens e coisas (Appadurai, 1986), da sobreposição da economia ao comércio (Sahlins, 1972), do cultivo da ideologia do amor romântico (Goody, 1983) e da secularização da vida social, entre outros.

Por fim, a observação dos rituais de casamento revelou que eles figuram como instrumentos mediante os quais as novas gerações de timorenses aprendem e negociam o que seriam seus “usos e costumes”. Em todas as cerimônias que presenciei as pessoas mais velhas da família acordavam entre si e, a seguir, ensinavam aos noivos como se comportarem em cada um dos momentos que compunham a realização do casamento. Indicavam como deveriam falar, sentar-se, cumprimentar-se etc. Havia uma hesitação difusa e generalizada entre os envolvidos na organização de tais rituais. Pude perceber tal hesitação presente, de forma ainda mais contundente, na organização de funerais. Entre outras coisas, isto se deve ao fato de que a independência do país trouxe à agenda do dia não só a construção da administração estatal, mas a invenção de uma nação leste-timorense que se conforma a partir do que imagina serem seus “usos e costumes” na esteira dos legados deixados pela colonização portuguesa, pela ocupação indonésia e pela forte presença atual das agências de cooperação internacionais.

Notas

1. Este texto é um dos produtos do projeto “Traduzindo a cultura, cultura da tradução: a negociação cultural como patrimônio central em Timor-Leste”, financiado pela Fundação de Ciência e Tecnologia (FCT) de Portugal. Agradeço a Eugênio Sarmento, Óscar da Silva e Lino Alvez pela colaboração durante a realização da pesquisa e a Andréa Sousa Lobo e Daniel Simião pelas leituras cuidadosas e sugestões que permitiram a expansão das análises.
2. A expressão “usos e costumes” é originalmente uma categoria de governabilidade colonial portuguesa. Parte de seu sentido advém da oposição à ideia de civilização. No contexto imperial, a categoria “usos e costumes” qualificava representações e práticas sociais diversas atribuídas às populações não-assimiladas, as quais eram classificadas como indígenas.
3. Ao discutir as categorias de imaginação unitárias e regionais pelas quais as populações timorenses têm sido concebidas em diferentes registros históricos – dos mitos aos documentos da administração colonial portuguesa – Seixas (2006) identifica variadas formas de expressão da oposição entre *foho* e cidade. Quando o território timorense estava sob a hegemonia dos Belo, sugere-se ter existido uma oposição entre gente da montanha e gente da planície, reconfigurada ao longo dos séculos da administração colonial portuguesa pela oposição entre gente da montanha (*ema foho*) e gente de Dili.
4. Algumas autoridades eclesásticas com as quais interagi ao longo da pesquisa denominaram as mulheres que coabitam com seus maridos mas não são casadas na Igreja Católica de *barlakeadas*. Isto não significa que de fato houve prestação/transferência/pagamento de *barlake* por essas mulheres. Trata-se antes de um termo pejorativo utilizado para qualificar as mulheres que vivem à margem das regras cristãs/católicas, as quais são assim classificadas por estarem mais próximas do universo das aldeias. No contexto urbano de Dili, tal sugestão é ofensiva, na medida em que as aldeias são tomadas como lugar de atraso e obscurantismo.

5. Ao se referirem às negociações de casamento, meus interlocutores frequentemente utilizavam o termo família para qualificar, em muitos casos, o que tem sido denominado, na teoria antropológica, como *casa* (Lévi-Strauss, 1983; Carsten & Hugh-Jones, 1995; Waterson, 1995). A fim de preservar a polifonia semântica do que está em jogo, a qual expressa, inclusive, o universo multirreferencial e transicional que caracteriza Dili e a dialogia que marca o empreendimento antropológico, opto, ao longo do texto, por utilizar o termo *casa/família*.
6. Para uma discussão a respeito do significado e das implicações das trocas matrimoniais entre diferentes populações da Indonésia Oriental, ver Barnes, 1980.
7. Os termos *aitukan/bee manas* são metáforas que expressam o esforço realizado pela família da noiva na sua formação e, mais uma vez, têm no universo das práticas das montanhas sua referência principal. A fim de dar à luz, as parturientes são confinadas no interior de suas casas e ao lado delas se acende uma fogueira para esquentar a água que será utilizada no parto. Após o parto, as mulheres ficam reclusas durante algumas semanas em casa, banhando-se sempre com água quente. Acredita-se que a água quente purifica o corpo da mulher, livrando-o das secreções e das impurezas decorrentes da gravidez.

Referências bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. 1986. "Introduction". In: _____. *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARNES, R. H. 1980. "Marriage, exchange and the meaning of corporations in Eastern Indonesia". In: COMAROFF, J. L. (ed.). *The meaning of marriage payments*. New York: Academic Press.
- CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen. 1995. "Introduction". In: _____. *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. S. l.: Cambridge University Press.
- CUNHA, Maria da. 2009. *O barlaque como pressuposto didático para o ensino da língua portuguesa*. Monografia de especialização apresentada ao curso de Pós-graduação em Língua Portuguesa, Faculdade de Ciências da Educação da Universidade Nacional Timor Lorosa'e. Dili. mimeo.
- DUMONT, Louis. 1957. *Hierarchy and marriage alliance in South Indian kingship*. Occasional papers n° 12 of the Royal Anthropological Institute, London.
- ERRINGTON, S. 1990. "Recasting sex, gender and power: a theoretical and regional overview". In: ATKINSON, J. M. & ERRINGTON, S. (orgs.). *Power and Difference: gender in Island Southeast Asia*. Stanford, Cambridge: Stanford University Press
- FOX, James. 1980. "Introduction". In: _____. *The flow of life: Essays in Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- GOODY, Jack. 1983. *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983. *The way of the masks*. London: Jonathan Cape.
- MAMDANI, Mahmood. 1998. *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. Madri: Siglo XXI Editores.
- MAUSS, Marcel. 1974. "Ensaio sobre a dádiva". In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda.
- SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone age economics*. Londres: Tavistok Publications.
- SEIXAS, Paulo. 2006. "Firaku e Kaladi: etnicidades prevalentes nas imaginações unitárias em Timor-Leste". In: _____. *Timor-Leste. Viagens, transições, mediações*. Porto: Edições da Universidade Fernando Pessoa.

- SIMIÃO, Daniel. 2006. “Imagens da dor: sentidos de gênero e violência em negociação no espaço urbano de Dili, Timor-Leste”. In: SEIXAS, Paulo & ENGELHOFEN, Aone (orgs.). *Diversidade cultural e a construção do Estado e da Nação em Timor-Leste*. Porto: Editora Universidade Fernando Pessoa. pp.165-178.
- WATERSON, Roxana. 1995. “Houses and hierarchies in esland Southeast Asia”. In: CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen. *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. S. l.: Cambridge University Press.

Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau¹

Wilson Trajano Filho

Neste trabalho quero examinar um problema metodológico (na raiz, de natureza epistemológica) muito comum, mas que de alguma forma foi sepultado pela virada antideterminista da antropologia contemporânea, e uma questão teórica que posso chamar de clássica. O primeiro tem a ver com a discrepância entre a observação direta do etnógrafo (ou as conclusões que ele alcança a partir dela) e o consenso às vezes difuso dos informantes sobre a composição e a morfologia das instituições que estuda. A segunda diz respeito à tensão-competição entre princípios elementares que ancoram a estrutura social e as representações do pertencimento social (parentesco, território, idade). Vou tratar dessa discrepância e dos limites dos princípios ancoradores do pertencimento examinando as formas de recrutamento de uma importante instituição de sociabilidade na sociedade crioula da Guiné-Bissau: as *manjuandadis* dos aglomerados urbanos do país.

Discrepâncias: metodologia e epistemologia

Os pais fundadores da tradição sociológica já ressaltavam o fato de que nas ciências humanas a separação entre o discurso da ciência e o do senso comum ilustrado é muito tênue, havendo, portanto, a imperiosa necessidade de uma vigilância epistemológica que leve a uma ruptura com a ilusão da transparência do social (Bourdieu, 1975).² Marx alertava que as ideologias (nosso entedimento do mundo social) fazem com que os homens e suas circunstâncias se apresentem de cabeça para baixo, como numa *camera obscura* (1976:36). Distorção, inversão,

confusão entre causa e efeito e falsa consciência são alguns dos atributos constituidores do campo semântico da ideologia e, com isto, dos discursos ordinários sobre a sociedade e seu funcionamento.³

Com o mesmo espírito, Durkheim (1995) também conclamava os sociólogos a descartarem sistematicamente as prenoções que tomam conta da mente das pessoas comuns e a tratarem os fatos sociais como coisas caracterizadas pela externalidade, coercitividade, generalidade e independência das consciências individuais. Assim, em vez de uma sociologia espontânea, orientada pelas representações sumárias e carregadas de autoridade que empregamos na vida cotidiana, ele propunha que os fatos sociais só podem ser estabelecidos pela investigação científica, por meio da observação externa e pelo emprego do que Bourdieu (1975:29-30) mais tarde chamou de técnicas da ruptura (a objetivação dos dados pela medição estatística, definição provisória do objeto, entre outras). Para Durkheim, o sociólogo deve adentrar o mundo social como se estivesse penetrando um mundo tão desconhecido que só pode ser explicado por causas profundas que escapam à consciência e não pelas ideias que os atores sociais dele fazem.

Se as prenoções e as opiniões acerca do social, compartilhadas pelos atores sociais, e que graças a isto são o fundamento das primeiras intuições dos sociólogos (que também são atores desse mesmo mundo social), ameaçam a constituição de uma sociologia científica, o que dizer da prática antropológica em que o investigador é quase sempre um sujeito estranho ao mundo investigado? Como operar a ruptura numa situação em que as prenoções dos atores não são compartilhadas de início com o pesquisador, que em larga medida as desconhece, e cujas intuições primeiras são guiadas por prenoções oriundas de outro sistema cultural? Como se livrar de vez do fardo das noções falaciosas que residem nas mentes dos membros do grupo estudado e que o hábito tornou tirânicas (Durkheim, 1995) se, em larga medida, elas ainda estão por se dar a conhecer ao antropólogo, mas que são, ao mesmo tempo, a única porta de entrada para esse desconhecido universo cultural? Como realizar esta dupla ruptura, descartando o viés etnocêntrico decorrente de explicações ancoradas tanto nas prenoções do mundo cultural do antropólogo como nas representações sumárias dos nativos, poderosas o bastante para fazerem com que eles nelas vejam a verdadeira realidade social? Neste caso, a situação certamente se complica.

