

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HISTORICIDADE, PÓS-COLONIALIDADE E DINÂMICAS DAS TRADIÇÕES
Etnografia e mediações do conhecimento em Cabinda, Angola

Paulo Ricardo Müller

Orientadora: Prof. Dra. Denise Fagundes Jardim

Porto Alegre
Outubro, 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HISTORICIDADE, PÓS-COLONIALIDADE E DINÂMICAS DAS TRADIÇÕES
Etnografia e mediações do conhecimento em Cabinda, Angola

Paulo Ricardo Müller

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Denise Fagundes Jardim

Porto Alegre
Outubro, 2015

CIP - Catalogação na Publicação

Muller, Paulo Ricardo

Historicidade, pós-colonialidade e dinâmicas das tradições: etnografia e mediações do conhecimento em Cabinda, Angola / Paulo Ricardo Muller. -- 2015. 213 f.

Orientadora: Denise Fagundes Jardim.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Cabinda (Angola). 2. situação colonial. 3. pós-colonialidade. 4. etnografia e mediação. 5. tradição. I. Jardim, Denise Fagundes, orient. II. Título.

HISTORICIDADE, PÓS-COLONIALIDADE E DINÂMICAS DAS TRADIÇÕES
Etnografia e mediações do conhecimento em Cabinda, Angola

Tese de doutorado em Antropologia Social

Paulo Ricardo Muller

Banca examinadora

Profa. Dra. Claudia Lee Williams Fonseca (PPGAS/UFRGS)

Prof. Dr. José Rivair Macedo (PPGH/UFRGS)

Profa. Dra. Nara Maria Emanuelli Magalhães (POSCOM/UFSM)

Profa. Dra. Denise Fagundes Jardim – presidente (PPGAS/UFRGS)

AGRADECIMENTOS

Terminar uma tese é algo recompensador por muitos motivos, e um deles é poder, finalmente escrever estes agradecimentos. Se o exercício da escrita é solitário, todo o resto não é, e é isso que torna possível encarar este desafio: saber que ao levantar a cabeça do monitor alguém está lá para nos receber “de volta”. Por isso, agradeço em primeiro lugar a quem sempre esteve lá para tudo o mais que não fosse a escrita da tese. À minha esposa, Juceli da Silva, pelo cuidado e pelo amor. E a toda minha família.

Ao PDSE/UNHCR pelo apoio ao primeiro trabalho de campo.

À CAPES pela bolsa de doutorado sanduíche.

Ao Arquivo Nacional de Angola, na pessoa da Dra. Alexandra Aparício, pela carta-convite para minha segunda viagem a Angola.

A todo o staff do JRS em Angola, e em especial a: André Domingos Neto, “Lada” Lufuma, Mama Arlete, Mona Panda, Congo Cavunga, Zé Pequeno, Juliana Domingos.

Ao pessoal da Cáritas de Angola nas pessoas magníficas de Irmã Marlene Wildner e Eusébio Amarante Ngungo. Ao irmão Paulo Welter por ter tornado toda essa experiência possível, e à Aline Passuelo de Oliveira por ter feito a ponte com a ASAV.

Aos colegas de PPGAS/UFRGS, mas especialmente à Grazielle Schweig, cuja parceria já vai de longa data, e ao Rodrigo Dornelles por uma conversa motivadora no café do Campus do Vale, que talvez nem lembre.

Aos cúmplices de olhar sobre Angola, pela assessoria indispensável para que conseguisse o visto para o segundo trabalho de campo: Iracema Dulley e Ariel Rolim. Ao Luiz Henrique Passador pelas mais variadas interlocuções sobre África.

A@s colegas de UFFS, amig@s e companheir@s no front da expansão do ensino superior brasileiro: Dilermando Cattaneo, Everton Kozenieski, Juçara Spinelli, Paula Lindo, Marcio Eduardo, Anderson Ribeiro, Douglas Alves, Murad Vaz, Cassio Brancaleone, Edson Tsutsumi, Thiago Ingrassia, Luis Fernando Correa, Fabio Feltrin, Débora de Paula, Gerson Fraga, Gerson Severo, Paulo Bittencourt, Angela Della Flora, Ivandro Valdameri, Zoraia Bittencourt, Danilo Martuscelli, Leonardo Santos, Igor Catalão, Claudete Soares, entre tantos.

À toda a comunidade antropológica de Erechim: Daniele Marzari, Daniel de Bem e Valéria Barros.

Em Lisboa, aos professores José Mapril, João Leal e Ramon Sarró pela acolhida e pelas valiosas orientações, bem como a todo o grupo de pesquisa “Circulação e produção do lugar”, do CRIA. À Mafalda, pelo apoio à minha inserção institucional.

Ao professor Carlos Steil pela participação na banca de qualificação. À professora Ilka Boaventura Leite pela confiança ao me incluir no projeto Kadila e também pela participação na banca de qualificação. Às professoras Claudia Fonseca e Nara Magalhães, e ao professor José Rivair, por toparem examinar o trabalho final. À professora Denise Fagundes Jardim pela orientação serena e parceira, obrigado pela moviola.

Em Cabinda ao secretário municipal do Ordenamento do Território, Urbanismo e Ambiente, Amilcar Gime, pelos esclarecimentos. Ao diretor do Museu de Cabinda, Francisco Angó e aos professores Mfuka Malemdji e Simão Culandi, da Universidade Onze de Novembro, pelas valiosas contribuições. Ao sr. João Claudio do Nascimento Gime pela paciência e pelos ensinamentos preciosos.

A Ernesto Ntango toda minha amizade. Jamais esquecerei o esforço e o carinho que dedicou a tornar possíveis minhas estadias em Cabinda. Aos irmãos Ntango: Inocência, Liberal, Fernando Fredy, Januário, Julio, por me terem como família. Aos muitos amigos que fiz em tão pouco tempo que fiquei em Cabinda: Antonio “Ney” Langa, Marcelino Langa, Lopes, Roberto Ngoma, Chocolate, Paulino Bras, Itelvino, Lídio Manuel, Júlio da Paixão e tantos outros que será impossível lembrar e mencionar todos.

RESUMO

Esta tese analisa diferentes representações da província angolana de Cabinda como um lugar definido por múltiplas mediações e caracterizações de sua vocação social, política, econômica e cultural, construídas em disputas por sua incorporação a diferentes projetos coloniais e pós-coloniais. Com base em material etnográfico produzido em trabalhos de campo realizados em Cabinda, observei o modo como diferentes interlocutores me apresentaram sua “realidade” a partir de avaliações e interpretações de práticas e símbolos considerados tradicionais. O imperativo de divulgar as tradições cabindas assenta-se, por sua vez, em um discurso de “desolação cultural” da província construído concomitantemente à evidenciação de sua situação colonial. Entretanto, diferentes atores utilizam representações de Cabinda mediadas por saberes coloniais como fontes de reconhecimento do trabalho de divulgação das tradições feito por antepassados. O argumento desta tese é o de que este “uso” das representações coloniais é constitutivo de uma perspectiva pós-colonial sobre o conceito de tradição.

Palavras-chave: Cabinda (Angola), situação colonial, pós-colonialidade, etnografia e mediação, tradição.

ABSTRACT

This thesis analyzes representations of the Angolan province of Cabinda as a place defined by multiple mediations and characterizations of its social, political, economic, and cultural vocation, constructed in disputes for its embedding in distinct colonial and postcolonial projects. Through the analysis of ethnographic material produced in fieldworks conducted in Cabinda, I observed the ways different interlocutors presented their “reality” by assessing and interpreting practices and symbols viewed as traditional. The imperative of disclosing Cabinda traditions stems from a discourse of “cultural desolation” in the province constructed in concur with the evincing of its colonial situation. However, different social actors use representations of Cabinda mediated by colonial views as sources for the recognition of the work of disclosing traditions made by ancestors. The argument of this thesis is that this “use” of colonial representations constitutes a postcolonial perspective on the concept of tradition.

Keywords: Cabinda (Angola), colonial situation, postcoloniality, ethnography and mediation, tradition.



Localização de Angola no continente africano. Montagem do autor



Mapa de Cabinda. Fonte: www.cabinda.net

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO 1 – (Re)mediações: trajetória, agenciamento e mutualidade na pesquisa etnográfica.....	21
1.1. Etnografia como exercício reflexivo.....	21
1.2. A África desde a formação em antropologia no Brasil.....	24
1.3. Da construção conceitual da pesquisa ao trabalho de campo e vice-versa.....	30
1.3.1. Chegar em Angola: mediações necessárias.....	31
1.3.2. Conhecer Angola: percursos em campo.....	35
1.3.3. Retornar a Angola: compartilhamentos e novas mediações.....	41
1.4. Fontes e arquivos entre “estar lá” e “estar aqui”.....	49
CAPÍTULO 2 – Angola (não é) para principiantes: vicissitudes e imponderáveis do trabalho de campo em Angola.....	53
2.1. “Em Angola está tudo por fazer”.....	53
2.2. O poder no cotidiano: a gasosa como metáfora literária e como narrativa da contemporaneidade angolana.....	56
2.3. A etnografia entre interpelações e estereótipos.....	60
2.3.1. Interpelação e encenação de estereótipos.....	60
2.3.2. Da suspeita à identificação.....	65
2.3.3. O Brasil visto de Angola.....	70
2.4. Estado, racionalidade e corrupção.....	73
CAPÍTULO 3 – Historiografia, geopolítica e a emergência da “questão Cabinda”.....	79
3.1. Regimes de historicidade e identidades históricas.....	79
3.2. Cabinda na historiografia colonial da África.....	85
3.3. O contexto da luta pela independência angolana.....	91
3.3.1. Os nacionalismos africanos lusófonos e a crítica ao lusotropicalismo.....	92
3.3.2. O “homem novo” versus os tribalismos.....	97
3.3.3. O lugar de Cabinda na geopolítica dos conflitos em Angola.....	103
3.4. Emergência e internalização da “questão Cabinda”.....	106

CAPÍTULO 4 – Cabinda como lugar e os lugares de Cabinda.....	110
4.1. Um projeto coletivo: a rede de interlocutores e as tradições cabindas.....	111
4.2. O conceito de tradição entre o “pessimismo sentimental” e a perspectiva pós-colonial.....	114
4.3. Conexões históricas: da situação colonial à conjuntura pós-colonial.....	118
4.3.1. Entre a história e a etnologia: narrativas de origem e a construção do passado.....	118
4.3.2. Cabinda desolada: crise da nobreza, crise da tradição.....	124
4.3.3. Cabinda esvaziada: recrutamento de trabalhadores e colonização agrícola.	128
4.3.4. Cabinda disputada: protetorado, colônia, centralidade ou circunscrição?..	138
4.4. Cabinda mediada: movimentos religiosos e a construção da moralidade.....	142
4.4.1. As etnografias espiritanas e a mediação cultural.....	143
4.4.2. O lassismo e a revelação da situação colonial em Cabinda.....	149
4.5. Cabinda ajustada: entre a indústria petrolífera e Angola pós-colonial.....	154
CAPÍTULO 5 – O campo das tradições em Cabinda.....	161
5.1. As tradições na prática: reconhecimentos, negociações e circulação.....	162
5.5.1. A tradição no cotidiano: sociabilidades e conflitualidades.....	166
5.5.2. O valor das tradições: comodificação e circulação.....	173
5.6. As tradições cabindas e a política cultural nacional.....	181
5.6.2. Patrimonialização, simbolização e redução das tradições.....	182
5.6.3. O museu fora do museu: o trabalho da tradição na política cultural.....	186
5.6.4. O trabalho da tradição dos antepassados nas etnografias missionárias.....	192
5.7. A tradição como invenção da cultura no presente.....	198
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	203
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	211

INTRODUÇÃO

Esta tese trata do processo de construção social da província angolana de Cabinda como um *lugar* por diferentes discursos e representações que, dessa forma, mediam a produção de conhecimentos sobre seu contexto. Meu objetivo é mostrar que estas representações e mediações também são produtoras do contexto a ser estudado, e podem, assim, ser objeto de análise antropológica na medida em que implicam em experiências e confrontações que me levaram a “conhecer” algo. Pensar o *lugar* importa em lançar mão de outros conceitos correlatos que abstraem seu sentido concreto – espaço, local, território, região – ou que expressam experiências a partir das quais se lhe atribui significados – fronteiras, migrações, deslocamentos, comunidades, entre outros (Ferguson e Gupta, 1992). A construção do lugar de Cabinda é, nesse sentido, a história da circulação a partir, para, ou em Cabinda de visões que a classificaram e classificam a partir de diferentes vocações e papéis sociais, políticos, econômicos e culturais.