A influência de Durkheim é, por certo, muito forte na antropologia e a adoção do método durkheimiano foi uma das formas que os antropólogos classicamente empregaram para enfrentar o desafio da dupla ruptura. Isto foi explicitado por Malinowski (1976) de maneira paradigmática na Introdução de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Nela, o etnógrafo expôs claramente: uma das tarefas da análise antropológica deve ser “estabelecer todas as leis e regularidades que

regem a vida tribal: tudo que é permanente e fixo” (:11). O problema é que, segundo ele, nas sociedades ágrafas como a que estudou, essas coisas não estão formuladas em lugar algum. As pessoas ali obedecem aos comandos do código social, mas são incapazes de explicar a sua organização. A estrutura da sociedade e a totalidade da tradição tribal orientam a ação das pessoas, mas não se encontram articuladas em suas mentes. Estão antes incorporadas nos indivíduos, constituindo o que posteriormente Bourdieu (1977) iria chamar de *habitus*. Por isso, Malinowski notava a futilidade de questionar os nativos em termos abstratos e sociológicos, quando se trata de perguntas sobre as regras do código social (1976:28-29). Semelhante ao falante de uma língua, capaz de formular uma infinidade de sentenças, mas que não tem consciência das regras gramaticais que orientam seu discurso (ao menos durante o ato de proferimento), os nativos não compreendem de modo sistemático o funcionamento do sistema (Malinowski, neste ponto, parece sugerir que isto independe do tipo de sociedade). A solução por ele encontrada foi tipicamente durkheimiana. Primeiro, o antropólogo deve ir para o campo com um sólido conhecimento da teoria, pois ela lhe oferece não um conjunto de ideias preconcebidas análogas às prenoções criticadas por Durkheim, mas as ferramentas para estabelecer uma definição provisória do objeto.⁴ Segundo, a técnica por ele vislumbrada, o “método da documentação estatística por evidência concreta” propunha estudar os fatos estruturais a partir do exterior, da coleta de dados por evidência concreta, dando a eles um tratamento estatístico. Somente através desta técnica o etnógrafo estaria liberado para alcançar, por si mesmo, as inferências gerais (:28).

Apesar da duradoura influência de sua agenda metodológica, a solução que Malinowski propõe para o tratamento da dimensão estrutural dos fatos sociais deixa algum espaço para insatisfação. Primeiro, ele não explicita como o etnógrafo alcança as tais inferências gerais. No corpo de sua monografia, no entanto, não é difícil perceber que elas estão ancoradas em categorias gerais oriundas da linguagem comum do mundo cultural do antropólogo (economia, religião, motivações, necessidades), não havendo uma crítica radical aos princípios da filosofia do conhecimento do senso comum ilustrado sobre o social, nem à linguagem na qual e pela qual essa mesma filosofia cria, por assim dizer, os dados. Segundo, a ruptura com as opiniões nativas representa sempre um obstáculo para a constituição de uma antropologia reflexiva capaz de expor o sistema de significados do grupo estudado que serve de moldura para o mundo da vida, mesmo para sua dimensão morfológica e estrutural.⁵

A solução de Durkheim e de Malinowski cria um afastamento entre sujeito e objeto que naturaliza as discrepâncias entre observação e opinião e as resolve recorrendo à autoridade do sujeito e suas técnicas de ruptura. Assim, as discrepâncias deixam de ser um problema e, com isto, de ser parte constitutiva

do objeto construído de investigação.⁶ Esta solução permaneceu mais ou menos indisputada durante um período significativo do desenvolvimento da disciplina. Ela só veio a encontrar, de fato, duas alternativas metodológicas sistemáticas e antitéticas. A primeira é o estruturalismo, que dissolve as discrepâncias através do apagamento do sujeito, da observação e das opiniões. São largamente conhecidas as fórmulas de Lévi-Strauss: “não pretendemos mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e sem que eles tenham conhecimento”, ou “les mythes se pensent entre eux” (1997:20). Também conhecida é a conclusão de Ricoeur (1978:46) de que o projeto estruturalista é um kantismo sem sujeito transcendental.⁷ A segunda é a antropologia interpretativa, cujos principais proponentes são Geertz (1973) e Schneider (1980). Focalizando a teia de significados que os homens tecem, esta versão reflexiva da antropologia plantea o mesmo *status* ontológico para sujeito e objeto, aproximando-os pela capacidade de ambos de produzir e compreender sentidos das ações sociais. Com isto, eventuais discrepâncias entre a observação e as opiniões dos sujeitos (antropólogos e nativos) se resolvem numa longa cadeia de interpretações que os filósofos chamam de círculo hermenêutico (cf. Ricoeur, (1978:251). Em suas formas extremadas, a virada reflexiva leva a duas trilhas das quais não se volta: a primeira termina numa vulgarização da tarefa do etnógrafo, que passa a ser o porta-voz de boa fé do grupo estudado, com cujos membros ele dialoga; a segunda é o caminho sem volta do superinterpretativismo, que não carrega consigo as possibilidades de sua negação.⁸ Em sua forma moderada, a abordagem interpretativa traz uma grande contribuição para se compreenderem as formas simbólicas da vida social (mitos, ritos e performances de toda ordem), mas não tem mostrado grande produtividade quando se volta para a dimensão morfológica e estrutural.

As *manjuandadis* crioulas da Guiné-Bissau oferecem ao pesquisador um caso empírico especialmente interessante para o exame dos dois problemas mencionados no início deste trabalho. A enorme variabilidade dessas associações de ajuda mútua voltada para a sociabilidade em termos de sua organização, funções e formas de recrutamento, alcançada pela observação direta do etnógrafo, choca-se com a opinião monolítica e consensual que os guineenses elaboram sobre elas. O restante deste texto se voltará para o exame desta discrepância, procurando revelar suas razões.

Construindo a opinião: *manjuandadis* como associações de coetâneos

O significado mais ou menos consensual entre os guineenses dos aglomerados urbanos sobre a palavra *manjuandadi* é que ela se refere a um tipo de associação que congrega pessoas de uma mesma faixa etária, cujas funções principais

são o desenvolvimento da sociabilidade e a ajuda mútua visando à proteção social e mística em ocasiões de crise. A voz pública prossegue afirmando que, tradicionalmente, este tipo de associação teria existido nos principais aglomerados crioulos da Guiné desde, pelo menos, o final do século XIX. É isto que posso deduzir das informações que coletei em meados da década de 1980 junto a pessoas que, naquela época, tinham idade bastante avançada e que foram ativos membros de *manjuandadis* em Bissau, Bolama e Cacheu nos anos 1920. Muitas delas me contaram que também seus pais participavam de associações semelhantes, o que empurra sua existência para o final do século XIX. Esta conclusão encontra apoio na publicação em 1900 de uma série de cantigas coletadas pelo padre Marcelino Marques de Barros no final do século XIX que, por sua semelhança com as chamadas cantigas de *ditu* atuais, parecem ser do mesmo tipo que as que são cantadas durante os encontros de convivialidade organizados pelas *manjuandadis*.

Tudo isto é especulativo e carece de prova documental. Meus esforços para encontrar evidências históricas escritas sobre elas nos arquivos guineenses e portugueses mostraram-se infrutíferos. Nada achei sobre as *manjuandadis* nos arquivos, com exceção de pegadas quase apagadas de bailes populares nas bordas da zona urbanizada em Bolama e Bissau frequentados pela gente crioula da Guiné e de Cabo Verde durante eventos de sociabilidade, como casamentos, choros (ritos funerários), batizados/iniciações ou, simplesmente, de divertimento – eventos que, nos dias atuais, normalmente congregam os membros das *manjuandadis*.⁹ Não estou sozinho nesta busca frustrada. Domingues (2000:427-428) também notou a invisibilidade dessas associações na produção etnológica colonial e debita-a ao pouco interesse pelos fenômenos urbanos, pelas práticas femininas e pelas formas populares de associativismo por parte dos pesquisadores e dos administradores coloniais.¹⁰ Esta falta de interesse parece ter se perpetuado, pois, na já volumosa literatura sobre a Guiné pós-independente, são raras as menções a esses agrupamentos crioulos do meio urbano (exceção feita aos trabalhos de Urdang, 1979:274-276; Domingues, 2000; Kohl, 2010).¹¹

Sem acesso a documentos e estudos que atestem a existência no passado dessas associações e que descrevam com maior ou menor detalhe suas finalidades, formas de organização e modos de recrutamento, fico aprisionado entre a opinião das pessoas (muitas delas participantes dessas associações) e a minha observação direta de suas atividades. E a opinião é esmagadoramente consensual: trata-se de uma associação de pessoas com idade assemelhada. Mesmo os guineenses mais distantes do tipo de sociabilidade engendrada por este tipo de associação, membros do estreito círculo da elite crioula, que se veem mais como descendentes do mundo cultural lusitanizado e que as tomam como instituições em franco declínio, insistem na semelhança de idade quando

afirmam, por exemplo, que *manjuandadis* são agrupamentos de mulheres idosas (sugerindo com isto que elas estão prestes a desaparecer).

Como lidar com essa discrepância e resolvê-la se minha âncora ética e metodológica me faz levar a sério o que as pessoas me dizem? Proponho fazer um trajeto mais longo para procurar compreender como a relação entre *manjuandadi* e organização etária foi estabelecida na Guiné-Bissau.

Na realidade, um *doublê* de etnógrafo e administrador colonial tem uma grande responsabilidade em tudo isto. Trata-se do cabo-verdiano Antônio Carreira, que se destacou entre os administradores coloniais pela inclinação, a vocação e o talento que tinha para a descrição e a compreensão da história colonial e da realidade etnográfica da Guiné, onde viveu por cerca de 40 anos. Além de uma série de importantes livros sobre a história da região dos “rios da Guiné de Cabo Verde” (1972, 1984), Carreira nos legou uma monografia sobre os manjacos (1947) e uma série de textos sobre a etnografia da Guiné-Bissau (1961, 1967). Em um destes textos (1961:665), ele notava que *manjuandadi* é uma palavra de suposta origem manjaca, usada pelos falantes do crioulo guineense para designar genericamente um grupo de pessoas de ambos os sexos que têm idades assemelhadas. Em outra ocasião (Carreira, 1967:60), ele é mais específico e diz que o termo se refere a um tipo de agrupamento manjaco composto por jovens mulheres que têm idade assemelhada aos membros do conjunto etário dos rapazes que acabaram de sair da cerimônia de iniciação *kabatxe*, e que então passam a viver na casa ritual *Baniu* (1967:60). Originalmente, Carreira (1947) afirmava que também havia entre os manjacos *manjuandadis* compostas exclusivamente por rapazes. Eram formadas por jovens que participavam dos rituais associados às classes de idade com importante papel na estrutura da sociedade.

Ressalto, no entanto, que não há qualquer evidência linguística que dê suporte à presumível origem manjaca desta palavra. Entre os manjacos, *Baniu* (ou *Banéu*) e *Uran* são os termos que se referem às classes de idade e aos conjuntos etários (cf. Gable, 1990:166; Crowley, 1990:251-253; Carvalho, 1998:188-199), dependendo da região. O número de classes de idade varia entre seis e sete para os homens, variando também os seus nomes. As mulheres entram mais cedo nas classes de idade, cujo sistema é menos elaborado, em geral, com quatro classes (cf. Carreira, 1947:101-102; Crowley, 1990:251).

Os conjuntos etários têm nomes diferenciados segundo os eventos importantes (lutas políticas, pragas, epidemias, introdução de novos itens de comércio) que aconteceram quando seus membros estavam para começar a cerimônia de iniciação *pubon*, entre os 7 e os 12 anos de idade, ocasião em que entravam na primeira classe de idade (chamada de *Bambelandu* em Caió; *Baméhena* em Caboi).¹² São exemplos nomes como *Kamiao* (caminhão),

Karéta (bicicleta), *Upós* (poço), *Usera* (seda) *Kanivetu* (canivete), *Central* (de central elétrica), *Udjagan* (jogador de futebol), *Aparcarista* (paraquedista), *Polícia* e *Comandos* (cf. Crowley, 1990:659 para uma lista mais extensa). Chamo a atenção para o fato de que, enquanto os termos usados para nomear as classes de idade, que são fixas, têm origem manjaca, a maioria dos termos usados na designação dos conjuntos etários vem do crioulo, utilizado como língua franca no chão manjaco.

Crowley (1990:250-251) nota que o sistema de classes de idade entrou em declínio durante o período colonial, sobrevivendo nos dias atuais de forma muito simplificada ou sendo mesmo substituído por instituições transversais como associações de amizade. Gable chama o *Baniu* (a casa dormitório dos jovens) de instituição defunta. As classes de idade começaram a declinar em 1920, desaparecendo completamente em Bassarel em 1950. Nos anos 1980, os Clubes de Desenvolvimento da Cultura foram uma tentativa consciente por parte dos jovens manjacos de reconstruir o *Baniu* sob uma nova forma institucional (Gable, 1990:168; 2000:198). As razões para tal declínio são variadas, sendo a emigração para o Senegal (e, em menor grau, para os aglomerados crioulos da Guiné-Bissau) e o sistema de taxaço colonial as comumente apontadas pelos estudiosos dos manjacos.

Essas informações permitem postular uma correlação entre o declínio do sistema de classes de idade e a crescente influência do mundo crioulo (língua e valores) no universo cultural dos manjacos. As instituições ligadas à organização etária entraram em declínio, tornando o sistema de classes de idade mais fluido e mais genérico, porque os jovens manjacos, expostos de algum modo a outras formas de sociabilidade, vislumbravam na emigração (e a consequente inserção numa economia monetarizada) uma saída individualizada para as longas provações a que eram submetidos na cerimônia de transição para a plena maturidade, a *Katassa*. E os que a ela se submetiam, tornando-se membros da classe de idade sênior *Batassa kor* (*Baniu kor*), nem sempre conseguiam alcançar o ideal da maturidade: construir uma casa para a futura mulher, casar-se e cultivar uma porção de terra. Mesmo depois de passar pela *Katassa*, os homens maduros, muitas vezes, ainda tinham que viver por alguns anos sob a tutela dos pais e prestar custosos serviços para o pai da futura mulher (Gable, 1990:180-182). Neste contexto, não era nada incomum que homens de 40 ou mais anos ainda não tivessem, de fato, alcançado o ideal da idade adulta.

Conforme mais jovens emigravam, aumentava a tensão entre os grupos de jovens e velhos, pois as exigências culturais dos mais velhos pesavam substancialmente sobre um número menor de jovens que permaneciam no chão manjaco. Para tudo isto a emigração para o Senegal e para os aglomerados crioulos da Guiné (Bissau e Bolama) parecia dar solução, porém, com o custo elevado do

declínio das instituições locais e com a intensificação do poder gerontocrático.¹³ Uma decorrência estrutural da emigração foi a continuidade do processo de criouliização, sob a forma de uma aproximação mais intensa entre os universos culturais crioulo e manjaco. Tudo leva a crer que foi isto o que aconteceu quando Carreira propôs ora que *manjuandadi* era um termo usado pelos falantes do crioulo para designar conjuntos ou classes de idade (sem especificar o contexto social em que elas operam), ora que a palavra se referia à organização de idade dos manjacos.¹⁴ Seu entendimento exemplifica um movimento de apreensão do social que projeta as categorias linguísticas crioulas no universo das sociedades indígenas da Guiné.

As ideias de Carreira foram amplificadas por outros especialistas, estrangeiros e guineenses. O administrador metropolitano, também com inclinações para cientista social, Fernando Rogado Quintino, deu um passo adiante no processo de generalização do campo semântico das *manjuandadis*. Afirmava ele que os rapazes ou raparigas que participavam do mesmo *fanado* (termo crioulo para cerimônia de iniciação, em especial, para os rituais de circuncisão masculinos) pertenciam a uma *manjuandadi* (Quintino, 1969:906). Ser submetido ao mesmo *fanado* e pertencer a uma *manjuandadi* levariam os noviços ou recém-iniciados a desenvolverem intensos laços de amizade e solidariedade. O que Quintino faz é retomar a ligação entre *manjuandadi* e o sistema de conjuntos etários, já agora de modo implícito e metonímico, postulando um vínculo entre esta associação e o complexo iniciático que sempre caracteriza o movimento das pessoas entre as classes no sistema de idade. Como Carreira, no texto de 1961, Quintino não restringe estas associações ao mundo manjaco, sugerindo sua existência generalizada no espaço social da Guiné-Bissau: onde há iniciação, há *manjuandadi*. O linguista francês Jean-Louis Rougé (1988) retoma e legitima a sugestão leiga de Carreira sobre o campo semântico do termo *manjuandadi*, agora traduzido como “associação baseada em grupos de idade”. Segundo ele, tratar-se-ia de uma construção morfológica crioula a partir do substantivo *manjua*, provavelmente uma palavra manjaca que significa “pertencendo ao mesmo conjunto etário”, com o sufixo *-ndadi*, emprestado do português, que expressa uma condição. Menos inclinado a fornecer uma etimologia da palavra, o literato guineense Benjamin Pinto Bull (1989) traduz *manjua* como “colega” e “coetâneo”, e *manjuandadi* como “convivialidade ou associação entre coetâneos”. Na opinião destes autores, assiste-se a um movimento de cristalização da compreensão englobante da *manjuandadi* como grupo de coetâneos com existência generalizada na Guiné-Bissau.

Mais recentemente, baseado em extensiva e cuidadosa pesquisa na Guiné-Bissau, Kohl (2010:125) também parte do princípio de que as *manjuandadis* crioulas estão parcialmente enraizadas no sistema de conjuntos de idade

das sociedades indígenas africanas. Um segundo ramo desta raiz seria o das irmandades cristãs. Fundamentado exclusivamente nas reminiscências de seus informantes, Kohl afirma que, até meados do século XX, as *manjuandadis* crioulas estavam organizadas segundo os conjuntos etários, de modo que as associações de um determinado centro urbano crioulo eram organizadas por relações similares às que são comumente encontradas nos conjuntos e nas classes de idade das sociedades indígenas: as *manjuandadis* compostas por pessoas mais velhas recebendo o respeito e a subordinação das formadas por gente mais jovem. Segundo ele, teria havido mesmo uma correspondência entre o conjunto de *manjuandadis* de uma determinada cidade e o de outra, como há entre o sistema de conjuntos e classes de idade de duas unidades políticas diferentes em uma mesma sociedade (como exemplificam os casos manjacos de Caboi e Caió) e até entre sociedades diferentes. Deste modo, ao transitar entre as praças crioulas, as pessoas poderiam integrar-se na associação que correspondesse ao seu conjunto etário, o que era facilitado porque, muitas vezes, as associações tinham o mesmo nome em cidades diferentes (2010:135). Atualmente, ele reconhece, elas não mais seguem o princípio etário para recrutar seus membros.

Com este caso, o ciclo interpretativo está fechado. Primeiro, Carreira define o sentido da palavra crioula e postula sua origem manjaca. A seguir, ele a usa para designar o sistema de conjuntos etários dos manjacos, cristalizando a ligação entre o termo crioulo e as formas de organização baseadas na idade (mas ainda ancorado no mundo manjaco). A seguir, Quintino amplia e generaliza o escopo do termo, relacionando-o com os processos de iniciação e fazendo-o valer em todo o espaço da Guiné-Bissau. O dicionarista Rougé e o estudioso da cultura crioula, Bull, trazem os grupos de idade para o universo crioulo. Finalmente, Kohl confirma, mas relega ao passado o enraizamento das *manjuandadis* crioulas nas instituições indígenas baseadas no critério de idade.

O interessante desse processo é sua forma circular. Nela, vemos tanto uma projeção crioula nas formas de organização das sociedades tradicionais da Guiné-Bissau, como a projeção de formas indígenas no mundo crioulo. A cada momento, dependendo do contexto da análise e das motivações do analista, podemos ter a derivação das associações crioulas a partir de instituições das sociedades tradicionais da Guiné e a projeção das formas crioulas no universo indígena. Ambas são frequentemente usadas como formas de resgate de um presente turbulento e excessivamente fluido. A primeira forma geralmente é usada para resgatar a autenticidade perdida da sociedade crioula. Lá, entre os manjacos, ainda se encontra a tradição autêntica das *manjuandadis* – isto me foi dito uma vez por um conhecido guineense que nem tinha origem manjaca. A segunda é mais comumente referida para compreender a realidade da

vida social no mundo indígena, que é cambiante, fluida e não se ajusta às reminiscências idealizadas do passado. Uma alimenta a outra.¹⁵

Exposta assim a opinião ilustrada (a dos investigadores sobre o tema, guineenses ou estrangeiros), resta ver a opinião das pessoas comuns. Apesar de menos elaborada, ela é, no fundo, a mesma opinião dos especialistas. De maneira geral, ela compreende as *manjuandadis* crioulas como associações de coetâneos voltadas para o divertimento e a ajuda mútua, que são uma variação de agrupamentos/instituições existentes nas sociedades indígenas da região. A sugestão implícita neste entendimento é semelhante à opinião dos especialistas: a de uma relação mimética de duas vias entre a cultura crioula dos aglomerados urbanos e a das sociedades indígenas; ora a sociedade crioula projeta e civiliza, ora incorpora e aprende com os indígenas. Além disto, todo o resto é variação: as *manjuandadis* crioulas tanto podem ser descritas como agrupamentos de mulheres idosas quanto associações que congregam homens e mulheres com idades semelhantes; como coisa de coetâneos que habitam os bairros de Bissau, em oposição à gente da porção urbanizada conhecida como *praça*; como forma de divertimento de jovens indígenas ou como festas de pepeis e manjacos cristãos.

As sociedades indígenas da Guiné têm na idade um princípio estruturante da organização social.¹⁶ Apesar da grande variabilidade, de modo geral, todos os membros da sociedade pertencem a um conjunto etário em razão de sua iniciação, de modo que a sociedade como um todo divide-se em conjuntos etários (que podem ou não estar incorporados em um sistema de classes de idade) que têm uma natureza mais ou menos corporada, organizando-se num sistema. Desde os estudos de Eisenstadt (1956) e Paulme (1971), sabe-se que há em África muita variação no modo como as instituições baseadas no princípio etário desempenham funções na organização social. Mas, comumente, os conjuntos e as classes de idade emergem como parte importante da estrutura social sempre que o pertencimento aos grupos de descendência não é capaz de determinar plenamente a alocação básica de papéis da sociedade, deixando então importantes funções integrativas a cargo de outros agrupamentos, como o sistema de idade, as associações de culto, as sociedades de iniciação, entre outras.

Assim, nas sociedades em que os grupos de descendência não conseguem monopolizar completamente a forma de alocar cargos e funções políticas e de organizar o trabalho, não sendo o único repositório de valores, existirá um largo campo de relações sociais (a liderança na guerra, a organização de atividades comunais de larga escala, a prestação de trabalho etc.), cuja regulação e alocação será baseada no pertencimento à sociedade como um todo e não em um determinado grupo de descendência ou linhagem. Nessas sociedades, o sistema de conjuntos de idade que emerge da iniciação é um dos mais importantes

princípios regulares do pertencimento à sociedade como um todo, pois a idade, como demonstrou Eisenstadt, é o único critério, além do pertencimento aos grupos de parentesco, que se aplica a todos os membros da sociedade e que pode ser usado na alocação de papéis universais. Por isso, as relações sociais baseadas na idade são as principais relações que orientam a regulamentação do comportamento geral e a identificação das pessoas com a sociedade como um todo e seus valores.