Atualmente, Cabinda é uma província de Angola, país que fica no centro sul da costa atlântica do continente africano. Geopoliticamente, em relação a Angola, Cabinda também se caracteriza como um “enclave”, já que suas fronteiras não tem contato com o restante do território angolano, localizando-se a sul da República do Congo (doravante Congo-Brazzaville), a oeste e norte da República Democrática do Congo (doravante RDC) e a leste do oceano atlântico. No período mais lucrativo (século XIX) do comércio de escravos na região Cabinda era conhecida como porto de embarque de escravos, compondo o circuito do tráfico escravagista do qual uma elite nativa participava promovendo o contrabando de escravos do interior para o litoral e daí para os navios negreiros. Em 1885, um tratado assinado por autoridades portuguesas e nativas definiu o estatuto de Cabinda no regime colonial como um protetorado, reconhecendo a elite nativa aliada no comércio de escravos como governante local.

A especialização de parte da população nativa em ofícios ligados à navegação fez com que, após a abolição dos regimes escravagistas nos primeiros anos do século XX muitos nativos fossem recrutados pela marinha mercante portuguesa para trabalhos marítimos e por capatazes como mão de obra braçal, circulando pelas rotas de importação de trabalhadores nativos das demais colônias portuguesas e de outras ilhas do atlân-

tico para as roças de cacau e café em São Tomé e Príncipe. Para fugirem a este processo, muitos nativos teriam se deslocado para territórios coloniais vizinhos, estabelecendo circuitos de circulação de pessoas através de redes de parentesco e afinidade inseridas em uma territorialidade conformada por uma identidade étnica inserida no complexo de grupos originários do antigo Reino do Kongo.

Ao longo do segundo quarto do século XX, Cabinda foi objeto de políticas que pensaram seu repovoamento a partir da colonização agrícola e da exploração de recursos florestais, fazendo circular por seu território investidores e colonos europeus, bem como missões de prospecção de outros recursos naturais que pudessem indicar outras formas de aproveitamento econômico da região. Também neste período se intensificou a presença de missionários belgas e portugueses que promoveram a circulação de descrições etnográficas e coleções de objetos e registros dos “usos e costumes” cabindas¹ por museus e instituições culturais europeias. A partir dos anos 1960, Cabinda se tornou palco para a circulação de tropas portuguesas e dos movimentos de libertação, bem como de receptação de recursos oriundos sobretudo de países socialistas como Cuba e União Soviética aos movimentos de libertação angolanos desembarcados no Congo-Brazzaville. A incorporação de Cabinda ao circuito dos movimentos de libertação angolanos contribuiu para a emergência de movimentos que reivindicaram, e reivindicam Cabinda como um país independente com base em seu estatuto de protetorado durante o período colonial.

A descoberta de petróleo no *offshore* da província ainda nos anos 1960, na esteira das missões de prospecção de novas vocações econômicas da região, colocou Cabinda na rota de interesses corporativos transnacionais, promovendo sua entrada em outros circuitos de investimentos e projetos de desenvolvimento. Com a instalação da indústria petrolífera Cabinda volta a ter um lugar definido na economia política mundial do ponto de vista de um “novo imperialismo” (Harvey, 2003) exercido por interesses corporativos e norteamericanos na região. Além da circulação de investidores, consultores e empregados estrangeiros qualificados representantes destes interesses, também uma parte da

¹ Utilizo o termo “cabinda” como expressão gentilica a pedido de meus interlocutores. As fontes e bibliografias sobre Cabinda também trazem os termos “cabindês”, “cabindense” e “cabindiano” para o mesmo efeito, os quais reproduzo quando se trata de citações. A este respeito Milando (2013) argumenta que o termo “cabinda” utilizado como gentilício ou expressão de pertencimento entre atores sociais e o território de Cabinda poderia apontar para uma concepção de acefalia política, contrária, portanto, a representações da população de Cabinda como base política representada institucionalmente por movimentos e partidos que defenderam e defendem sua independência ou autonomia em relação ao Estado angolano.

população cabinda passa a circular entre a província e as zonas de exploração petrolífera tanto em terra quanto em alto-mar, recrutados sobretudo para funções não especializadas.

Por sua configuração territorial, ao longo do último quarto do século XX Cabinda também se caracterizou como área de entrada de imigrantes e refugiados dos dois Congos, bem como de origem de refugiados angolanos que vieram a se deslocar para os países vizinhos durante as guerras de disputa pelo poder estatal. E foi justamente a questão migratória que colocou Cabinda na rota dos interesses manifestados primeiramente por esta pesquisa, cujo projeto original era analisar as dinâmicas transfronteiriças contemporâneas do norte de Angola. Foi ao tentar enquadrar Cabinda como cenário de políticas e processos migratórios contemporâneos que tomei conhecimento da complexidade histórica na qual as formas de circulação que observei primeiramente se inserem como uma entre tantas formas de representação deste contexto. A todas estas “descobertas” sobre Cabinda mediadas por documentos históricos, imagens midiáticas e referências bibliográficas, o trabalho de campo acrescentou o modo como meus interlocutores procuram mediar o conhecimento sobre Cabinda como uma “realidade” marcada por determinados problemas sociais e políticos e por determinadas tradições.

O intento desta tese não é, assim, desvendar uma lógica social singular do contexto sociocultural de Cabinda, mas mostrar a historicidade do processo de construção de Cabinda como lugar de processos sociais diversos. Dito de outra forma trata-se de olhar para a construção histórica de Cabinda como o fenômeno social a ser analisado, mais do que como um cenário de atuação de outros fenômenos. A partir desta formulação de meu “objeto” de pesquisa espero contribuir de forma abrangente com o campo de debates acerca da relação entre antropologia e história a partir da análise dos modos como a própria história é agenciada como um recurso para a expressão de posicionamentos e pontos de vista acerca do *lugar* de Cabinda no mundo. Para tanto, procurei apresentar e analisar as etapas da pesquisa a partir de uma reflexão sobre a experiência etnográfica, enfatizando a relação entre os dados e informações produzidas e as condições e situações vividas ao longo deste processo.

* * *

No **primeiro capítulo** abordo as diferentes instâncias de mediação do acesso ao

contexto angolano e o modo como o agenciamento da pesquisa por seus interlocutores conduziu a reformulações do foco de análise. Inicialmente voltado para Angola como cenário para a observação de processos relativos a deslocamentos populacionais transfronteiriços e políticas migratórias e de asilo, ao realizar o primeiro trabalho de campo fui instado por interlocutores da província de Cabinda, no extremo norte de Angola, a me dedicar a conhecer Cabinda não somente como cenário de migrações, mas como o próprio tema da pesquisa. O encetamento de diálogos com estes interlocutores a respeito da “realidade” de Cabinda e o prolongamento destes contatos via internet para além do trabalho de campo foram fundamentais para a viabilização de uma nova incursão em campo e para a definição da perspectiva teórico-conceitual e metodológica que embasa esta tese.

No **segundo capítulo** faço uma reflexão sobre a inserção etnográfica como experiência de iniciação à complexidade política e social do contexto de meus interlocutores de pesquisa, analisando o modo como fui abordado, classificado e interpelado por outros sujeitos em situações diversas durante os trabalhos de campo em Angola. Nesta reflexão têm destaque as interações engendradas por abordagens de agentes do Estado, não somente porque foram estas que geraram conflitos pessoalmente mais marcantes ao longo da realização da pesquisa, mas também porque tais interações compõem um imaginário sobre o cotidiano social angolano reiterado por relatos de outros estrangeiros que vivem ou visitam o país, por advertências dirigidas a mim por interlocutores de pesquisa com o intuito de me prevenir para determinadas práticas, e na própria literatura ficcional angolana como uma forma de crítica social.

No **terceiro capítulo** procuro mostrar como o contexto social de meus interlocutores de pesquisa, a província de Cabinda, se insere na historiografia disponível sobre África e, mais especificamente, como o território correspondente à província é incorporado ao processo de formação e ordenamento do Estado angolano pós-colonial. Durante o período em que vigorou o tráfico internacional de escravos, o porto de Cabinda, então conhecido como Tchioua ou Porto Rico, foi um importante entreposto de embarque de escravos para o Brasil, atividade que era conduzida de forma relativamente autônoma pelas elites tradicionais locais, receptando escravos contrabandeados do interior e transportando-os para as embarcações europeias por meio da navegação de cabotagem.

Com o declínio da economia escravagista e a instauração da “corrida para o interior” da África pela Conferência de Berlim, por se situar na embocadura da foz do rio

Congo, Cabinda tornou-se ponto estratégico para o acesso de missões exploratórias coloniais à região central do continente. Ao longo do século XX, o relativo isolamento oriundo de sua situação de enclave e um tratamento diferenciado pelo colonialismo português fez com que Cabinda viesse a ser situada geopoliticamente como abarcada pela população bacongo do norte de Angola e dos dois Congos (belga e francês). Deste enquadramento derivou a classificação dos movimentos de independência de Cabinda como etnonacionalistas e tribalistas, resultando, posteriormente, em sua incorporação como província do Estado angolano independente.

No **quarto capítulo** procuro mostrar como um discurso de “desolação cultural” de Cabinda é historicamente construído por diferentes “olhares coloniais” (Pratt, 1992) incidentes sobre seu território ao longo do século XX, caracterizando um processo de “perda das tradições” que justifica projetos de “resgate cultural”. A partir da análise de fontes documentais procuro mostrar que os projetos de inserção de Cabinda em outros circuitos logo após o fim do tráfico de escravos no início do século XX pautou-se pela produção de representações de seu território como um espaço “vazio” de população nativa e de função econômica, e cujo preenchimento foi disputado por diferentes setores da economia e do Estado colonial.

A partir dos anos 1940, Cabinda torna-se palco de atuação de missionários da Ordem do Espírito Santo, cuja missionação baseia-se na produção de descrições etnográficas dos “usos e costumes” nativos orientadas por um ideal de “mediação” e “tradução” dos valores atribuídos às tradições para categorias utilizadas nas doutrinas cristãs ocidentais como construção de discursos morais. A caracterização de uma moral naturalmente cristã entre os nativos de Cabinda é disputada, entretanto, por movimentos proféticos que reivindicam um caráter “autenticamente africano” para suas práticas e interpretações do cristianismo. Entre os anos 1960 e a independência angolana em 1975, Cabinda passa a ser representada de forma mais evidente por sua posição estratégica para os movimentos de libertação atuantes na região norte de Angola – o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e a Força Nacional de Libertação de Angola (FNLA) – e pela descoberta de jazidas de petróleo em seu *offshore*.

O imperativo da exploração dos recursos petrolíferos imprimiu ao processo de transição de Cabinda para o regime pós-colonial angolano o caráter de um “ajuste espaço-temporal” (Harvey, 2003) que atribuiu às atividades de exploração de petróleo por companhias norte-americanas a condição de “interesse nacional”. A relação da socieda-

de cabinda com o Estado angolano torna-se, assim, mediada pela indústria petrolífera, para a qual interferências de caráter político ou moral em suas atividades seriam contraproducentes e, do ponto de vista do Estado, contrárias ao “interesse nacional” e ao desenvolvimento, ensejando múltiplas e sucessivas medidas repressivas a iniciativas de organização social na província sob a justificativa de que reivindicações políticas expressariam interesses estrangeiros, particularistas ou separatistas.