Há uma imensa variabilidade das formas de organização do princípio etário nas sociedades indígenas da Guiné que é correlata à forma de sua organização política. Porém, apesar dela, há um fundo comum no qual o sistema de conjuntos etários, que gera uma hierarquia estruturada de unidades etárias de natureza mais ou menos corporada, desempenha o importante papel de cimentar a união das comunidades locais ou de um conjunto delas graças à estreita ligação entre o sistema de conjuntos etários e o de iniciação. O primeiro consolida-se durante as provas iniciáticas que inculcam uma dependência menos estrita dos noviços em relação a seus grupos de parentesco, abrindo-lhes o horizonte das relações sociais. Através do pertencimento a uma classe de idade, o noviço pode agir como um manjaco sem estar amarrado à sua linhagem ou ao seu clã. Ao militar contra o poder estruturante de regulamentação do comportamento pelos grupos de parentesco, servindo de contraponto a ele, os conjuntos de idade funcionam de modo a conciliar a linhagem e a unidade política, apesar de acabarem por se subordinar à linguagem do parentesco para descrever as relações entre elas – as classes podem ser percebidas como se fossem irmãs, irmãs mais velhas ou mais novas, ou mesmo como pais e filhos (Paulme, 1971:11-12).

Nas sociedades a meio-caminho entre as sociedades segmentárias e os reinos e as chefaturas centralizadas, formadas por unidades residenciais (vilas) relativamente autônomas com associações especializadas (predominantes em toda a costa da Guiné), as instituições baseadas no princípio de idade podem e frequentemente minam a coesão do grupo de descendência unilinear, ajudando assim os jovens a se libertarem dos mais velhos. Sendo uma instituição que se constitui em torno de uma casa ritual associada à iniciação, as classes de idade manjacas, por exemplo, congregavam membros de uma mesma unidade política (regulado) que haviam passado coletivamente pelas mesmas cerimônias de iniciação e eram exclusivas em relação ao sexo. Unidos por poderosos sentimentos de amizade e solidariedade forjados nos rigores da iniciação e que perduravam por toda a vida, os membros dessas classes agiam coletivamente como grupos corporados em contextos tão variados como nos processos de escolha dos régulos e de outros cargos políticos e cerimoniais. As classes de idade acabam por funcionar como escolas de educação sentimental, porque fornecem aos seus membros o conhecimento e a vivência das normas que regulam e

separam os papéis sexuais, especialmente no que diz respeito ao casamento. São, na realidade, escolas da prática, pois as normas que regulam as relações entre os sexos não são exatamente ensinadas aos membros das associações, mas inculcadas por meio de práticas sociais no interior da casa *Baniu*, onde rapazes e raparigas vivem como casais.

A literatura da África Ocidental é rica de estudos sobre o funcionamento de associações especializadas baseadas na idade e nas práticas de iniciação. Sociedades secretas, como o Poro e o Sande na região das florestas da zona conhecida como alta costa da Guiné e que servem de contraponto ao poder político das pequenas chefaturas, foram objetos de estudos hoje clássicos em nossa disciplina (cf. Little, 1965, 1966 sobre o Poro; MacCormack, 1986 sobre o Sande; ver também o trabalho mais recente de Hojberg, 1990). Menos influentes, mas não menos verdadeiras, são as descrições das associações baseadas no sistema de idade entre os bijagós, manjacos e diolas da Guiné-Bissau e Senegal (cf. Crowley, 1990 para o caso das sociedades secretas da zona de Cacheu; ver também nota 16 acima). Em todas estas instituições, a idade parece sobrepor-se a outros critérios, como os grupos de descendência, o pertencimento étnico e a origem territorial, como o critério principal e universal para a alocação de papéis.¹⁷

Na realidade, sabe-se – e já foi mencionado anteriormente – que as instituições fundadas no princípio da idade sofreram grandes transformações no período colonial, quando as tensões intergeracionais intensificaram-se e o tecido social, que nunca foi tão estruturado como os antropólogos descreviam, tornou-se ainda mais fluido. O problema que estou a examinar é o que acontece quando deixamos o mundo indígena e tomamos o rumo das cidades. O que se passa quando deixamos as sociedades tradicionais, seus grupos corporados de parentesco unilinear e suas classes de idade, cujo pertencimento é universal, e nos dirigimos ao ambiente crioulo das cidades, onde predominam o parentesco bilateral das famílias extensas e as redes frouxas de solidariedade, baseadas numa lógica patrimonialista complexa? O que acontece quando os grupos etários corporados saídos da iniciação e que abraçam a totalidade da unidade política ou da sociedade são substituídos por grupos informais de coetâneos sem natureza corporada, sem a ação coletiva que quer ser o contraponto da instituição e do poder linhageiro e o contrapeso do poder político tradicional? O que teria se passado quando os jovens deixavam suas aldeias natais, dirigiam-se aos centros urbanizados e eram incorporados como recém-chegados à sociedade crioula? O que sucedia quando, no processo de incorporação ao universo crioulo, eles de algum modo tinham que lidar com outras formas de identificação, muitas delas baseadas em novos padrões de nomeação e de contagem do tempo, reguladas, por exemplo, pelo código do registro civil e pelas normas de produção dos documentos de identidade?

Nessas circunstâncias, o princípio etário que regulava a relação entre coetâneos e entre juniores e seniores deixava gradativamente de ser medido pelo sistema de iniciação, em que igualdade e diferença eram expressadas em termos de estágios relativamente longos com atuação restrita ao pertencimento a unidades políticas pequenas, como os reinos manjacos ou pepeis, cada uma com um sistema próprio de conjuntos e classes de idade e com pouca correspondência entre eles. Em seu lugar, o recém-chegado defrontava-se com um sistema de diferenças organizado em termos de pontos temporais individualizados, expressos em anos. Neste contexto, a atuação corporada do grupo de coetâneos não mais é automática ou dada por suposta e o princípio etário recede, sendo, quando muito, a base para uma ideologia de juventude.

Provocados, de minha parte, por questões similares, meus conhecidos guineenses deram respostas interessantes ao revelarem a força e a permanência da opinião ao longo do tempo. Frequentemente, as respostas eram enquadradas no argumento de que a grande mudança teria a ver com uma nostálgica perda de autenticidade, que faz das *manjuandadis* crioulas uma derivação subordinada das associações originais indígenas. Por trás de toda a variedade de representações elaboradas sobre essas associações crioulas, meus interlocutores insistiam que elas recrutam membros com base no critério de idade.

Compreendendo a discrepância: dissolvendo uma ilusão, criando outras

As *manjuandadis* crioulas da Guiné são uma variação das formas de associativismo popular das cidades africanas. A seu conjunto se aplica uma fórmula análoga à de Saussure (1995:166): na língua só existem diferenças. Pois bem, nas *manjuandadis*, assim como nas associações de ajuda mútua das cidades africanas, reinam a diferença e a variabilidade (de organização, de recrutamento e de funções).

Em 1992, acompanhei de perto as atividades de uma *manjuandadi* crioula chamada *Bambaran*. Sua rainha tinha por volta de 40 anos, seu rei era um pouco mais velho e a *kode* do grupo (a caçula) tinha 17 anos. A variação etária dos membros de *Bambaran* era grande, mas a maioria tinha cerca de 35 anos. De modo impressionista, pude verificar na época que algo semelhante acontecia em outras *manjuandadis* de Bissau. Em 2007, retornei ao país e novamente investiguei essas associações crioulas. Apliquei um questionário a 35 membros do grupo *Esperansa di Bandim*, um agrupamento que congrega cerca de 70 associados. Em minha amostra, as idades extremas foram 27 e 58 anos. Apesar de haver uma mediana de 44 anos, os desvios, como mostram as idades extremas, eram grandes, o que dificilmente justifica a ideia de que o recrutamento seja

feito com base na idade. Nessa ocasião, apliquei o mesmo questionário a 10 membros do grupo *Nivaquina*, cuja composição total é calculada em 45 pessoas, e a seis membros do grupo *Netos di Amizadi*, que conta com cerca de 35 membros. No primeiro caso, a dispersão também foi grande, com as idades variando de 16 a 44 anos, com uma mediana de 36 anos. No segundo caso, o leque etário era mais estreito, indo de 29 a 32 anos, com uma média de 29,6 anos.

Noto que no ambiente criouliizado das cidades a iniciação não é universal e não se formam conjuntos etários fixos e reconhecidos, muito menos com natureza corporada. Tudo que o critério etário fornece é uma força aglutinadora para a constituição de grupos informais de pessoas com idades assemelhadas, medidas algumas vezes em anos ou traçadas por meio do enredamento das pessoas envolvidas com determinado evento compartilhado: estar na mesma classe escolar ou no mesmo trabalho na época de um acontecimento importante. Inclusive, isto tende a ser mais forte nas faixas etárias extremas; entre os jovens porque, não tendo realizado o ideal da maturidade (ter autonomia para ter mulher, filhos e casa), vivem a efervescência da sociabilidade; entre os idosos porque são depositários da autoridade dos seniores, um valor de extrema centralidade na cultura política africana (rural e urbana).

Procurando deslindar os padrões sincrônicos da estrutura social, Fortes (1958) foi levado a investigar as relações entre o parentesco (família nuclear bilateral) e o sistema de linhagens no contexto da reprodução social das sociedades africanas. A resolução deste problema teórico veio por meio do conceito de grupo doméstico, que ele diferenciava tanto da família bilateral (constituída por laços de casamento, filiação e entre os irmãos) quanto das linhagens (fundadas no princípio de descendência unilinear). O grupo doméstico, fundado no parentesco, na descendência e em outros laços jurídicos, é o campo nodal em que a reprodução social se realiza, por formar um sistema de relações sociais em que o núcleo reprodutivo – a família – é integrado com a estrutura da sociedade – o domínio político e jurídico. A novidade, por assim dizer, deste conceito foi trazer para a análise estrutural a ideia de processo, pois o modo de operação do grupo doméstico tem a forma de um ciclo de desenvolvimento no qual os seus membros originais são substituídos ao longo do tempo sem que o grupo deixe de reter a mesma forma. Anos mais tarde, a dinâmica processual e a natureza diacrônica por trás da ideia de ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico foram retomadas em outro contexto, com a proposição de Kopytoff (1986) de que as coisas também têm um ciclo de desenvolvimento, por ele chamado de biografia cultural.

Compreendendo a dinâmica das *manjuandadis* crioulas através da ideia de ciclo de desenvolvimento, fui levado a perceber que a diferença na dispersão etária no seu interior é correlata ao tempo de existência das associações ou ao

estágio em que se encontram em seu ciclo de desenvolvimento.¹⁸ *Esperansa di Bandim* foi criada em 1983. *Nivaquina* surgiu em 1989. *Netos di Amizadi* foi fundada em 2002. Assim, olhando para a biografia destas associações, nota-se que a mais nova tende a uma menor dispersão etária em seu interior, apresentando-se, portanto, como um agrupamento de coetâneos. As que estão na meia-idade – as associações mais conhecidas de uma perspectiva exterior – têm uma grande variação nas idades de seus membros, e as poucas que resistem ao passar dos anos, as *manjuandadis* antigas, voltam a se revelar como um grupo de gente com idades assemelhadas. Aí se encontra o fundamento da opinião que relaciona *manjuandadi* a grupo de coetâneos, ou a causa da ilusão da transparência. Voltarei a isto mais adiante.