No **quinto capítulo** procuro mostrar, a partir da análise de algumas situações em campo, como a noção de tradição é agenciada tanto no cotidiano social de meus interlocutores quanto no âmbito de uma política cultural que estava em implantação durante minha segunda passagem por Cabinda. A partir de encontros sociais diários como as *tchiladas* (*happy-hours*) e a participação em eventos cerimoniais como velórios e casamentos, pude observar não só como pessoas descrevem as tradições, mas também como diferentes atitudes com relação a símbolos e práticas consideradas tradicionais operam como contextos em que se estabelecem relações de reconhecimento ou de conflito entre os atores.

Ao buscar um registro mais formal das tradições no Museu de Cabinda, acabei sendo remetido a um “mais-velho” colaborador do Museu, cujo status de “autoridade tradicional” o torna uma fonte oficial de narrativas e caracterizações sobre as tradições cabindas. Entretanto, ao me ensinar diferentes elementos das tradições cabindas, este mais-velho me remetia frequentemente a descrições e relatos de “usos e costumes” produzidos por agentes coloniais, indicando-me se tratarem do “trabalho” de seus antepassados. O procedimento adotado por ele para me transmitir seus conhecimentos suscitou, assim, um questionamento a respeito de certas concepções, fundadas em representações etnológicas sobre África, do conceito de tradição como narrativa oral codificada e performatizada ritualmente. A experiência de ser introduzido ao universo das tradições cabindas tanto no âmbito de relações informais quanto por instituições formais trouxe à tona um conceito de tradição como “bem” público e como “valor” subjacente às relações de troca e reconhecimento social.

CAPÍTULO 1 – (Re)mediações: trajetória, agenciamento e mutualidade na pesquisa etnográfica

O propósito deste capítulo é explicitar a trajetória da pesquisa que subsidia esta tese. Nesta experiência particular, o interesse pelo que se tornou o principal cenário da pesquisa, a província de Cabinda, resultou de uma experiência de trabalho de campo itinerante por diferentes regiões da fronteira norte do país, durante o qual tomei contato com a história de Cabinda e com interlocutores não só qualificados como igualmente interessados em produzir algum tipo de conhecimento sobre seu contexto social. O foco em Angola e África, por sua vez, foi um desdobramento de um interesse prévio por refugiados e questões migratórias inscritas em minha trajetória acadêmica. Embora o fio condutor de meus interesses temáticos ao longo do processo tenham sido questões levantadas durante trabalhos de campo inicialmente pensados para gerar dados sobre deslocamentos populacionais, entendo que o processo de inserção etnográfica não é puramente empírico, mas resultante do adensamento de debates conceituais mais amplos motivados pelo acúmulo de dados e reflexões. Procurei, a seguir, apresentar as relações que teci entre as questões emergentes nos contatos durante os trabalhos de campo e o repertório teórico-conceitual imbuído na pesquisa.

1.1. Etnografia como exercício reflexivo

Entendida de forma estrita como coleta de dados empíricos, a pesquisa que subsidiou esta tese compôs-se de duas viagens de campo e um período de pesquisa documental. Mas nas ciências sociais, e na antropologia de modo particular, o debate metodológico não se limita à exposição dos procedimentos adotados, estendendo-se à reflexão sobre os desdobramentos das ações do pesquisador tomadas com o objetivo de acumular dados sobre seu tema de pesquisa. A etnografia, aclamada como “método” *par excellence* da antropologia, implica, também, na produção de uma narrativa da história da pesquisa e da relação entre o pesquisador e seus interlocutores, de modo a explicitar as escolhas, intercorrências e “imponderáveis da vida real” que pautaram e balizaram o processo de construção da pesquisa e de seu produto final. Por este motivo também se concebe a etnografia como um gênero de escrita que emerge da necessidade de se

explicitar as múltiplas formas de mediação do acesso do etnógrafo a seus interlocutores de pesquisa.

Nestes termos, a etnografia não é um método *per se*, mas uma *metodologia*. Fazer etnografia implica em contrastar a experiência própria de quem está produzindo uma nova monografia com processos de inserção etnográfica narrados por outros antropólogos/as, tomando-os como possíveis modelos. Pautadas pela diversidade de exercícios analíticos necessários para dar conta dos múltiplos temas e contextos sobre os quais a antropologia vem se debruçando, etnografias não são passíveis de reprodução *pari passu*, mas operam como construtos mentais cuja concretização orienta e baliza as práticas adotadas como procedimentos de pesquisa. Entendo, assim, que qualquer procedimento metodológico – observações, pesquisas em arquivos, entrevistas, registros audiovisuais, resultantes, ou não, de trabalhos de campo – pode compor uma etnografia na medida em que se insira no processo de construção do conhecimento antropológico através do estranhamento e reconhecimento de alteridades.

Em suas “Reflexões sobre o trabalho de campo no Marrocos”, Rabinow (1977) sugere que o trabalho de campo etnográfico consiste em um constante posicionamento do pesquisador em papéis ou lugares concebidos por seus interlocutores como próprios para o exercício da observação.

Assim que se aceita a definição de que a antropologia consiste de observação participante, como eu fiz, seu curso de ação passa a ser governado por estes termos em oxímoro; a tensão entre eles define o espaço da antropologia. É a observação, no entanto, o termo que conduz o par, já que é ela que situa as atividades do antropólogo. Não importa o quanto se faça movimentos na direção da participação, em qualquer caso sempre se é um *outsider* e observador, e o fato de sermos *outsiders* é sempre aparente. A nuvem de aprovação oficial sempre pairou sobre mim, apesar de minhas tentativas de ignorá-la. Meus gestos eram errados, minha linguagem inadequada, minhas perguntas eram estranhas, e em minhas relações interpessoais normalmente predominava um clima de mal-estar, mesmo depois de vários meses quando as diferenças mais aberrantes já haviam sido amenizadas por repetição e hábito. Não importa o quanto a “participação” empurre o antropólogo para um estado de não-alteridade, em última análise o contexto ainda será ditado pela “observação” e externalidade. Na dialética entre os polos da observação e da participação, a participação modifica o antropólogo e o leva a novas observações, enquanto novas observações modificam o modo como ele participa. Mas o movimento desta espiral dialética é governado por seu ponto de partida, que é a observação (Rabinow, 1977, p. 79).

Publicada no final dos anos 1970, a narrativa de Rabinow faz parte de uma geração de textos antropológicos produzidos na esteira da chamada “virada linguística” ou “virada interpretativa” da antropologia norte-americana, empenhados em demonstrar o caráter ficcional da objetividade atribuída à observação empírica, revelada pela análise dos recursos retóricos e textuais dos quais os antropólogos clássicos lançavam mão para conferir “realismo” a suas descrições. Além da análise literária de etnografias clássicas (Geertz, 1988; Clifford, 1998a), também experimentos de escrita etnográfica mais reflexiva ou intimista² serviram como crítica ao realismo etnográfico como exercício de exotização do “outro” por meio da supressão autoral da figura do pesquisador das cenas e situações descritas.

Se por um lado tais experimentos de escrita etnográfica intimista foram criticados como excessivamente desconstrutivistas, aproximando a produção antropológica da ficção literária, por outro lograram chamar atenção para o caráter processual da construção da relação entre pesquisadores e seus interlocutores, trazendo à tona outro aspecto problemático das etnografias clássicas: seu enredamento nos regimes de colonização impostos aos grupos que pesquisavam. Ou seja, o modelo de etnografia clássica tomava como unidades de análise agrupamentos sociais produzidos por políticas de cercamento e controle de populações nativas pelas forças coloniais, das quais os antropólogos eram frequentemente tomados como representantes por seus informantes.

Monografias produzidas nos moldes clássicos seriam exemplos de como a supressão da posição do antropólogo da narrativa etnográfica encobre relações de poder que podem influenciar de diferentes formas o modo como os sujeitos respondem às questões levadas pelo pesquisador a campo, tornando sua inteligibilidade dependente da “autoridade etnográfica” do antropólogo por ter “estado lá”. Por outro lado a desconstrução de conhecimentos e representações coloniais sobre o “outro” a partir de propostas que buscam “reconhecer” ou “dar voz” ao “outro” ou ao “informante” nas relações de produção destes aportes tem gerado o que Spivak (1999, p. 190-191) chamou de “etnografias conscienciosas”, que explicitam os pressupostos filosóficos eurocêntricos da antropologia mas atribuem à fala do nativo ou do informante um papel alegórico ou meramente ensejador de posicionamentos intelectuais pautados pelas

² Por exemplo, os livros de Crapanzano (1985a, 1985b) e o próprio Rabinow (1977).

categorias da filosofia ocidental.

A crítica à natureza das relações de produção dos dados etnográficos em obras fundantes da disciplina foi incorporada, em certa medida, como uma autocrítica das condições de realização das pesquisas e das práticas e procedimentos adotadas por etnógrafos com relação ao contexto de seus interlocutores, evidenciando o papel do antropólogo como ator da construção do cenário de pesquisa, pensado não somente como o “campo” em seu sentido empírico, mas também como percurso transformador das questões e inquietações que motivam a pesquisa. Análises retrospectivas e comparativas das diferentes condutas das interações de pesquisadores com seus interlocutores se reúnem em um capó de debates acerca da ética na pesquisa antropológica, conferindo relevância metodológica a questões tradicionalmente tratadas como metanarrativas ou meras “vicissitudes” do fazer etnográfico (Fleischer e Schuch, 2010).

Dessa forma, são alvo deste campo de reflexões, por exemplo, as negociações prévias para viabilizar o acesso do pesquisador a determinadas pessoas ou lugares; o modo como pesquisadores são agenciados como atores ligados a determinados grupos que compõem o contexto estudado; os riscos representados pela presença do pesquisador em determinados contextos, seja para si mesmos ou para seus interlocutores; e a natureza sigilosa ou restrita de informações obtidas informalmente. Todas estas questões tiveram lugar ao longo desta pesquisa, implicando não somente em mudanças nas estratégias de operacionalização de meus próprios deslocamentos, mas também na reflexão sobre as condições de produção de conhecimento antropológico sobre o universo social no qual procurei me inserir.

1.2. A África desde a formação em antropologia no Brasil

A definição do trabalho de campo, mesmo antes de sua realização, também demandou uma reflexão sobre os diferentes campos de debate conceitual nos quais esta pesquisa potencialmente pode se inserir. Se, num primeiro momento, o referencial bibliográfico que me acompanhava estava mais centrado no fenômeno a ser analisado, ou seja, as migrações e políticas de refúgio, sua territorialização no contexto da fronteira entre Angola e RDC exigiu um redimensionamento deste referencial para dar conta des-

te processo. Concentrar a pesquisa sobre as migrações internacionais naquela região a partir da inserção no contexto angolano me colocou, assim, em interlocução com perspectivas e abordagens sobre África e Angola, com diferentes ênfases teóricas, temáticas e metodológicas.

Pesquisas em África, especialmente nos países de língua portuguesa, têm sido um componente significativo do processo atual de internacionalização da antropologia brasileira, bem como do campo científico brasileiro de forma mais ampla. Nos últimos dez anos houve uma intensificação da cooperação internacional entre universidades brasileiras e africanas, formando um campo de interlocução acadêmica em torno das diferentes experiências históricas de construção de sistemas nacionais de ensino superior (Morais, 2013).

A participação do Brasil na criação de universidades e na qualificação de centros de estudo e pesquisa, sobretudo nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) vêm conferindo maior visibilidade e dinamismo a centros de estudos africanos já existentes no Brasil, além de incentivar novas iniciativas neste sentido. A participação de antropólogas e antropólogos na dinâmica dos projetos e programas de cooperação internacional vem contribuindo, por exemplo, para a qualificação de debates sobre poscolonialismo não somente como perspectiva teórica, mas como categoria social oriunda de experiências nos processos de descolonização dos países africanos relatados por interlocutores das pesquisas. A pesquisa antropológica em e sobre contextos africanos também vem contribuindo para a ampliação dos estudos sobre etnicidade e processos de construção de identidades nacionais no horizonte da antropologia produzida no Brasil (Dias e Lobo, 2012; Sansone, 2012; Trajano, 2012).

Da cooperação técnica e acadêmica entre Brasil e África também vem resultando a intensificação do fluxo de estudantes africanos de graduação e pós-graduação nas universidades brasileiras que contribui de forma significativa para o crescimento do interesse por questões relativas à África contemporânea e sua inclusão no campo de possibilidades de realização de pesquisas acadêmicas em todos os níveis de formação. A própria participação de estudantes africanos nos programas oficiais de intercâmbio, a constituição de redes sociais de apoio tanto no contexto brasileiro quanto em sua recolocação no país de origem, vêm se constituindo como um tema de reflexão socioantropológica (Mungoi, 2006; Santos, 2012; Moraes, 2012; Feijó, 2013) inserido em um campo

mais amplo de debates sobre circulação internacional e fluxos de relações de cooperação dos países africanos de língua portuguesa (Gusmão, 2009).

A análise da circulação de pessoas fora do âmbito dos intercâmbios e relações de cooperação acadêmica é representada pela tese de Uriarte (2009), que apresenta um estudo sobre o circuito sul-sul percorrido por *polizones* (passageiros clandestinos em navios) que embarcam na África ocidental com o objetivo de chegarem à Europa ou à América do norte, e acabam desembarcando na América do sul. Assumindo uma perspectiva transnacional, a autora aborda a migração como projeto inserido nas trajetórias individuais e no horizonte coletivo de famílias e comunidades urbanas tanto nos países de origem quanto nas experiências de imigrantes africanos nos países de destino, analisando formas de construção da trajetória e do projeto migratório em função das diferentes decorrências do tipo de deslocamento empreendido pelos sujeitos da pesquisa.

Abordagens etnográficas sobre as trajetórias de estudantes e imigrantes africanos no Brasil e na América do sul concorrem para a complexificação e desnaturalização de representações de África como um contexto genérico caracterizado ou pela precariedade institucional e conflitos interétnicos crônicos, ou por sua ancestralidade imaginada em relação às práticas, símbolos e rituais amplamente associados a expressões da cultura e religiosidade afrobrasileiras (Sansone, 2002). As perspectivas sobre África construídas por estas etnografias potencialmente contribuem para a construção do que Fabian (1983, p. 30-31) denomina “coetaneidade”, ou seja, uma forma de representação do “outro” a partir de aspectos que o situam nos mesmos processos políticos, econômicos e culturais que situam o interesse do/a etnógrafo/a nos temas e questões que busca compreender a partir da etnografia. No caso dos estudos sobre os intercâmbios estudantis no contexto de convênios e acordos de cooperação, a coetaneidade se estabelece de forma mais evidente na medida em que as etnografias narram situações não somente de coleta de informações, mas de compartilhamento de reflexões sobre o que é ser um estudante, projetos de vida, relações familiares, dramas pessoais, identidades jovens, e o papel dos intercâmbios na produção narrativa de suas trajetórias.

A coetaneidade pressupõe, para Fabian (1983, p. 154), uma concepção de etnografia como exercício de *reconhecimento* entre os sujeitos envolvidos na pesquisa como participantes de um mesmo tempo histórico que opera como *condição de possibilidade* da própria pesquisa etnográfica. Neste sentido, o tempo da etnografia extrapola o tempo do trabalho de campo, dissociando os sujeitos com os quais se estabelecem interlocu-

ções “em campo” do “objeto de pesquisa” construído sob a autoria e autoridade do pesquisador, exercidos sobretudo pela escrita etnográfica.

Essa linha de reflexão constitui uma orientação ética e política para a pesquisa que aqui apresento. Ética, pois me conduz a buscar, no contato com as pessoas, instituições e cenários com que me deparei ao longo do processo, o modo como os conflitos, contradições e experiências que caracterizam o mundo contemporâneo de um ponto de vista acadêmico e pessoal, são também por eles construídos como experiências individuais e coletivas. Política, pois através desta pesquisa me posiciono criticamente com relação aos diversos tipos de pesquisa e abordagens que tratam dos temas e contextos que analiso, desde as fontes preliminares sobre situações de refugiados ao redor do mundo até as referências que tratam especificamente dos lugares e grupos sobre os quais me detenho. Tais disposições me levaram a uma recontextualização de referências já conhecidas da teoria antropológica e ao encontro de novas, não somente em sua dimensão estruturante de escolas e correntes da disciplina, mas também como fontes de representações constituintes do pensamento social sobre África, com as quais dialogo ao produzir minha própria análise.

Aportes da chamada escola de Manchester que analisam os usos da noção de “tribalismo” nas relações entre instituições e grupos de interesse são particularmente ilustrativas deste processo. Comumente enquadradas no aprendizado da antropologia no Brasil como fontes de propostas metodológicas embasadas em uma “teoria da ação” (Feldman-Bianco, 2010), algumas das referências da escola de Manchester tratam das relações entre populações africanas e instituições coloniais nas minas de cobre da Rodésia, em um contexto geopolítico marcado pela expansão de empreendimentos extrativos do qual também fazem parte as indústrias diamantífera e petrolífera em Angola. Aproximações entre essas análises e o contexto desta pesquisa, não se justificam primariamente pela adoção das metodologias propostas nos primeiros, mas porque tais metodologias foram formuladas a partir de observações sobre um espaço ao mesmo tempo geopolítico e de interesses acadêmicos – a África austral – afins àquele em que se insere o segundo.

A distinção entre referências clássicas e contemporâneas se ancora na própria trajetória dos estudos sobre África no pensamento antropológico. A África se constitui como um *topos* de interesse acadêmico e científico concomitantemente a sua incorporação ao sistema mundial comercial, político e militar engendrado pelas expansões marítimas e, mais intensamente, pelo neocolonialismo europeu. O estudo das diferentes regi-

ões do continente africano se desenvolveu no meio intelectual das metrópoles, sobretudo a partir de meados do século XIX com a consolidação dos processos de unificação nacional que exigiram a interiorização dos empreendimentos coloniais além-mar com o intuito de intensificar a exploração de recursos naturais e obtenção de matéria-prima para alimentar os processos de industrialização europeus.

Os estudos africanos, assim como os estudos orientalistas, de então operavam (a ainda operam, em alguma medida) segundo uma distinção geopolítica e racalista entre os povos localizados ao sul da linha do deserto do Saara, que compunham o que ainda hoje se classifica como “África negra”, e os povos do norte, cuja antiga colonização árabe era reconhecida como um traço que os aproximava do ideal civilizacional eurocêntrico (ver Asad, 1973). Os estudos sobre estas duas grandes regiões do continente se desenvolveram separadamente nos meios acadêmicos metropolitanos. Os povos de fala e escrita árabe e seguidores do islão situados ao norte do Maghreb (Argélia, Marrocos, Tunísia, Líbia) e no vale do Nilo (Egito, Sudão, Etiópia e Somália) tornaram-se objeto preferencial dos estudos orientais, voltados para a compreensão de textos clássicos, tratados religiosos e narrativas de viajantes que descreviam as antigas civilizações árabes, que mais tarde resultaram na conformação de uma escola “orientalista” (Said, 1990).

O “africanismo”, por assim dizer, se constituiu como campo de interesses acadêmicos a partir de campanhas expedicionárias coloniais que adentraram o *hinterland* africano no início do século XX e posteriormente estabeleceram bases militares e comerciais no interior, intensificando o contato com os povos de tradições orais. Estas expedições produziam descrições e coleções naturalistas que incluíam insetos, plantas, animais, ferramentas, artesanato e exemplares humanos para análise antropométrica e exibição em feiras universais e museus de história natural nas metrópoles (Clifford, 1998b; Thomaz, 2002). Nesse sentido, a distinção entre autores clássicos e contemporâneos se refere menos a um recorte temporal e mais ao processo de superação do gênero funcionalista por etnografias que incorporem reflexões e (auto)críticas às condições de possibilidade de realização de trabalhos de campo e de acesso a fontes que subsidiam as pesquisas, posicionando o autor como sujeito da etnografia.

Contextualizar esta pesquisa em debates sobre Angola contemporânea significa exercitar a comparação e a observação de inter-relações entre fenômenos e processos sociais por meio dos quais se visualizam concepções de uma sociedade angolana, não como uma identidade nacional oficial, mas como socialidades resultantes da interação

entre os diferentes grupos, regiões e projetos que disputam os significados desta identidade. Estas diferentes socialidades vêm sendo observadas, sobretudo a partir de estudos sobre experiências históricas de mobilidade, comunicação, associativismo e comércio regionais estabelecidos à margem dos processos de unificação estatal (Heintze e Oppen, 2008; Grassi, 2010) com os quais se deparam os projetos de desenvolvimento, reconstrução e modernização das infraestruturas de integração e regulação da economia nacional (Milando, 2005).

O fato de Angola ter passado por uma das mais longas guerras internas (1961-2002) do século XX (somando a guerra de independência e a de disputa pelo Estado), prolongada por intervenções em nome de interesses alinhados aos polos de poder da guerra fria, também foi mobilizador de um ativismo acadêmico, principalmente do campo das ciências humanas, por exemplificar, como um caso extremo, relações de poder e de exploração constitutivas do mundo contemporâneo (Hart e Lewis, 1995). Uma das formas de abordar os efeitos sociais do conflito angolano de um ponto de vista socioantropológico vem sendo através de estudos sobre as memórias e trajetórias de comunidades de angolanos formadas no exílio em países vizinhos, que constituem um referencial compreensivo dos contextos gerados pela instalação e perpetuação de campos de refugiados angolanos na RDC (Tallio, 2006), na Zâmbia (Hansen, 1981; Silva, 2004) e na Namíbia (Brinkman, 2009). A proeminência da memória das guerras no cotidiano social angolano vem demandando debates públicos e interpretações sociológicas e demográficas sobre a formação social das fronteiras nacionais e internas do país, bem como dos padrões de deslocamento e assentamento em meios urbanos das populações angolanas durante e após a guerra (Nzatuzola, 2005). As ciências sociais angolanas vêm se estruturando, nesse sentido, em torno da discussão do papel das próprias universidades e do conhecimento acadêmico na produção de soluções políticas e administrativas para conflitos e problemas sociais caudatários do processo de “reintegração social” pós-guerra³ (Nzatuzola, 2006; Kajibanga, 2009).

3 A produção recente de pesquisa social angolana pode ser conferida nos números disponíveis da *Revista Angolana de Sociologia* (RAS, disponível em ras.revues.org), que publicou doze edições entre 2008 e 2013. Quando estive em Angola pela primeira vez, no final de 2011, a RAS havia sido proibida de circular em Angola, pois continha análises consideradas críticas ao governo (conforme me relataram pessoas na Universidade Agostinho Neto que procurei para me informar sobre como obter a revista). Desde 2013 vem sendo editada a *Mulemba: Revista Angolana de Ciências Sociais* (www.fcsuan.org/mulemba/revista-mulemba.html), que deu continuidade à RAS, alterando sua política editorial para abordagens menos concentradas no contexto angolano. Ambas as revistas são organizadas pela Sociedade Angolana de Sociologia (SASO), e editadas por uma editora portuguesa.

Monografias que dão um tratamento etnográfico a fontes documentais vêm abrindo novas frentes de pesquisa sobre a formação da sociedade angolana, sobretudo a partir da análise das trajetórias e do status social de sujeitos em posições de mediação entre disposições colonialistas e estratégias nativas (Dulley, 2010; Marques, 2012; Oliveira, 2013). Etnografias baseadas em trabalho de campo acrescentam a esta perspectiva o aporte da memória e de reinterpretações da história colonial em narrativas orais contemporâneas sobre a formação de grupos étnicos pelo contraste com as alteridades representadas tanto pelo colonialismo quanto pelos movimentos nacionalistas, pelo Estado e outros grupos étnicos territorializados em regiões e/ou cidades e províncias específicas (Argenta, 2012; Pereira, 2008; Sotto Mayor, 2010).