No mundo das cidades guineenses, dois grupos vivem uma situação de subordinação extrema. Os jovens dos baixos estratos sociais experimentam uma moratória social que os impede de viver plenamente o seu devir social, tal como definido pela cultura crioula. A falta de trabalho regular, os baixos rendimentos, o precário sistema de educação, que oferece pouca ou nenhuma qualificação profissional, par a par com uma cultura política gerontocrática, interpõem-se como obstáculos ao seu futuro como adultos plenos que podem casar, ter filhos e manter sua própria casa. As mulheres dos mesmos estratos, por idênticas razões, acrescidas agora de uma ideologia patriarcal, também estão numa forte dependência dos mais velhos (os pais) e dos homens (quando estabelecem relações de conjugalidade minimamente duradouras). Nos dois casos, a situação é agravada pela percepção de fragilidade das instituições oficiais e das regras sociais que ordenam a vida pública (cf. Trajano Filho, 2008). Sem um sistema de proteção social (de saúde, educação e trabalho) que os ampare, estes dois grupos se voltam, primeiramente, para suas famílias em busca de apoio.

No entanto, assim como as instituições oficiais (do Estado e da sociedade civil) vivem um processo de colapso, as redes familiares também estão por demais enfraquecidas para amainar as vulnerabilidades da vida urbana, especialmente entre os recém-chegados ao mundo crioulo, tendo perdido muito da capacidade de atuar como grupos corporados (tal como acontece ainda no mundo rural e linhageiro). A transição dos grupos unilineares de descendência (nas comunidades rurais do passado) para as famílias extensas bilaterais (no ambiente urbano do presente) torna as redes familiares mais fluidas e oferece aos seus membros um leque mais amplo para acionar a ajuda em momentos de crise. Porém, esta mesma fluidez tem como contrapartes a incerteza de ser obtida a proteção de que precisam e o esvaziamento das perspectivas de ser alcançado algum poder e autonomia por parte dos jovens e das mulheres. Em situações de grande instabilidade econômica, também sofre a economia dos afetos. Os homens e os seniores das cidades tornam-se muito semelhantes às

suas contrapartes no mundo rural, assumindo um papel similar ao dos *elders* manjacos, que eram vistos como hienas: seres poderosos e sedentos de exibir o seu poder (Gable, 1990:172).

É neste contexto que entram em cena as associações de ajuda mútua, tais como os grupos de *abota*, as *societés* e as *manjuandadis*.¹⁹ Todas elas são instituições extrafamiliares que no mundo urbano crioulo desempenham o papel que as famílias não mais podem manter. Na realidade, elas funcionam para abrir um espaço de poder e autonomia para os jovens e as mulheres, permitindo que estes dois grupos subordinados tenham alguma forma de realização (mesmo que vicária) de seu devir social. Tendo isto em conta, entendem-se as razões da ilusão que ancora a percepção das *manjuandadis* como associações de coetâneos. Dados coletados no campo (em 1987, 1992 e 2007) mostram que a idade média dos membros de uma *manjuandadi* na época de sua criação é de 20 anos. Nas cidades guineenses, esta é uma idade liminar, um estágio na vida das pessoas em que elas ainda não conseguiram de fato ter autonomia em relação à família ou à esfera doméstica. Ainda não se integraram plenamente no sistema ocupacional, político e de valores da sociedade como um todo.

O cultivo de uma ideologia da juventude e uma forte identificação com os grupos de coetâneos, desenvolvendo uma propensão para formar grupos etários homogêneos que se percebem como diferentes dos outros grupos, são sentimentos que frequentemente florescem neste estágio de transição. Este é especialmente o caso dos recém-chegados ao mundo crioulo e dos jovens dos estratos mais baixos. Entre os primeiros, além de ajudarem a fazer a transição do domínio doméstico para a esfera pública, esses sentimentos e as associações que neles se ancoram propiciam também a transição entre o mundo das aldeias e das sociedades indígenas e o ambiente urbano crioulo (Trajano Filho, 1998:342-343). As *manjuandadis* contribuem para completar essa transição porque, nos estágios iniciais de sua biografia, têm a capacidade de inculcar disposições nos associados de idade assemelhada e de reforçar a sua identificação com a sociedade como um todo, seus valores e símbolos.

Nos primeiros anos de sua existência, elas quase funcionam como um conjunto etário. Porém, quando superam este estágio inicial de sua biografia, aquelas que sobrevivem aos obstáculos à sua reprodução²⁰ atraem novos associados e perdem alguns de seus antigos membros, o que aumenta a variação de idades em seu interior. Neste estágio, elas passam a ter outras funções, além de inculcar e manter a solidariedade entre os iguais: fornecem ajuda e proteção para os momentos de dificuldades e as ocasiões de sociabilidade que não são restritas apenas aos jovens. A solidariedade entre os coevos, criada na primeira fase, deixa de ser saliente durante o estágio intermediário, quando o grupo já não é mais concebido como uma associação de coetâneos. Os valores e os

interesses para manter o grupo unido variam muito neste estágio, dependendo do estrato social de onde os associados são recrutados. Com o passar do tempo, o reservatório de solidariedade entre os coevos, que havia recedido no estágio intermediário, volta à cena, quando as pessoas e a própria associação entram no estágio final de sua biografia. Então, o grupo como um todo volta a ser percebido como um conjunto de coetâneos (em geral, como grupos de mulheres idosas).²¹

Pertencimento étnico e religião são outros atributos levantados como critérios de recrutamento. Aqui, reina novamente a variabilidade. Domingues (2000:465) argumenta que a religião, mais do que a etnia e a idade, é o critério por excelência para o recrutamento. Os dados que ela coletou junto a 15 associações indicam que 10 delas têm membros de uma só religião.²² Kohl (2010:153) parece seguir a mesma linha de raciocínio, partindo da argumentação e dos dados de Domingues. Adicionalmente, ele nota que as *manjuandadis* muçulmanas são um fenômeno recente (pós-independência) e os dados que apresenta sugerem que o pertencimento religioso não é um critério excludente. Em uma associação muçulmana de Bissau, com grande número de associados, havia alguns membros cristãos que residiam no bairro em que está sediada. Além disso, esta *manjuandadi* tinha como seu associado mais proeminente o antigo presidente da República, Nino Vieira, reconhecidamente não-muçulmano. Em Bafatá, cidade do leste da Guiné, uma das associações formada por uma maioria de muçulmanos também tinha alguns cristãos como membros. Finalmente, Kohl (2010:156) aponta que os ativistas culturais que lidam com as *manjuandadis* tradicionais de Bissau e Bolama acham que esses novos agrupamentos não são *manjuandadis* genuínas, sobretudo porque em suas atividades de convívio não se toca a tina tão característica das associações crioulas de Bissau.²³ Para esses ativistas, seriam simples grupos de ajuda ou divertimento, sem as marcas diacríticas das associações crioulas.

Deixando de lado a questão da autenticidade que, como vimos acima, é parte do estoque simbólico para os mais variados projetos identitários, minha experiência com essas associações sugere que é frágil o argumento do pertencimento religioso ser um critério importante para o recrutamento dos membros de uma *manjuandadi*. Domingues não nos informa como chegou à conclusão sobre o percentual de associações cristãs, muçulmanas ou mistas. Não se sabe se estas categorias são de autoidentificação (fornecidas pelos membros dos agrupamentos) ou de categorização (atribuída pela antropóloga). A própria autora (2000:146) reconhece que “aqueles que “se autoidentificam como cristãos incluem todos os não-muçulmanos, incluindo as religiões locais” das sociedades indígenas do país. Sendo assim, a categoria “cristão” torna-se uma unidade semântica residual, que abarca tudo o que não é muçulmano. É em si uma categoria da mistura que, agregada aos 33% de *manjuandadis* mistas

(de cristãos e muçulmanos), formaria 87% das associações investigadas pela autora. Vê-se então que faz pouco sentido sociológico afirmar que o recrutamento se dá a partir da diferenciação religiosa quando o percentual das associações mistas é tão elevado.

Este, porém, não é o principal problema com o argumento da religião. No meu entender, a dificuldade maior é que ele está mais próximo dos enganos comumente produzidos pelo uso de um falso cognato ou pelo peso de uma interpretação semântica fundada na etimologia e nos significados referenciais. *Kriston* é uma importante categoria de identificação e classificação social da língua crioula. Refere-se aos habitantes das cidades que não eram nem propriamente indígenas nem membros da elite crioula europeizada. Historicamente, cobre o mesmo campo semântico da categoria jurídica “assimilado”, usada no período colonial, e da de *grumete*, usada nos séculos XVIII e XIX. Os *kristons* foram os mediadores entre o mundo indígena e o mundo europeizado dos colonizadores e da elite crioula. São os membros paradigmáticos da sociedade crioula da Guiné-Bissau.

Veiculando sentimentos de identidade social, a categoria *kriston* não opera por meio de oposições distintivas em que as propriedades ou os traços de um elemento do par são a negação plena das propriedades do outro elemento. Como categoria que emerge de um complexo processo de mistura que tenho chamado de criouliização, a identidade *kriston* é plenamente compatível com outras identidades sociais que só aparentemente a negam. Obviamente, o termo crioulo deriva da palavra portuguesa “cristão”, mas é um grosseiro engano tomar a palavra crioula como uma categoria religiosa. Trata-se, eminentemente, de uma categoria social. Traduzi-la como adesão exclusiva a um tipo de religião e tomar isto como critério de recrutamento para as *manjuandadis* é contribuir para a geração de mais uma ilusão antropológica.

Com respeito à etnicidade, o quadro também varia muito. Domingues (2000:449-451) menciona os grupos *Irmãos Unidos de Caliquir* e *Nabi Can’Al Quiligar* como formados basicamente por mancanhas, mas nota que este tipo de associação não é o mais comum entre as *manjuandadis* crioulas. Kohl (2010:153) também reconhece a natureza multiétnica da maioria delas, mas diz que em muitas tende a haver a dominância de um único grupo étnico, o que, segundo ele, faz com que elas sejam identificadas como associações étnicas por observadores externos (estrangeiros e guineenses que não participam deste tipo de associação). Ele propõe uma explicação para a existência das *manjuandadis* monoétnicas com base numa correlação entre etnicidade e local de residência (que é corroborada, em linhas gerais, pelos dados do recenseamento de 1979, mas que não podem ser tomadas de modo estrito), e conclui afirmando que a localidade subordina a etnicidade (:152-153). Os dados por mim coletados junto às três *manjuandadis*

também indicam que são compostas por gente com diferente pertencimento étnico. Os 35 respondentes do grupo *Esperansa di Bandim* mencionam 14 etnônimos,²⁴ os 10 respondentes de *Nivaquina*, oito categorias étnicas e os seis do grupo *Netos di Amizadi*, quatro etnônimos.

Se a idade, a religião e a filiação étnica não fornecem o critério básico para o recrutamento dos membros das *manjuandadis*, então com base em que surgem esses agrupamentos? Sugiro que se olhe para os nomes de alguns deles, organizados em duas séries: a) *Bambaran*, *Pe di Moxu*, *Bantaba di Amizadi*, *Netos di Amizadi*, *Bolamanense*, *Netos di Gumbé*, *Raízes di Gumbé*, *Nivaquina*, *Vizinhos Unidos*, *Jamanodiata* (Tempo do Prazer), *Bodisano no Vivi* (Deixe-nos Viver); b) *Esperansa di Bandim*, *Nabi Can'al Quiligir*, *Irmãos Unidos de Calequir*, *Kasav di Reino*, *Bolamense*, *Biff di Chada*, *Kasav di Bula*. Em geral, os nomes das *manjuandadis* convidam a pensar nas práticas de convivialidade, solidariedade e reciprocidade.