Este recorrido de referências com as quais me deparei por pesquisar Angola não é exaustiva, mas busca mostrar como a África vem sendo tematizada a partir de diferentes ênfases temáticas, geográficas e metodológicas, suscitadas por diferentes trajetórias de formação em antropologia feita no Brasil, e que constituem um campo de debate no qual procuro me situar ao desenvolver esta tese. Ou seja, se a definição do contexto de realização do trabalho de campo ajudou a definir buscas por referências bibliográficas, a produção antropológica brasileira sobre África e sobre Angola especificamente também operou como uma baliza para o posicionamento de meu olhar sobre a experiência etnográfica em Angola, não necessariamente como um “africanista” ou “angolanista”, mas a partir das interfaces teórico-metodológicas que tornaram Angola um destino possível.

1.3. Da construção conceitual da pesquisa ao trabalho de campo e vice-versa

O percurso até a definição do foco da pesquisa em Angola, e posteriormente em Cabinda, teve início em preocupações geograficamente mais próximas. O projeto de pesquisa que apresentei ao ingressar no doutorado tinha como tema as políticas públicas para refugiados em cidades do interior do Rio Grande do Sul (RS). O projeto refletia um interesse na temática das migrações forçadas com a qual tomei contato ainda no mestrado, em 2007, quando conheci três refugiados congolezes que moravam em São Paulo e com os quais obtive as primeiras informações sobre a dinâmica populacional transfronteiriça entre Angola e a República Democrática do Congo (doravante RDC).

A formulação do projeto a partir de comparações entre movimentos migratórios em diferentes lugares do mundo demandou minha familiarização com referências literárias, sociológicas, antropológicas e históricas sobre diferentes contextos como exercício de contextualização e de avaliação preliminar de questões a serem exploradas na pesquisa. Foi neste processo que retomei o olhar sobre o norte de Angola e os imigrantes congolezes, que afinal se definiu como cenário para esta pesquisa.

1.3.1. Chegar em Angola: mediações necessárias

Em 2011, quando iniciei os trabalhos de doutorado, ganhava notoriedade em todo o mundo o livro *O sonho do celta*, do escritor e político liberal peruano Mario Vargas Llosa (2010), ganhador do prêmio Nobel de literatura no ano anterior. O livro trata da trajetória do ativista irlandês e côsul britânico Roger Casement, personagem histórico que, entre as décadas de 1900 e 1920, elaborou dois relatórios encomendados pela coroa britânica denunciando a tortura de mão-de-obra indígena por empresas britânicas que realizavam a extração de borracha ao longo do rio Congo, que demarca uma parte da fronteira entre Angola e RDC, e do rio Putumayo, que demarca a fronteira entre Peru, Equador e Colômbia.

O impacto dos *Casement Reports* na opinião pública da época e o debate sobre a violência utilizada como método de recrutamento e controle da mão-de-obra indígena por estas companhias foram objeto de estudo do antropólogo Michael Taussig, no já clássico artigo “Cultura do terror, espaço da morte”, com foco no caso peruano. Neste artigo, Taussig (1986) analisa o papel da performance no exercício da memória coletiva das comunidades indígenas da região sobre o imperialismo e a tortura reportando-se ao início do século XX e a exploração borracheira como “a violência”.

Também em 2011, tomei contato com uma série de relatórios de organizações humanitárias que reportavam uma série de deportações em massa na fronteira entre Angola e RDC, com denúncias de abusos sexuais e tortura dos imigrantes deportados por parte das polícias dos dois países (Davies, 2011). Fazendo um exercício comparativo, avantei, à época, redirecionar a pesquisa para a fronteira entre Angola e RDC com o intuito de verificar a relação entre a violência presente e “a violência” associada à extração da borracha no Congo. Ou seja, partia da hipótese de que a violência relatada pelas

organizações humanitárias poderia ser, em alguma medida, uma dramatização da violência que havia inserido os grupos étnicos da região no sistema colonialista/capitalista de extração de recursos naturais.

Em meados de 2011 apresentei um projeto de pesquisa nestes termos para o *Small Grants Program* do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) de financiamento de pesquisas de curta duração sobre refugiados inseridos em projetos de pesquisa mais amplos. Através de contatos relacionados com o campo de atenção a refugiados no Rio Grande do Sul, fui apresentado ao ex-diretor do Serviço Jesuíta a Refugiados (JRS⁴) de Angola e missionário jesuíta Irmão Paulo Welter, que havia retornado de Angola recentemente e para quem anunciei a intenção de realizar a pesquisa sobre refugiados no norte de Angola. A aprovação do projeto pelo ACNUR alguns meses depois e a intermediação exercida pelo Ir. Paulo Welter diretamente com contatos em Angola viabilizaram a realização do primeiro trabalho de campo.

Os contatos para a viabilização de minha primeira entrada em Angola constituem um primeiro objeto de reflexão metodológica. O JRS é uma Organização Não Governamental (ONG) ligada à ordem dos jesuítas da igreja católica, criada durante a guerra do Vietnã com o objetivo de prover “alívio” para refugiados de guerra. O JRS atua em Angola desde 1997 como “parceiro operacional” do ACNUR, ou seja, é responsável pela implementação da política global de proteção e assistência a refugiados e deslocados internos formulada pelo ACNUR. Desde 2007, operacionaliza o Programa de Assessoria Jurídica e Reintegração Social através do qual media as relações de refugiados e solicitantes de refúgio com instituições governamentais responsáveis pela emissão de documentos de identificação e concessão de auxílios.

A mediação do acesso de pesquisadores a comunidades ou campos de refugiados por organizações humanitárias confessionais é um tema recorrente no campo dos *refugee studies*, e reflete as próprias condições de implementação da política global de assistência a refugiados formuladas pelo ACNUR⁵. Organizações humanitárias desempenham o papel de intermediárias locais do ACNUR em diferentes países receptores de refugiados, ocupando a posição da “sociedade civil” no esquema

4 Mantenho a forma como a sigla é usualmente utilizada pelos funcionários da organização em seu cotidiano, referindo-se ao nome da ONG em inglês: *Jesuit Refugee Service*.

5 Ver dossiê dedicado à relação entre humanitarismo e religiosidade da revista *Journal of refugee studies*, de setembro de 2011.

tripartite⁶ de “governança” das migrações forçadas em diferentes escalas de visualização. A participação de organizações confessionais neste campo é frequentemente problematizada como um prolongamento do papel desempenhado por sociedades missionárias em contextos coloniais, através da conversão como um componente civilizatório e pacificador de populações nativas.

Entretanto, o campo humanitário internacional se constitui historicamente a partir de princípios agenciados tanto por organizações seculares quanto confessionais, tais como solidariedade, altruísmo, filantropia e responsabilidade. Organizações religiosas exerceram e exercem forte influência na formulação deste campo e das políticas e programas difundidos por agências e fundos financiadores, traduzindo tais valores para a linguagem secular da cooperação internacional e da assistência humanitária guiadas por um ideal de “neutralidade ideológica”. A atuação proeminente de organizações confessionais neste campo se deve, assim, à construção de uma afinidade eletiva entre os critérios dos contratos de prestação de serviços humanitários e a retórica missionária que caracteriza a atuação destas organizações.

Como argumenta Ferris (2011), a intercambialidade de valores éticos e morais entre organizações seculares e confessionais e a diversidade de tipos e escalas de atuação das organizações confessionais impede uma caracterização distintiva de suas práticas. A própria amplitude da noção de humanitarismo faz com que se incluam neste campo desde grupos beneficentes e associações comunitárias locais até Organizações Não-Governamentais (ONG) internacionais, agências estatais de cooperação e a própria Organização das Nações Unidas (ONU). As inter-relações entre estas diferentes escalas de atuação se caracterizam por uma dialética entre autonomia e compromisso. Organizações atuantes em escalas locais podem valer-se de recursos oriundos de agências internacionais, gerando situações de maior autonomia com relação a governos e poderes locais e nacionais, mas de maior compromisso com doadores e financiadores. Por outro lado, alianças locais podem promover a canalização de recursos governamentais para fundos comunitários, gerando situações de maior compromisso com os poderes locais e maior autonomia com relação a financiamentos internacionais e estatais.

No caso da assistência a refugiados, a atuação de ONGs é complementar ao

⁶ As outras posições deste esquema são ocupadas pelo próprio ACNUR e por instituições estatais dos países que recebem refugiados.

compromisso que Estados assumem, ao assinarem as convenções internacionais que regulam o tema, de oferecer “proteção” a imigrantes forçados. Os serviços prestados, entretanto, devem se adequar a padrões formulados no âmbito do ACNUR. Ou seja, as organizações que prestam serviços a refugiados necessitam ser credenciadas pelo ACNUR como “parceiros operacionais” e autorizadas pelos Estados para atuarem em âmbito nacional. Entretanto, com exceção da categoria “deslocados internos”, as operações e políticas coordenadas pelo ACNUR se direcionam exclusivamente ou prioritariamente a estrangeiros – refugiados, solicitantes de refúgio e apátridas – acarretando conflitos nos quais seus parceiros operacionais são acusados de representantes de interesses e orientações estrangeiras alheias ou indiferentes às questões humanitárias e ao contexto político que afetam igualmente a população nacional.

Em Angola, a relação do Estado com organizações da sociedade civil tem se pautado pela injunção da noção de “interesse nacional” exclusivamente a projetos de iniciativa governamental, obstruindo a constituição de uma sociedade civil autônoma organizada em torno de agendas constituídas a partir de diferentes formas de ativismo social. A presença e atuação de organizações internacionais em Angola se resume a representações de órgãos multilaterais financeiros e comerciais, e a organizações, entre elas o JRS, ligadas à igreja católica e limitadas ao desempenho de funções assistencialistas como concessionárias de órgãos da ONU ligados a questões humanitárias e sociais. Há assim uma polarização entre perspectivas internacionais/societárias e governamentais/mercadológicas (Guedes, 2005; Pestana, 2003) que condiciona a entrada de estrangeiros no país a sua perfilhação por um destes polos. Neste sentido, a mediação de organizações não é apenas um facilitador, mas um procedimento necessário para a entrada de estrangeiros no país.

À época em que realizei esta pesquisa (2011-2014), com exceção da de turista, todas as outras modalidades de vistos consulares angolanos tinham como pré-requisito a apresentação de uma carta-convite de uma organização, instituição ou empresa com sede em Angola, que solicita a chancela do visto ao órgão governamental de sua esfera. Esta chancela fica registrada na filipeta do visto colada no passaporte, indicando o escopo organizacional de seu portador para verificação nas fronteiras e em eventuais abordagens policiais. Pela hierarquia institucional, as organizações confessionais se reportam ao Instituto Nacional de Assuntos Religiosos (INAR) do Ministério da

Cultura, no qual a figura de “pesquisador” não teria enquadramento, correndo o risco de ser repassado para outros órgãos com os quais não tinha contato algum, e assim acabar recusado. Diante disso minha primeira entrada em Angola acabou por se investir de meu recrutamento como voluntário do JRS, implicando na obtenção de um visto ordinário com a chancela do INAR, com o qual finalmente pude viajar a Angola.

A reflexão sobre a mediação da entrada do pesquisador “em campo” é ilustrativa não somente de diferentes estratégias de inserção etnográfica, mas também da própria concepção de pesquisa etnográfica como exercício reflexivo, que busca enxergar nexos entre as escolhas acadêmicas e políticas realizadas ao longo do processo de pesquisa e os dados apresentados como consequência destas escolhas. Especialmente no caso desta tese, a reflexão sobre as condições de entrada e de realização do trabalho de campo mostrou-se uma via produtiva de entendimentos sobre o contexto vivido por meus interlocutores e, portanto, uma experiência por aproximação de seu “ponto de vista”.

1.3.2. Conhecer Angola: percursos em campo

O primeiro trabalho de campo desta pesquisa foi realizado entre setembro e novembro de 2011, com estadias na capital, Luanda, e nas províncias da Lunda Norte e de Cabinda. Tais escolhas deveram-se basicamente à presença nestas províncias de escritórios do JRS onde fiquei hospedado. Motivado pelos relatos sobre os conflitos envolvendo imigrantes na fronteira norte e credenciado pelo ACNUR para realizar a pesquisa, desde que cheguei em Angola fui muito incentivado pelo JRS a fazê-la concentrando-me nas atividades da organização no Dundo, capital da província da Lunda Norte. Sempre que mencionei a possibilidade de realizar o trabalho de campo nas províncias do Zaire, Uíge ou Cabinda, regiões sobre as quais se concentravam as denúncias sobre as expulsões de imigrantes, meus interlocutores do JRS respondiam que se tratavam de regiões de “migrações mistas⁷”, do seu ponto de vista um tema fundamentalmente distinto do tema dos refugiados, e fora, portanto, da alçada tanto do JRS quanto do ACNUR, e por extensão, presumidamente fora do escopo de interesse

7 Expressão utilizada por ONGs e instituições que atuam na assistência a imigrantes e refugiados para designar áreas geográficas em que os fluxos de pessoas oriundas de zonas afetadas por “crises humanitárias” se inserem em movimentos migratórios presumidamente motivados por interesses econômicos, dificultando a distinção entre refugiados propriamente ditos e os chamados “migrantes econômicos”.

desta pesquisa.

Os relatos do JRS classificavam Cabinda, bem como outras províncias fronteiriças do país, como um contexto de migrações mistas, sobretudo em contraponto à Lunda Norte, onde os fluxos migratórios se caracterizavam predominantemente pela busca de asilo. Se em Cabinda os sujeitos das migrações eram de difícil enquadramento, na Lunda Norte já havia um acúmulo de experiências e uma estrutura consolidada de gestão das comunidades de refugiados que tornava clara a distinção entre refugiados e requerentes de asilo e outros tipos de imigrantes. Por este motivo os quantitativos de requerentes de asilo e refugiados já cadastrados e/ou formalmente reconhecidos em um lugar e outro também eram contrastantes: entre oitocentos e mil na Lunda Norte e em torno de vinte em Cabinda, o que também contou como um forte argumento para me incentivarem a concentrar a pesquisa na Lunda Norte.

Tive contato com estes relatos em reuniões preparatórias no escritório do JRS em Luanda, logo nos primeiros dias de minha estadia no país. Em diálogos sobre as diferenças entre as situações de refugiados e imigrantes em Cabinda e na Lunda Norte o próprio JRS entendia que uma abordagem comparativa baseada em um trabalho de campo em ambos os contextos poderia tornar ainda mais evidente suas diferenças. Por outro lado, a comparação também me permitiria compreender e diferenciar procedimentos e práticas calcados em orientações e políticas institucionais, e os modos particulares de lidar com o trabalho humanitário dos diferentes profissionais com que tive contato.

Uma vez acordados os destinos dentro de Angola, cinco dias após chegar em Luanda parti em uma expedição, por terra, para a Lunda Norte com parte do staff do JRS – o diretor nacional, um motorista e logístico, e dois oficiais de proteção que realizam o trabalho de assistência social – que tinha como propósito verificar a presença de grupos de requerentes de asilo em outras localidades das províncias das Lundas com vistas a avaliar a necessidade de instalação de um novo escritório na Lunda Sul, no ano seguinte. A busca destas informações se orientou a partir de relatos de requerentes de asilo que haviam chegado a Luanda, e relatórios das instituições estatais responsáveis pelas informações sobre imigrantes e refugiados no país, o Serviço de Migração e Estrangeiros (SME) e o Ministério da Assistência e Reintegração Social (MINARS).

A viagem à Lunda Norte durou três dias. Partimos de Luanda às quatro horas do dia 19 de setembro, deixando-a através do distrito de Viana para cruzar as províncias do Bengo e Cuanza Norte até entrarmos em Malanje (capital Malanje), onde ainda estava

instalado o escritório do JRS responsável pela recepção de requerentes de asilo que entravam em Angola pela fronteira na cidade de Maquela do Zombo, na província do Uíge (logo ao norte de Malanje). Permanecemos algumas horas na cidade para encaminhamentos entre a diretoria nacional e provincial do JRS e almoçarmos. Saindo do Malanje entramos na Lunda Norte pela cidade de Xa-Muteba para chegar a Capenda Camulemba, onde o JRS fez uma primeira parada para verificação de informações junto ao escritório local do Serviço de Migração e Estrangeiros (SME), instituição estatal responsável pelo controle migratório no país.

Na cidade de Cacolo, na Lunda Sul, onde pernoitamos, além do contato com as instituições governamentais, o JRS procurou um comerciante local marfinense que passou informações sobre alguns imigrantes da África ocidental que abrigara por alguns dias mas que já haviam partido para o Saurimo, capital da Lunda Sul. No dia seguinte seguimos este mesmo rumo. No Saurimo participamos de reuniões com solicitantes de asilo oriundos de países da África ocidental (Costa do Marfim, Guiné-Conacri, Senegal, Mali, etc.) e de Ruanda. No terceiro dia saímos do Saurimo diretamente para o Dundo, onde chegamos à noite.

Permaneci no Dundo por cerca de vinte e cinco dias hospedado no próprio escritório do JRS, período no qual pude acompanhar o cotidiano das relações sociais e participar de eventos que reuniram representantes das comunidades de refugiados, das comunidades angolanas, do JRS e de instituições estatais. O contato com refugiados, especificamente, foi amplamente mediado pelo JRS, primeiramente durante reuniões que o *staff* nacional realizou nas comunidades, e depois de seu retorno a Luanda, durante a aplicação de procedimentos de praxe da equipe local junto às comunidades. Ainda assim busquei realizar diálogos, reuniões e entrevistas independentes da agenda do JRS. Foram realizadas três incursões a aduanas na fronteira entre Angola e RDC, nas quais foi possível observar aspectos da dinâmica da circulação transfronteiriça de pessoas e mercadorias na região. Além disso, tive a oportunidade de acompanhar uma operação de repatriamento de refugiados angolanos e um procedimento de verificação de um caso de detenção ilegal de um requerente de asilo pela polícia, experiências que contribuíram para uma melhor compreensão das relações entre os atores implicados no campo de atenção às migrações na Lunda Norte e em Angola.

Retornei a Luanda com a perspectiva de permanecer unicamente o tempo suficiente para renovar meu visto de entrada no país. Um problema no sistema do SME pro-

longou esta espera por cerca de vinte dias, o que me fez redirecionar o propósito de minha estadia na capital. Aproveitei, assim, para conhecer e pesquisar o acervo do Museu Nacional de Antropologia (MNA) de Angola e estabelecer contato com funcionários e pesquisadores do MNA dialogando sobre as relações entre a questão migratória e as caracterizações etnográficas e folclóricas das regiões do país retratadas no museu.

Conversando com o bibliotecário do Museu, mencionei minha espera para viajar a Cabinda. Ele entrou na sala do acervo e retornou com um livro nas mãos, que me entregou, dizendo: “sobre Cabinda, tens que ler isto”. Tratava-se do segundo volume da obra *No mundo dos cabindas: estudo etnográfico* de 1970, de autoria do padre missionário espiritano José Martins Vaz. Atento a questões que envolvessem representações a respeito das migrações e da circulação de pessoas, me chamou a atenção o seguinte trecho:

(...) o cabinda é muito saudosista. Vai até Luanda, Moçâmedes, aos vizinhos Congos. Para amealhar rapidamente o preciso para o alambamento. Não que na sua terra falte trabalho, mas para estar longe dos seus e não ter semanalmente de contemplar parentes e “conhecidos”... Depois gosta de voltar e ficar na sua terra. Tanto mais que nela encontra vantagens econômicas e de trabalho, que raramente se lhe deparam noutras⁸.

Esta passagem se somou à classificação de Cabinda como um lugar próprio para estudar migrações mistas. Em conversas com os funcionários do JRS, me diziam que era muito difícil identificar imigrantes e refugiados em Cabinda pois os estrangeiros se confundiam com os próprios cabindas, que também cruzavam a fronteira a todo momento para fazer compras nos dois Congos. Ou seja, a avaliação que meus interlocutores faziam da questão migratória em Cabinda reproduzia a representação etnográfica missionária sobre os cabindas.

A confirmação de uma representação até certo ponto essencialista sobre a natureza ou caráter cabinda a respeito do saudosismo e das viagens me instigou a verificar tais questões em campo, que começou já no aeroporto de Luanda, na sala de embarque. Um rapaz sentou-se a meu lado e perguntou se eu ia para Cabinda.

P: Sim, e você?

8 José Martins Vaz. *No mundo dos cabindas: estudo etnográfico*. Lisboa : Editorial L.I.A.M., 1970, 2 v., p. 139 do volume 2.

J: Vou. Eu sou de Cabinda. Acabou meu turno em alto mar, agora vou pra casa.
P: Que bom. Quanto tempo você passou em alto mar?
J: Um mês.
P: Deve estar louco para chegar em casa.
J: Sim, mas quando eu chegar em Cabinda, do aeroporto vou a Ponta Negra buscar um carro que eu mandei importar, depois vou direto pra casa.

Em seguida a conversa foi interrompida pelo embarque dos passageiros, e acabei perdendo contato com aquele potencial interlocutor. Mas o diálogo reforçou a questão da circulação de pessoas como algo a ser abordado com meus interlocutores em e sobre Cabinda.

Durante minha estadia em Cabinda também fiquei hospedado no escritório provincial do JRS, onde mantive diálogos diários com seu diretor provincial, Ernesto Ntango, um jovem cabinda, estudante de história, de vinte e cinco anos que havia começado a trabalhar no JRS como segurança um ano antes. Durante uma explanação introdutória ao contexto vivido pelo JRS em Cabinda, Ernesto mencionou a “invasão dos dois Congos” como uma das maiores dificuldades para o trabalho de assistência a refugiados, pois estariam na base de uma desconfiança generalizada com relação aos fluxos migratórios transfronteiriços. A invasão, no caso, se referia a um perceptível aumento, nos últimos anos, da imigração de pessoas oriundas dos dois países limítrofes, RDC e Congo-Brazzaville, que se instalavam em Cabinda e se inseriam economicamente sobretudo no comércio informal.

Segundo Ernesto, o JRS já havia sido procurado por imigrantes sem papéis que buscavam informações sobre como solicitar asilo, mas eram raros os casos em que as mesmas pessoas retornavam ao JRS para encaminhar o procedimento. Por isso, em Cabinda o JRS atendia, naquele momento, apenas dezenove pessoas, das quais doze pertenciam a uma mesma família de congolezes da RDC, cinco de uma família de centrafricanos, e dois mauritanianos, sendo que todos moravam na zona urbana da capital da província. Por desenvolver um volume muito baixo de atendimentos, sobretudo se comparado com os números da Lunda Norte onde o JRS atendia centenas de refugiados, o escritório de Cabinda seria fechado no final daquele ano.

Estas condições me propiciaram uma experiência contrastante com a que havia tido na primeira viagem. A expedição ao Dundo proporcionou-me uma imersão na lógica e no cotidiano do trabalho humanitário, e *insights* a respeito da dinâmica das relações

dos refugiados com organizações internacionais, instituições estatais, aldeias e grupos vizinhos e entre os próprios grupos de refugiados. Em Cabinda, mesmo tendo interagido cotidianamente com funcionários do JRS e com refugiados, a perspectiva de fechamento do escritório e a aparente confusão da situação dos refugiados com a das migrações e da circulação de pessoas de forma mais ampla conduziram a interlocução para assuntos mais amplos do que as atividades específicas da organização.