A primeira série de nomes faz isto evocando o laço e o calor próprio da relação entre mães e filhos, simbolizada no pano usado pela mãe para carregar o filho (*bambaran*); os espaços de comensalidade (os bancos em que se come) e de conversação (*jumbay*) nas aldeias (o *bantaba*); a amizade associada ao viver junto; as atividades típicas da sociabilidade, como os gêneros musicais (*Gumbe*); o cuidado representado pelo medicamento que cura a malária (*nivaquina*); a solidariedade e a reciprocidade devidas entre vizinhos e o prazer de se passar juntos o tempo. A segunda série evoca a sociabilidade por meio da menção a lugares que sugerem campos de sociabilidade intensa, da proximidade que caracteriza as relações face a face num contexto urbano em que elas já não são as únicas formas de interação. *Bandim*, *Quiligir*, *Calequir*, *Reino* e *Chada* são bairros de Bissau. *Bolamense* refere-se a Bolama e Bula é o nome de uma vila no chão dos mancanhas.

Assim, os nomes das associações sugerem uma mudança no foco da sociabilidade, que deixa de focalizar a idade e passa a se centrar no lugar de ocorrência das formas concretas de sociabilidade e de cooperação. À primeira vista parece mesmo que as *manjuandadis* são agrupamentos com base territorial, recrutando associados a partir do critério do local de residência. *Esperansa di Bandim*, como o nome diz, é um agrupamento do Bandim. Analogamente, *Kasav de Reino* seria um grupo formado no Reino e *Biff de Chada*, no bairro Chada ou Achada. E conhecendo a cidade de Bissau, não carece examinar os nomes para saber que *Nivaquina* é uma associação de Belém, *Bambaran*, do Chão de Pepel, *Mumbessa*, de Belém, *Netos di Amizadi*, de Cuntum, *Kimbum*, da Estarda de Bor. Tudo então leva a crer que no interior dos bairros se formariam redes sociais de cooperação e sociabilidade que dariam à luz esses agrupamentos.

A tensão e a competição entre princípios elementares (parentesco, território, idade), que dão forma à estrutura social e às representações do pertencimento social, e a eventual saliência ou, em determinados casos, substituição de um princípio por outro têm sido temas caros à tradição antropológica. Vem à lembrança a clássica transição proposta por Morgan (1963) da sociedade gentílica para a sociedade política. Neste caso, os grupos de parentesco unilineares (clãs e linhagens) deixam de ser os blocos com os quais a sociedade é construída, sendo substituídos pela comunidade política com base territorial e pelos direitos de propriedade. Na sessão anterior, retomei um tema clássico da antropologia estrutural inglesa sobre a tensão entre as estruturas política e linhageira, mostrando como o sistema de conjuntos etários pode mediar esta tensão, e mencionei as dificuldades que os sistemas etários enfrentaram para se reproduzir no contexto dos processos de urbanização e acelerada mudança social. Tudo isto pode soar um tanto fora de moda, mas a relação proposta acima de que o princípio etário foi substituído pela organização territorial e que a localidade subordina a etnicidade é, no fundo, um argumento de mesma ordem. Porém, há algo de problemático com esta perspectiva, o que me leva a refletir sobre a limitação que os lugares apresentam para o exercício pleno da sociabilidade e da comunicação que lhe é necessária. Antes de avançar, insisto que não é por estar fora de moda que ela é problemática.

Devo notar primeiramente que a suposta base local de onde as associações recrutam seus associados não tem uma relação unívoca com a *manjuandadi*. Há bairros que são a base local de mais de uma associação. Em 1990, alguns jovens do bairro de Calequir se juntaram para fundar o grupo *Irmãos Unidos do Calequir*, tendo como objetivo desafiar uma *manjuandadi* formada por gente mais velha do mesmo bairro (Domingues, 2000:450). Este caso não é único. O bairro de Belém já comportou num mesmo momento os seguintes agrupamentos: *Nivaquina*, *Mumbessa*, *M'besato* e *No Junta Mon*. O Bandim abrigou simultaneamente os grupos *Esperansa di Bandim*, *Netos di Gumbe* e *Escama*, além de ser contíguo ao Chão de Pepel, que sediava o grupo *Bambaran*. Não é clara a relação que as associações estabelecem entre si. O caso apontado por Domingues sugere uma espécie de rivalidade ou competição entre elas. Em 1987 e 1992, acompanhei as atividades dos grupos *Bambaran* e *Esperansa di Bandim*, que estavam sediados em bairros contíguos cujos limites não eram claros e que tinham associados residindo nos dois bairros. Na época havia um sentido de competição entre estes grupos.

Com a morte da rainha do primeiro grupo e com a emigração de muitos dos seus membros, *Bambaran* entrou em hibernação. Em 2007, pude observar a participação de algumas pessoas que diziam pertencer a esta associação nas atividades do segundo grupo. Há ainda as situações em que uma mesma

associação recruta gente em duas localidades diferentes e afastadas. Este é caso da *manjuandadi* mancanha *Nabi Can'al Quiligar* que recruta gente em Bissau e em Bula. Também é o caso da associação multiétnica *Alamata*, criada para reforçar os laços entre moradores de Bissau e de Farim. Na realidade, neste caso, parece haver duas *manjuandadis* com o mesmo nome, uma sediada em Bissau e outra em Farim, que compartilham parcialmente seus associados.²⁵ Também digno de nota é o caso dos grupos que, no momento da fundação, estão associados a uma determinada localidade e com o tempo mudam para outra. É o que sucede com o grupo *Netos di Gumbe*, fundado no Chão de Pepel e depois baseado no Bandim. Por fim, há inúmeros casos de gente que transita entre os grupos. Deixam o grupo de origem para formar outros em diferentes localidades (cf. Domingues, 2000:457) e, pelo que pude observar, frequentam regularmente as atividades do grupo original.

Outros dados interessantes sobre a localidade enquanto critério de recrutamento de associados podem ser encontrados na análise do questionário que apliquei aos membros das três *manjuandadis*. *Esperansa di Bandim* é um grupo criado há 27 anos por moradores do bairro que dá nome à associação. Porém, em 2007, os 35 respondentes do meu questionário residiam em 12 bairros diferentes, apesar de haver uma concentração de 42.8% dos associados (15 membros) ainda residindo no Bandim. As 10 respostas que obtive entre os membros do grupo *Nivaquina* vão na mesma linha. O grupo foi criado em Belém e, em 2007, seis pessoas (60% da amostra) ainda moravam no bairro em que o grupo foi criado. Os quatro membros restantes viviam em três outros bairros. O grupo *Netos di Amizadi* identifica-se com o bairro de Cuntum e a pequena amostra que respondeu ao questionário indica que 83% dos respondentes ainda residiam na localidade, havendo só um associado morando na Chapa.

Todos estes dados sugerem que se deve ter cuidado para não criar mais uma opinião. Há, de fato, algo de base local no recrutamento de associados (bem como de critério etário), mas não se pode generalizar, afirmando que a localidade é o princípio que ancora as *manjuandadis*. Nos agrupamentos mais antigos, a localidade a eles atribuída pela opinião externa é frequentemente aquela em que residem seus membros mais proeminentes, em especial, a rainha do grupo. Além disto, deve se reconhecer, como já foi apontado anteriormente em relação à idade, que a base local é mais saliente no momento da fundação do grupo. Neste estágio inicial da biografia de uma *manjuandadi*, o local de residência dos associados tem um papel importante na medida em que são as relações face a face, fundadas na proximidade física, que mobilizam os coetâneos a criar uma associação e, através dela, dar seguimento ao jogo da sociabilidade em busca de autonomia. Nos estágios posteriores, os associados fundadores tendem a se dispersar conforme se casam, arranjam emprego e buscam melhores

oportunidades de moradia. Além disso, a *manjuandadi* atrai novos membros, em geral, conhecidos ou vizinhos dos mais antigos, que então vivem mais dispersos. Diferentemente do que acontece em relação à idade, que tende a ser assemelhada nos estágios inicial e final da biografia de um grupo, a base local tende a enfraquecer e ter menos saliência para o recrutamento de membros de modo contínuo conforme o ciclo de desenvolvimento da associação se desenrola. No estágio final, não é incomum que seus membros residam em vários bairros da cidade. Vale notar que a dispersão dos associados por vários bairros da cidade pode implicar distâncias físicas de cerca de 10 quilômetros e, com isto, custos com transportes que os associados nem sempre podem arcar para participar das atividades do grupo.

Por fim, é necessária uma ponderação mais detida sobre a categoria localidade. De algum modo, isto já tinha sido percebido pelos nossos ancestrais antropológicos imediatos, mas parece que já não lemos mais os nossos predecessores com o mesmo cuidado que dispensamos aos contemporâneos e aos vizinhos disciplinares. Assim como se dá na vida lá fora, a antropologia também é escrava da moda. A questão da localidade tornou-se saliente na antropologia quando se tentou compreender a relação entre tipos de descendência e padrões de residência após o casamento. Em especial, a combinação entre matrilinearidade e residência patri ou virilocal pareceu a pesquisadores com orientações teóricas tão diferentes quanto Murdock (1949), Lévi-Strauss (1976), Richards (1950) e Turner (1957) ser geradora de extrema instabilidade.

Tal percepção começou a se modificar quando Goodenough (1956) alertou para o problema da confiabilidade das interpretações etnográficas sobre as formas de residência nos estudos comparativos, sobretudo para a diferença entre a linguagem teórica dos antropólogos (comparativistas) e as molduras conceituais sincrônicas empregadas pelos membros de uma dada cultura (ponto de partida dos etnógrafos). Naquele estudo ele mostrava que as definições das formas de residência eram vagas, que o emprego dos censos de casa em casa numa dada comunidade não era garantia de se chegar inequivocamente aos padrões de residência de uma determinada cultura.²⁶ Anos mais tarde, Kopytoff (1977) notaria que a tipologia de residência usada pelos antropólogos era muito focada nas casas e que isto os levava a confundirem o endereço ou a casa em sua concretude com a zona de relacionamento social.

Parece-me que, para entender a localidade como critério de recrutamento, devem ser levadas a termo as lições de nossos antecessores. Assim, em vez de pensá-la como um espaço físico nomeado em termos da localização das casas nos bairros ou nas cidades, é melhor concebê-la como um espaço conceitual de atuação de uma rede de sociabilidade geradora de sentimentos de pertencimento. A palavra-chave seria campo de comunicação. Em vez de se tomarem os lugares

como pontos no espaço físico, que se os concebiam como zonas de comunicação e de interação. Aqui a distância social passa a ser função da distância comunicativa e isto nos liberta da ilusão da concretude dos lugares e da percepção de que a distância física separa. O campo de comunicação é função das tecnologias de comunicação e transporte disponíveis para determinado grupo.

Em 2007, com a disseminação de telefones celulares pré-pagos (que mais recebiam do que faziam chamadas) e de um sistema de transporte público que ligava os variados bairros de Bissau, as interações sociais e os mecanismos de organização e coordenação necessários para o funcionamento pleno de uma *manjuandadi* não eram mais limitados pelo tipo paradigmático da interação face a face. Porém, como os recursos que dão acesso às tecnologias de comunicação e transporte são desigualmente distribuídos, a abrangência dos campos de comunicação das *manjuandadis* era variável e em larga medida esta variação se relacionava aos diferentes estágios das biografias desses agrupamentos crioulos e de seus membros.

Como ficamos?

Insisto sobre a necessidade de se levar a sério o que nossos interlocutores dizem, pois isto é para mim a condição fundamental de toda pesquisa antropológica. Mas o que fazer quando minha observação direta desafia, contradiz e nega a superfície dos discursos dos informantes? Sabemos que, no nascedouro da antropologia, essa discrepância era minimizada em razão da crença na assimetria intelectual e cultural entre o antropólogo e os nativos. “Perdoai-os senhor! Eles não sabem o que dizem”. Passado o período heróico, hoje denunciado como autoritário e colonialista, e entrada a era da fusão dos horizontes, cuja versão radical grita e exige o apagamento das diferenças e reivindica a fusão do sujeito e do objeto numa comunhão mística, a discrepância também é minimizada, agora na dimensão oposta. Continua prevalecendo uma variação em torno da máxima cristã, só que agora dirigida ao antropólogo. “Perdoai-o senhor! Ele não faz a menor ideia das coisas”, em geral seguida de uma acusação depreciativa sob a forma de um ou mais “ismos” (funcionalista, positivista, determinista, colonialista ou racista são as mais comuns).

Não gosto de nenhuma dessas versões cristãs. Neste trabalho pretendi mostrar a grande variabilidade que caracteriza o recrutamento de membros para as *manjuandadis* crioulas. A chave mestra para entender tais variações é a ideia de que essas associações têm uma biografia culturalmente definida. Em seus vários estágios, princípios estruturais diferentes (idade, localidade, etnicidade etc.) são acionados diferenciadamente segundo os recursos (financeiros, cognitivos e de valores) que seus membros têm para acessar as tecnologias de comunicação e transporte disponíveis. Essas tecnologias conformam os lugares como campos

de comunicação e não como pontos no espaço físico. A opinião local não ignora as regras de funcionamento das *manjuandadis*. Mas lá, como aqui, a opinião tem dificuldade em lidar com a mudança de natureza quase infinitesimal e acaba por suprimir a dispersão (das idades e das localidades) ao longo do tempo, dando uma saliência especial aos princípios que vigoram no estágio mais crítico da vida dessas instituições de sociabilidade, que é o seu nascimento. E com isto a opinião congela esse fundamento impenetrável da vida social, que é o tempo.

Notas

1. Alcida Ramos, Luis Roberto Cardoso de Oliveira e Andréa de Souza Lobo leram versões anteriores deste trabalho e fizeram preciosos comentários, que procurei incorporar ao texto na medida do possível. Grande é o meu débito com eles.
2. Na vertente hermenêutica também se encontra um alerta semelhante, na chamada de Ricouer (1977) por uma hermenêutica da suspeição que retira os véus mistificadores das aparências para com isto expor o real. Inspirado nos mestres da suspeição (Marx, Nietzsche e Freud), Ricouer propõe uma Ciência Humana (hermenêutica) que seja simultaneamente ciência e arte, fundada numa objetividade ancorada no texto e na subjetividade intrínseca de sua interpretação.
3. Esta visada negativa da ideologia, que mascara o real, está muito enraizada no pensamento ocidental, podendo ser traçada até a República de Platão, em que se expõe o mito da caverna. No entanto, nem tudo é negatividade na ideologia e no discurso do senso comum. Por economia de espaço, deixo sem exame o lado mais neutro da ideologia na obra de Marx, conforme foi sugerido por Gramsci com o conceito de hegemonia, e como foi ressaltado por Williams (1985:157).
4. Anos mais tarde, em suas reminiscências, outro antropólogo pertencente à mesma tradição disciplinar, Evans-Pritchard, também ressaltou a importância de se levar para o campo uma sólida formação teórica. Ver Evans-Pritchard (1978:299).
5. É certo que Malinowski não se ateu somente ao universo das regras e da permanência. Ele tratou também do que é imponderável (a vida cotidiana) e das formas cristalizadas nas mentes das pessoas (mitos, provérbios, fórmulas mágicas etc.), propondo meios para coletar dados provenientes dessas dimensões da vida social.
6. Recentemente, Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2006) retomou esta questão, oferecendo uma perspectiva interessante através da noção de contraintuitivo.
7. Por razões de espaço, deixo de examinar a contribuição de um estruturalista de primeira grandeza, Louis Dumont (1980), que desenvolveu uma densa, mas polêmica, abordagem ao problema da relação entre ideologia (o sistema de ideias e valores do universo cultural estudado) e os dados observados.
8. Ver Trajano Filho (1988) para uma crítica mais alentada das versões extremadas da antropologia reflexiva.
9. Nada nesta documentação diz respeito às *manjuandadis* explicitamente, mas há uma profusão de evidências documentais sobre licenças para batuques, divertimentos e bailes nacionais. Ver Boletim Oficial da Guiné Portuguesa (BOGP), 1890, 24:129-130; BOGP, 1890, 39:230; BOGP, 1948:35 (Suplemento 13). Sobre licenças, ver ainda os Fundos de Bolama, C 15/A 1.10 no Arquivo Nacional da Guiné-Bissau. Também são relativamente comuns os documentos que relacionam divertimentos e batuques à desordem e aos conflitos, referindo-se a casos de atentado ao pudor, orgia e impudência e a necessidade de vigilância. Ver o livro de ocorrências policiais em C 14/M 202.5680, e o livro de atas de julgamento do Tribunal Indígena de Bolama em C/14A Cx. 1.
10. Em trabalho anterior (1998:328-331) sugeri uma explicação parcial para a relativa invisibilidade das *manjuandadis* na literatura do período colonial tardio, que tinha a ver com a repressão às formas associativistas populares durante os anos da guerra colonial. Sugeria ainda que sua invisibilidade na literatura é, de alguma forma, correlata a um período de baixa atividade pública por parte dessas associações urbanas e que este interregno seria um importante fator explicativo da ilusão de tomá-las como associações que recrutam membros com base no critério etário, sobretudo a sua representação como grupos de mulheres idosas. Abaixo detalharei mais este ponto.
11. Digna de nota é a excepcionalidade do caso guineense. As formas populares de associativismo nas cidades africanas foram objeto de importantes e detalhados estudos na literatura antropológica

dos anos 1950 e 1960, todos eles lidando com o fenômeno da mudança social. Dentre tantos outros, destaco os de Bascom (1952), Ottemberg (1955), Banton (1957), Little (1957, 1965 e 1973), Parkin (1966), Meillassoux (1968), Cohen (1974) e Hannerz (1980). Até mesmo em Cabo Verde, sociedade historicamente próxima da Guiné-Bissau, uma forma associativa (a *tabanca*), muito semelhante às *manjuandadis* em termos das funções que exercem e de sua estrutura organizativa, mereceu a atenção dos pesquisadores. Ver Semedo & Turano (1997) e Trajano Filho (2006, 2009).

12. Ver Crowley (1990:249). A literatura sobre a organização etária em África sofre de uma imprecisão terminológica. Nem sempre os autores distinguem entre conjuntos etários (*age sets*) e classes de idade (*age grades*). Para o caso dos manjacos, Crowley faz esta distinção, chamando o sistema formado pelos conjuntos de Uran e o formado pelas classes de Banéu (Baniu). Carreira e Gable parecem não dar importância maior a esta distinção.

13. Tensões intergeracionais e o acúmulo excessivo de poder e autoridade por parte dos *elders* em contextos que fornecem aos mais jovens uma percepção da falta de opção para viver o ideal da maturidade têm caracterizado a cultura política das sociedades da África ocidental. Esta situação resulta dos processos de dominação colonial, mas tem se mantido inalterada, quando não intensificada, nas sociedades pós-coloniais da região. Muitos dos recentes conflitos nesta parte do continente têm esta tensão como raiz. Ver Richards (1996) para o caso de Serra Leoa. Bordonaro (2007) e Vigh (2006) analisam os dilemas da juventude em dois contextos diferentes na Guiné-Bissau. Os textos em Knorr e Trajano Filho (2010) ilustram isto na região conhecida como Alta Costa da Guiné.

14. Noto que nas colocações de Carreira há uma ambivalência a respeito do sexo dos membros das *manjuandadis*. Ora elas são agrupamentos de mulheres, ora de homens e ora congregam ambos os sexos. Também se nota essa ambivalência nas opiniões coletadas no mundo crioulo da Guiné que, mais propensas a compreender as *manjuandadis* como agrupamentos de mulheres, acabam por produzir também uma discrepância entre as opiniões e a observação do etnógrafo. Por uma questão de espaço, não detalharei aqui esta questão como ela merece.

15. Há ainda uma terceira variante, que é a projeção das formas crioulas no nível da nação. Aqui as *manjuandadis* passariam a representar uma forma de sociabilidade guineense, enquanto sociedade nacional. Este é o ponto de vista defendido por Trajano Filho (1998) quando afirma que a sociedade crioula do presente se percebe como nacional. Kohl (2010) mostra com riqueza de dados que essas associações crioulas estão de fato se tornando uma instituição nacional, existindo na maioria das cidades e aldeias do país.

16. Além do universo cultural manjaco, a literatura antropológica examina a dimensão estrutural da organização etária entre os balantas (Handem, 1986), os bijagós (Henry, 1994) e o conjunto dos grupos diola (Mark, 1985; Schloss, 1992).

17. Noto, no entanto, que o estudo de Carvalho (1998:196) sugere que as Urans (ou *manjauandadis*) entre os manjacos identificam-se com a instituição do regulado (unidade política), sendo sua organização decalcada na organização deste último.

18. Esta perspectiva já se encontrava delineada em meu tratamento anterior dessas associações (Trajano Filho, 1998). Agora poderei apresentar evidências empíricas que dão suporte a este ponto de vista. Curiosamente, Domingues (2000:475) notava que o número de associados é dependente do tempo de existência do grupo, mas parece não ter percebido todos os desdobramentos da dinâmica do ciclo de desenvolvimento das *manjuandadis*.

19. *Abota* é uma palavra crioula que significa cotização, subscrição. Os grupos de *abota* coletam cotas regulares de seus associados e fazem um fundo utilizado em empréstimos para os seus membros. Em geral, congregam mulheres envolvidas no comércio ambulante que não têm meios para acessar o sistema bancário em busca de crédito (ver Domingues, 2000). As *sociétés* são associações em quase tudo semelhantes às *manjuandadis*. Propiciam aos seus membros ocasiões de divertimento e lazer, bem como acionam a prática de interajuda sempre que um de seus membros passa por uma crise de vida, por exemplo, morte e doença na família. Elas existem nas cidades e nas aldeias e são a versão mancanha das *manjuandadis*. Seu nome parece se dever aos emigrados mancanhas que foram para o Senegal (ver Jao, 1989).

20. Nem todas têm êxito em ultrapassar a fase inicial. Muitas vezes elas desaparecem por causa da mudança de seus membros para outras localidades, da dificuldade em obter recursos financeiros para pagar as cotizações regulares (*abotas*) e para dar conta de outras obrigações, da falta de tempo para participar das atividades ou, simplesmente, porque os laços de solidariedade enfraqueceram.

21. Este argumento já estava presente em Trajano Filho (1998:336-349).

22. Segundo a autora (2000:465), 54% de sua amostra eram compostos de *manjuandadis* cristãs, 13% de muçulmanas e 33% congregavam cristãos e muçulmanos.