A redução do volume de atendimentos em Cabinda e a perspectiva de fechamento do escritório também suscitaram o convívio com as perspectivas pessoais dos funcionários do JRS em Cabinda, tais como suas expectativas de trabalho no curto e médio prazo, assuntos familiares, opiniões políticas, gostos e preferências culturais, entre outros. Também diferente da Lunda Norte, onde o *staff* do JRS era formado por pessoas oriundas de outros lugares enviadas para lá para ocupar as funções, o *staff* da organização em Cabinda era formado por cabindas, o que eventualmente ocasionou minha apresentação a familiares e amigos que os visitavam no trabalho e em encontros informais fora do expediente de trabalho e nos fins de semana. Em contato com pessoas de fora da organização outras questões e aspectos das relações que observei naquele momento foram se justapondo às preocupações que primeiramente me haviam direcionado a Cabinda.

Em um dos muitos diálogos que tivemos, após me levar em um *tour* para conhecer os principais pontos da cidade de Cabinda, Ernesto sugeriu que esta tese deveria se intitular *manimona*, que em ibinda – a língua vernácula de Cabinda – significa "o que vi" ou "pelo que passei". Para além de sua tradução literal, a sugestão de usar a palavra *manimona* para designar este trabalho expressa, também, uma concepção de pesquisa calcada nos valores da objetividade e da fidelidade atribuídos à descrição do que se observou in loco. Se aceitarmos a proposição de Geertz (1989, p. 10) de que toda descrição é, também, uma interpretação, e que a eficácia comunicativa de qualquer descrição depende da posição e dos interesses dos sujeitos que a transmitem e recebem, a sugestão para que esta tese descrevesse *manimona* foi também uma forma de agenciamento da pesquisa e do pesquisador como sujeito interessado em descrever, para um público amplo, a “realidade” cabinda desde um ponto de vista compartilhado com este interlocutor.

1.3.3. Retornar a Angola: compartilhamentos e novas mediações

Após meu retorno de Angola o rumo da pesquisa tomou um novo contorno correlacionado com o trabalho de campo e os contatos que havia feito em Cabinda. Durante minha estadia prolongada em Luanda, antes de viajar para Cabinda pela primeira vez, adicionei Ernesto como contato na rede social online *Facebook*, a partir do qual pude atualizá-lo, através do *chat*, a respeito de minhas previsões de chegada em Cabinda de forma mais econômica do que por telefone, e mais ágil do que por e-mail. Após meu retorno ao Brasil diálogos online com Ernesto pelo *Facebook* se tornaram mais frequentes e foram fundamentais para a operacionalização do segundo trabalho de campo e para a definição do foco da pesquisa em Cabinda.

O segundo trabalho de campo que compõe esta pesquisa concretizou-se em meados de 2014, três anos após o primeiro. Neste intervalo, uma série de mudanças tanto no âmbito dos grupos que me receberam em Angola quanto no âmbito de minha própria trajetória acadêmica implicaram em alterações significativas no processo de pesquisa. O *gap* temporal entre os dois trabalhos de campo não se configurou, assim, como uma interrupção, mas como ensejo para um processo de familiarização com outras abordagens e formas de mediação da pesquisa etnográfica em e sobre Angola.

Conhecer um determinado contexto, seja através de fontes e referências secundárias, seja através de trabalho de campo, pressupõe um processo de interlocução e apropriação criativa de tudo o que diz algo sobre o que queremos conhecer. O que buscamos, e onde o fazemos, bem como quais informações consideramos eloquentes para refletir sobre estas experiências também podem ser formas de mediação exercidas pelo próprio pesquisador. No caso da produção de conhecimento etnográfico no campo disciplinar da antropologia, isto é particularmente verdadeiro, como nos lembra Descola (2006):

Numa carreira em que somos identificados, primeiro, pelo povo que estudamos, e onde as afinidades intelectuais nascem muitas vezes da cumplicidade suscitada por experiências etnográficas análogas, é muito raro que a escolha do continente a ser pesquisado seja fruto do acaso. Cada região do mundo e cada tipo de sociedade suscita vocações específicas de acordo com o caráter de cada um, tipologia sutil que a própria prática no campo se encarrega de fortalecer (Descola 2006, p. 48).

A “vocação” e o “caráter” a que se refere Descola resultam da reflexão sobre percursos de pesquisa e os limites   inscrição da “experiência vivida” em monografias voltadas para um “horizonte narrativo” comum, ou seja, que buscam expressar suas particularidades reivindicando a verossimilhança de suas narrativas por similaridade com outras que operam como modelos no processo de formação de antropólogos (Pina-Cabral, 2003). A produção do conhecimento antropológico se processa assim em um movimento dial tico entre a reprodução de modelos consolidados como “tradições etnográficas” e a diversificação de abordagens etnográficas engendradas não somente pela adoção de diferentes estratégias por parte de pesquisadores mas também pelo modo como diferentes grupos ou comunidades se relacionam com “seus” pesquisadores em diferentes contextos (Oliveira Filho, 2013, p. 61).

A primeira estratégia para a operacionalização de meu retorno a Angola foi através da participação em um projeto de cooperação internacional entre grupos de pesquisa que tinha como objetivo realizar estudos interdisciplinares sobre as práticas culturais associadas à transumância na região abarcada pelo deserto do Namibe, no sudoeste de do pa s⁹. Inseri-me neste projeto com a proposta de analisar a sobreposição da fronteira nacional entre Angola e Namíbia   territorialidade e às rotas de circulação dos grupos étnicos nômades da região, alinhavando, para esta tese, um estudo comparativo entre os movimentos migratórios nas fronteiras norte e sul de Angola. Para isto, como parte do acordo de cooperação, contaria com apoio logístico e a mediação do grupo de pesquisa angolano para acessar interlocutores e locais de pesquisa durante um trabalho de campo nas províncias do Namibe e da Huíla ao longo de três ou quatro meses.

Dificuldades de comunicação com as instâncias burocráticas da universidade angolana fizeram com que a execução dos trabalhos de campo ligados ao projeto fosse adiada duas vezes ao longo de 2013. No início de 2014 o projeto acabou suspenso em função do falecimento do antropólogo Samuel Aço, responsável pelo projeto em Angola, sendo posteriormente retomado pela equipe brasileira,. A partir de então iniciei o pro-

9 Trata-se do projeto de cooperação internacional *Kadila: culturas e ambientes, diálogos entre Brasil e Angola*, financiado pela CAPES, celebrado entre o Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Inter tnicas (NUER) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob a coordenação da professora Ilka Boaventura Leite, e o Centro de Estudos do Deserto (Ce.Do) da Universidade Agostinho Neto (UAN), então coordenado pelo professor Samuel Henrique Rodrigues Aço, que veio a falecer durante a execução do projeto. O Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), coordenado pela professora Denise Fagundes Jardim e ao qual me vinculo entrou no projeto como colaborador do NUER.

cesso de solicitação de um estágio doutoral¹⁰ em Lisboa vinculado a um projeto de pesquisa em arquivos históricos. Por indicação de outros pesquisadores brasileiros que estudam Angola, obtive um visto angolano intermediado pelo Arquivo Nacional de Angola (ANA), chancelado diretamente pelo Ministério da Cultura, com o qual pude viajar novamente a Angola durante o período de estágio doutoral¹¹.

A estratégia de associar um novo trabalho de campo a uma pesquisa documental promoveu um novo deslocamento no “horizonte narrativo” desta pesquisa, que passou a se pautar também por uma preocupação com um recorte histórico e com a incorporação de uma metodologia de análise antropológica de fontes históricas que me permitisse, ao mesmo tempo, visualizar categorias de construção da contemporaneidade angolana. Mais do que dar continuidade às observações feitas durante o primeiro trabalho de campo, o retorno a Angola operou como um exercício de inserção informal nas redes de relações sociais de meus interlocutores a partir do qual pude acessar suas perspectivas a respeito de questões que consideram relevantes para a compreensão de sua realidade, remetendo assim a aspectos estruturantes do contexto angolano contemporâneo, cotejáveis com fontes documentais.

Todavia, a manutenção do diálogo com Ernesto Ntango, bem como com outras pessoas que conheci através dele, pela internet ao longo do período entre as duas viagens possibilitou minha reintrodução ao contexto angolano, e especificamente ao de Cabinda, a partir de um recorte menos institucionalizado e mais inserido no cotidiano e na vida social de meus interlocutores. Diferente do primeiro trabalho de campo, quando fiquei hospedado nos escritórios do JRS, nesta segunda oportunidade fiquei hospedado na casa que Ernesto dividia com um colega de trabalho em um bairro próximo da baixa de Cabinda, convivendo com sua rede de amigos e familiares em diferentes situações, algumas cotidianas como *happy hours*, jogos de futebol, aniversários, casamentos e velórios; outras induzidas pela indicação de pessoas, especialmente de “mais velhos”, considerados fontes privilegiadas de informações para a pesquisa, além de instituições como a Universidade Onze de Novembro (UON) e o Museu de Cabinda.

10 Financiado com bolsa de doutorado-sanduíche da CAPES, durante o qual estive vinculado à linha de pesquisa “Circulação e produção de lugares” do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), sob orientação dos professores José Mapril e João Leal, da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH) da Universidade Nova de Lisboa (UNL).

11 Realizei esta viagem em agosto de 2014, durante as férias acadêmicas europeias. Neste período, o Arquivo Nacional de Angola infelizmente estava fechado para manutenção do acervo, e só tive acesso a esta informação quando lá cheguei.

A mediação informal exercida por Ernesto e seus amigos tanto durante minhas passagens por Cabinda quanto pela internet, caracterizaram esta etapa da pesquisa como um exercício de “compartilhamento do tempo” (Fabian, 2001, p. 29) dedicado à pesquisa não somente como execução do projeto elaborado pelo pesquisador, mas como um processo coletivo de produção de informações e conhecimentos sobre o contexto e questões que nos interessavam mutuamente. A confirmação de minha viagem a Cabinda desencadeou uma mobilização desta rede para me colocar em contato com os aspectos de sua realidade que consideram os mais relevantes e merecedores de uma investigação científica. Foi esta disposição de meus interlocutores em campo que inseriu também questões relacionadas às tradições, culturas e identidades cabindas no horizonte narrativo desta pesquisa, englobando o interesse inicial pelos conflitos associados às migrações transfronteiriças como um dos aspectos deste contexto.

Mais do que uma narrativa pessoal, a reflexão sobre as formas de mediação informal de meu acesso a contextos e interlocutores de pesquisa permite destacar e analisar o papel da *mutualidade* na produção do conhecimento etnográfico e a dimensão processual do que chamamos genericamente de *inserção etnográfica*. A questão da mutualidade na produção do conhecimento etnográfico vem sendo debatida extensivamente por Pina Cabral (2013) a partir dos aportes de Fabian (1995), Sahlins (2011a, 2011b) e Strathern (1988), e constitui-se como um ângulo de reflexão sobre a ética na pesquisa etnográfica antropológica (Viegas e Mapril, 2012).

Destacam-se duas propostas principais de conceituação do termo mutualidade na antropologia contemporânea. Tomando-a dos estudos filosóficos sobre a lógica dos conjuntos, para Sahlins (2011a) a mutualidade seria uma propriedade das relações sociais que constituem grupos socioculturais. Comparando diferentes abordagens etnográficas acerca de noções indígenas de parentesco, sua proposta é a de que a mutualidade explica a ontogênese de linhagens ou famílias através de diferentes formas de aliança (matrimonial, política, territorial, religiosa) entre indivíduos e grupos *a priori* discretos. A mutualidade seria, assim, o processo resultante da intenção ou interesse de dois ou mais grupos serem reconhecidos como uma unidade consubstancializada pela aliança, e não como um arranjo político circunstancial, ainda que perene, ou seja, um mesmo *ser*.