23. Em outra ocasião estabeleci um contínuo de variações entre as *manjuandadis* e argumentei que as associações paradigmáticas da sociedade crioula seriam aquelas formadas por pessoas cujas famílias estavam há muito tempo no ambiente urbanizado das cidades, mas não pertenciam à elite crioula. Seria nelas que a etnicidade e a idade teriam a menor relevância para o recrutamento de membros (Trajano Filho, 1998:336-349).

24. Este número ilustra mais uma vez minha postura de levar a sério o que as pessoas dizem. Se não fosse isto, o número de etnônimos cairia para nove. Entre os 14 estou considerando variações como *pepel*, *pepel kriston*, *pepel di praça* ou *manjaco* e *manjaco di praça*.

25. Isto sugere uma situação semelhante à do passado, em que havia associações com o mesmo nome em diferentes aglomerados crioulos da Guiné, o que facilitava o envolvimento com as *manjuandadis* quando as pessoas mudavam de cidade.

26. Os dados censitários são uma fotografia do momento. Como tal, eles não deixam entrever, como notou Fortes (1958:3), que “os padrões de residência do grupo doméstico não são outra coisa que uma cristalização num determinado ponto do tempo do processo de desenvolvimento”.

Referências bibliográficas

- BANTON, M. 1957. *West African city: a study of tribal life in Freetown*. London: Oxford University Press.
- BARROS, M. M. 1990. *Literatura de negros: contos, cantigas e parábolas*. Lisboa: Typographia do Commercio.
- BASCOM, W. 1952. "The Esusu: a credit institution of the Yoruba". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 82, part 1:63-69.
- BORDONARO, L. 2006. *Living at the margins: youth and modernity in the Bijagó islands (Guinea-Bissau)*. Tese de doutorado, ISCTE, Lisboa.
- BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BORDIEU, P.; CHAMBOREDON, J-C & PASSERON, J-C. 1975. *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- BULL, B. P. 1989. *O crioulo da Guiné-Bissau: filosofia e sabedoria*. Bissau: INEP.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. 2006. "O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas". *Anuário Antropológico 2006*:9-30. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARREIRA, A. 1947. *A vida social dos Manjacos*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- _____. 1961. "Organização social e econômica dos povos da Guiné Portuguesa". *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP)*, 64:641-736.
- _____. 1967. "Manjacos-Brâmes e Balantas (aspectos demográficos)". *BCGP*, 85-86:41-92.
- _____. 1972. *Cabo Verde: formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- _____. 1984. *Os portugueses nos rios da Guiné*. Lisboa: Ed. do autor.
- CARVALHO, C. 1998. *Ritos de poder e a recriação da tradição: os régulos manjaco da Guiné-Bissau*. Tese de doutorado, ISCTE, Lisboa.

- COHEN, A. 1974. *Urban ethnicity*. London: Tavistock.
- CROWLEY, E. 1990. *Contracts with the spirits: religion, asylum, and ethnic identity in the Cacheu region of Guinea-Bissau*. Tese de doutorado, Yale University.
- DOMINGUES, M. M. A. 2000. *Estratégias femininas entre as badeiras de Bissau*. Tese de doutorado, Universidade Nova de Lisboa.
- DUMONT, L. 1980. *Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- DURKHEIM, E. 1995. *As regras do método sociológico*. Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- EISENSTADT, S. 1956. *From generation to generation*. New York: Free Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1978. "Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo". In: _____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- FORTES, M. 1958. "Introduction". In: GOODY, J. (ed.). *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GABLE, E. 1990. *Modern Manjaco: the ethos of power in a West African society*. Tese de doutorado, University of Virginia.
- _____. 2000. "The culture development club: youth, neo-tradition, and the construction of society in Guinea-Bissau". *Anthropological Quarterly*, 73(4):195-203.
- GEERTZ, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- GOODENOUGH, W. 1956. "Residence rules". *Southwestern Journal of Anthropology*, 12:22-37.
- HANDEM, D. 1986. *Nature et fonctionnement du pouvoir chez les Balanta Brassa*. Bissau: INEP.
- HANNERZ, U. 1980. *Exploring the city: inquires toward an urban anthropology*. New York: Columbia University Press.
- HENRI, C. 1994. *Les îles où dansent les enfants défunts: age, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*. Paris: CNRS.
- HOJBERG, C. 1990. "Beyond the sacred and the profane: the Poro initiation ritual". *Folk*, 32:161-176.

- JAO, M. 1989. "Estrutura política e relações de poder entre os Brâmes ou Mancanhas". *Soronda*, 8:47-61.
- KNORR, J. & TRAJANO FILHO, W. (eds.). 2010. *The powerful presence of the past: integration and conflict along the Upper Guinea coast region*. Leiden: Brill (a sair).
- KOHL, C. 2010. *Creole identity, interethnic relations, and postcolonial nation-building in Guinea-Bissau. West África*. Tese de doutorado, Martin Luther Universität.
- KOPYTOFF, I. 1977. "Matrilineality, residence, and residential zones". *American Ethnologist*, 4:539-558.
- _____. 1986. "The cultural biography of things: commoditization as a process". In: APPADURAI, A. (ed.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1976. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1997. *Mythologiques 1: le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- LITTLE, K. 1957. "The role of voluntary associations in West African urbanization". *American Anthropologist*, 59(4):579-596.
- _____. 1965. *West African urbanization: a study of voluntary associations in social change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1965/1966. "The political function of the Poro". *Africa*, 35(4):349-365 (part 1), 36(1)62-62 (part 2).
- _____. 1973. *African women in towns: an aspect of African social revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACCORMACK, C. 1979. "Sande: the public face of a secret society". In: JULES-ROSETTE, B. (ed.). *The new religions of Africa*. Norwood, N.J.: Ablex Publishing.
- MARK, P. 1985. *A cultural, economic and religious history of the Basse Casamance since 1500*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- MARX, K. & ENGELS, F. 1976. *The German ideology*. New York: International Publishers.
- MALINOWSKI, B. 1976. *Os argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.

- MEILLASSOUX, C. 1968. *Urbanization of an African community: voluntary associations in Bamako*. Seattle: University of Washington Press.
- MORGAN, L. H. 1963. *Ancient society*. Cleveland: Meridian Books.
- MURDOCK, G. 1949. *Social structure*. New York: Free Press.
- OTTEMBERG, S. 1955. "Improvement associations among the Afikpo Ibo". *Africa*, 25(1):1-27.
- PARKIN, D. 1966. "Urban voluntary associations as institutions of adaptation". *Man* (NS), 2(2):278-285.
- PAULME, D. 1971. "Introduction". In: PAULME, D. (ed.). *Classes et association d'âge en Afrique de l'Ouest*. Paris: Plon.
- PLATÃO. 2005. *A república*. Lisboa: Guimarães Editores.
- QUINTINO, F. R. 1969. "Os povos da Guiné" (cont.). *BCGP*, 96:861-915.
- RICHARDS, A. 1950. "Some types of family structures amongst the central Bantu". In: RADCLIFFE-BROWN, A. R. & FORDE, D. (eds.). *African systems of kinship and marriage*. Oxford: Oxford University Press.
- RICHARDS, P. 1996. *Fighting for the rain forest: war, youth & resources in Sierra Leone*. London: Heinemann.
- RICOEUR, P. 1977. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1978. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago.
- ROUGÉ, J-L. 1988. *Petit dictionnaire etymologique du Kriol de Guinée-Bissau et Casamance*. Bissau: INEP.
- SCHLOSS, M. 1992. *The hatchet's blood: separation, power, and gender in Ehing social life*. Tucson: The University of Arizona Press.
- SCHNEIDER, D. M. 1980. *American kinship: a cultural account*. Chicago: University of Chicago Press.
- SEMEDO, J. M. & TURANO, M. 1997. *Cabo Verde: ciclo ritual das festividades da tabanca*. Praia: Spleen Edições.

- TRAJANO FILHO, W. 1986. "Que barulho é esse, o dos pós-modernos?". *Anuário Antropológico* 86:133-151. Brasília: Tempo Brasileiro.
- _____. 1998. *Polymorphic Creoledom: the "Creole Society" of Guinea-Bissau*. Tese de doutorado, University of Pennsylvania.
- _____. 2006. "Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde". *Série Antropologia* 408, Universidade de Brasília.
- _____. 2008. "O precário equilíbrio entre improvisação e regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau". *Revista de Antropologia*, 51(1):233-266.
- _____. 2009. "The conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the Cape Verdean *tabancas*". *Africa*, 79(4):520-542.
- TURNER, V. W. 1957. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press.
- URDANG, S. 1979. *Fighting two colonialisms: women in Guinea-Bissau*. New York: Monthly Review Press.
- VIGH, H. 2006. *Navigating terrains of war: youth and soldiering in Guinea-Bissau*. New York: Berghahn Books.
- WILLIAMS, R. 1985. *Keywords: a vocabulary of culture and society*. Oxford: Oxford University Press.

Sobre os autores

Andréa de Souza Lobo é professora adjunta do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Realizou pesquisa em Cabo Verde sobre organização familiar no contexto da emigração feminina. São temas de seu interesse a organização familiar, a emigração e os diversos fluxos a partir da sociedade cabo-verdiana.

Antonio Motta é professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em História Moderna e Contemporânea pela Universidade de Paris IV – Sorbonne e Doutor em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris. Atualmente realiza pesquisa sobre cemitérios e enterramentos no Brasil, financiada pelo CNPq.

Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros é professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Doutorou-se em Antropologia pelo Museu Nacional, em 1995. Pesquisou o Catolicismo popular e suas relações com as religiões de matriz africana, no Rio de Janeiro e em Pernambuco. Também vem pesquisando comunidades quilombolas. Coordenou o inventário da Feira de Caruaru e estuda patrimonialização dos quilombos e da capoeira pernambucana. Fez estágio pós-doutoral na UnB trabalhando estes temas. Atualmente coordena o GT de Patrimônio na ABA.

Josué Tomasini Castro é doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Desde 2005 pesquisa junto às comunidades Herero na Namíbia, onde se interessa pelo pluralismo religioso, pela relação entre memória e identidade e pelos fluxos de poder.

Juliana Braz Dias é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Tem realizado pesquisas sobre cultura popular (música, em especial), com ênfase em Cabo Verde. Seus interesses de investigação incluem ainda: organização familiar, reprodução social e circulação em escala global.

Karenina Vieira Andrade é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, em cujo Departamento de Antropologia é pesquisadora associada e professora colaboradora. É bolsista PRODOC/CAPES e coordenadora do Laboratório de Indigenismo e Etnologia Indígena (LINDE). Realiza pesquisa etnográfica com os Ye'kuana, tendo ênfase em cosmologia, redes de comércio e organização política.

Kelly Silva é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Desde 2002, realiza e/ou coordena pesquisas em e sobre Timor-Leste, particularmente a respeito de processos de negociação de mudança social.

Livio Sansone é PhD em antropologia na Universidade de Amsterdam em 1992, é docente de antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Posafro) da UFBA. Coordena o programa Fábrica de Idéias e do Museu Digital da Memória Afro-Brasileira da mesma universidade.

Luiza Nascimento dos Reis é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia. Atualmente discute relações acadêmicas entre o Brasil e países do continente africano, nas décadas de 1960 e 1970, considerando as ações da Política Externa Brasileira. É graduada em História e especialista em Educação e Relações Étnico-Raciais.

Wilson Trajano Filho é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e pesquisador associado ao Max Planck Institute for Social Anthropology em Halle - Saale. Antropologia da África e do colonialismo são suas principais áreas de pesquisa.