Enquanto para Sahlins a mutualidade teria lugar como propriedade êmica, ou seja, constitutiva das instâncias etnográficas tomadas como objeto de pesquisa, para

Fabian (1991) a noção de mutualidade se aplica proeminentemente à relação do pesquisador com seus interlocutores de pesquisa, seja em campo, seja na academia, implicando em uma reflexão sobre a *práxis* da pesquisa etnográfica. Sua proposta renova a noção de intersubjetividade na medida em que a coloca como condição para o estabelecimento de situações de convívio entre pesquisador e interlocutores, enquanto tradicionalmente a intersubjetividade seria vista mais como produto deste convívio refletido no conhecimento expresso na escrita autoral do pesquisador. Seguindo este raciocínio, a mutualidade seria uma propriedade das relações sociais da/o etnógrafa/o em campo nas quais a intersubjetividade se evidencia através de “revelações compartilhadas”.

Segundo Fabian (2013), o caráter coletivo das “descobertas” realizadas por autores clássicos da antropologia foi escamoteado do cabedal de conhecimentos etnográficos em vista de critérios de cientificidade e objetividade derivados das ciências naturais e perpetuados pelo imperativo da fidelidade ou realismo das descrições, sobretudo aquelas produzidas para ampla divulgação nos países de origem dos antropólogos, e por isso mesmo menos preocupados com abstrações conceituais e mais com sua representação e demonstração por recurso à imagem retratada, desenhada ou narrada¹², dos “usos e costumes” das sociedades estudadas.

Tal escamoteamento fica evidente a partir da avaliação que fizeram Geertz (1988) e Clifford (1998a) do espaço dado pelos etnógrafos clássicos ao papel de tradutores e auxiliares de pesquisa em suas monografias. Analisando as estratégias de assinatura literária de Raymond Firth no livro *Nós, os Tikopia*, Geertz mostra como em uma narrativa de um evento dramático (forçado por avarias no barco, tem que desembarcar em uma ilha cujo povo era acusado de canibalismo) o autor imputa a seu “camareiro”¹³ sensações de descontrole emocional enquanto a si próprio atribui apenas as “inquietações (...) quanto a induzir ‘um material humano turbulento como aquele (...) a se submeter a um estudo científico’” (Geertz, 1988, p. 13).

Já Clifford (1998a, p. 53) chama atenção para o papel do tradutor e intermediador da relação de Victor Turner com seu principal interlocutor, um sábio nativo condutor de rituais ndembu chamado Muchona, narrada no livro *Floresta de*

12 Como demonstra Geertz (1988) ao analisar o uso que Malinowski fez das fotografias em *Os argonautas do pacífico ocidental*.

13 Como foi traduzido na versão brasileiro do livro. No original de Firth, a palavra usada é simplesmente “boy”.

símbolos. Turner, que não dominava a língua ndembu, menciona e reconhece a importância do tradutor, não somente por sua função, mas por ter sido, efetivamente quem o apresentou a Muchona, o que revelou uma compreensão acurada do tema e do propósito da pesquisa do antropólogo ao indicar seu mais importante “informante”. Entretanto, ao narrar os ensinamentos e as interpretações dos símbolos rituais, o aporte do tradutor é suprimido da narrativa, subsumindo seus comentários a respeito do que significavam as palavras do “informante” apenas à fala de Muchona.

Tais críticas à “autoridade etnográfica” mostram a insuficiência da noção de “tradução” para pensar o produto da etnografia, já que esta estaria tendencialmente posicionada na perspectiva da academia, e não resolveria o *gap* entre a experiência vivida e a experiência narrada. Ou seja, a ideia de que o conhecimento etnográfico resulta da *tradução* de conhecimentos próprios dos grupos estudados – seja para uma linguagem acadêmica, literária ou jornalística – pressupõe a existência de um conhecimento nativo discreto e endógeno que cabe ao pesquisador “descobrir”. Isto não quer dizer que a tradução não faça parte do processo de construção do conhecimento etnográfico, mas sim que, para haver tradução é preciso haver, anteriormente, um processo de *versão*¹⁴ dos objetivos, propósitos, intenções e expectativas da pesquisa para linguagens que tornem eficaz a comunicação entre o pesquisador e seus interlocutores.

Pina Cabral (2013, p. 259) evoca a relação de Turner com Muchona para argumentar que o aprendizado da comunicação entre pesquisador e interlocutor corresponde à construção de um *common ground* a respeito do sentido da pesquisa a partir do qual se possa partir para aprofundar a experiência e produzir desdobramentos dos contatos iniciais. Neste processo os objetivos, o universo e por vezes até o tema da pesquisa passam por redefinições mais ou menos abrangentes em relação ao projeto na medida em que se confrontam com agenciamentos e disposições dos interlocutores no contexto da pesquisa. Em outras palavras, a revelação compartilhada de que trata Fabian significa que o etnógrafo revela o que procura na mesma medida em que seus interlocutores revelam o que é passível de ser encontrado através deles.

Ao chegar a esta acepção do processo de produção do conhecimento etnográfico, Pina Cabral (2013, p. 263) se questiona sobre a correspondência entre a mutualidade ontológica proposta por Sahlins e a mutualidade intersubjetiva proposta por Fabian,

14 No jargão técnico da tradução profissional, versão é a passagem de um texto em língua materna para uma segunda ou terceira língua, enquanto a tradução é a passagem de um texto em língua estrangeira para a língua materna.

ponderando sobre as implicações desta reflexão: se pensada em termos de consubstancialidade, a mutualidade implica em processos de conversão, no qual o pesquisador se torna o pesquisador de um determinado grupo, seja qual for sua escala de abstração (uma família, um bairro, uma cidade, um país) e vice-versa, o grupo estudado torna-se o grupo de um determinado pesquisador. Pensada em termos de intersubjetividade, a mutualidade seria, por outro lado, sempre um construto simbólico, relegando à consubstancialidade afirmada por determinados grupos um estatuto mais retórico do que existencial. Ambos os casos representariam um retrocesso no propósito relativista da etnografia na medida em que se centrariam nas concepções dos próprios antropólogos a respeito do “outro”. No primeiro, um outro controlado e “traduzido” pelo antropólogo; no segundo um outro que crê na consubstancialidade onde ela, de fato, e de acordo com os valores da ontologia e da lógica ocidentais, não existe.

Pina Cabral recorre ao conceito de *socialidade* como utilizado por Strathern (1988) para mediar a relação entre estes dois usos (Pina Cabral, 2013, p. 265). Em seu estudo sobre as relações de gênero e o estatuto social das mulheres na Melanésia, a autora chega ao conceito de socialidade como uma forma de não partir de uma perspectiva que chama de “sociocêntrica”, que estaria relacionada com a centralidade das noções de sociedade e de sociabilidade para a antropologia social. Ela sugere que para falar de sociedade, a antropologia deve buscar conceitos êmicos e desconstruir a dicotomia entre indivíduo e sociedade herdada da influência durkheimiana sobre o pensamento etnológico, sobretudo o europeu, no início do século XX.

Não se trata de colocar em desuso a noção de sociedade, mas de verificar, a exemplo do que foi feito extensivamente com o conceito de cultura ao longo do século XX, como sujeitos concretos acionam noções e abstrações do conjunto social a que se sentem pertencentes, chamado genericamente de sociedade pelo pensamento ocidental. Entre os Hagen, da Papua Nova Guiné, o conceito de sociedade seria inadequado pois o conjunto social não tem uma contraparte unitária, a qual chamaríamos de indivíduo, mas sim personalidades *divíduas* cujos diferentes aspectos encarnam em diferentes seres. A interação entre os seres Hagen seria, assim, sempre *intrapessoal*, e a formação de grupos remeteria à composição de personalidades coletivas (Strathern, 1988, p. 349), que assim podem ser entendidas como *socialidades*. Um Hagen pertence a uma família não porque ela lhe possui, conferindo-lhe características gerais, mas porque ele também a possui em si, e portanto somente são família quando assim se posicionam e se

compõem.

Mas assim como o modelo “sociocêntrico” não se aplica aos Hagen, o modelo Hagen também não se aplica de modo indiscriminado a qualquer outro contexto. Para evitar o pressuposto “sociocêntrico” de que características de grupos menores derivam de imperativos transmitidos por uma socialização em um contexto mais amplo, e a de que pessoas e grupos só tem identidade por “pertencerem” a uma sociedade preposta devemos analisar etnograficamente a *socialidade* que emerge do engajamento em uma pesquisa etnográfica. Mais do que analisar uma relação entre polos de interesses – o que o etnógrafo quer compreender *versus* o que o interlocutor quer mostrar – esta perspectiva permite lançar um olhar sobre como funciona o conjunto pesquisador/interlocutor.

A exemplo da reflexão de Mintz (1984) sobre seu “encontro” com um interlocutor específico (Taso, um morador do bairro porto-riquenho onde Mintz fez sua pesquisa de campo no final dos anos 1940), entendo que a perspectiva desta tese resulta de questões colocadas mutuamente entre meus interlocutores, em especial Ernesto Ntango, e eu. O conceito de mutualidade aplicado à produção do conhecimento etnográfico se aplica de modo bastante apropriado à experiência de inserção etnográfica desta pesquisa, tanto em sua vertente explicativa dos fenômenos sociais quanto na reflexiva sobre a intersubjetividade entre pesquisador e interlocutores. Como salientei anteriormente, a decisão por concentrar o foco de análise desta tese em Cabinda foi influenciada pela relação estabelecida com Ernesto Ntango, que além de me introduzir às questões relativas ao atendimento a refugiados, que à época do primeiro trabalho de campo eram meu principal interesse, também foi uma fonte de diálogos sobre questões relativas à vida social da província e da cidade de Cabinda.

O diálogo com este interlocutor manteve-se ao longo do íterim entre minhas duas viagens a Angola por meio de uma rede social virtual. Durante o período também fui adicionado como contato por seus irmãos e amigas/os, com quem também troquei mensagens e informações a respeito da pesquisa, sempre com o horizonte de retornar a Cabinda para um novo período de trabalho de campo. Aproximadamente um ano antes disto acontecer, Ernesto Ntango alterou seu nome na rede social para “Ernesto Muller Ntango”, e alguns meses depois, já com a viagem marcada, alterei meu nome na mesma rede social para “Paulo Ntango Muller”.

Em nossos diálogos, a incorporação dos sobrenomes um do outro eram, antes de

mais nada, uma demonstração de amizade e cumplicidade, demonstração que rendeu diversos questionamentos por parte de pessoas próximas de ambos. Neste momento, difícil de precisar temporalmente, a justaposição Ntango Muller/Muller Ntango converteu-se em um conjunto resultante da intersecção, provocada pelo interesse e estranhamentos gerados pelos nomes, entre os contextos vividos por cada uma das partes. Ou seja, ainda que o elemento provocador do estranhamento tenha sido o “nome do outro”, os questionamentos levantados daí diziam respeito à qual era a relação entre os dois nomes e, por extensão, qual a relação entre seus portadores.

Para além do significado pessoal, a adoção dos sobrenomes funcionou como uma espécie de marca a partir da qual Ernesto divulgou em sua rede – tanto *online* quanto *off-line* – a ida de um pesquisador a Cabinda sob seus auspícios, fazendo avançar a ideia de mostrar a realidade cabinda para um público cada vez mais amplo. Todas as pessoas a quem fui apresentado ou que me procuraram pela internet diziam me conhecer como “o brasileiro do Ntango” ou “o branco do Ntango”, indicando uma noção de pertencimento mútuo entre os sujeitos e, portanto, estipulando esta relação como a formação de um conjunto – um time ou uma equipe – portador de um “horizonte narrativo” de revelações compartilhadas sobre os temas que motivaram a realização desta pesquisa.

1.4. Fontes e arquivos entre “estar lá” e “estar aqui”

Se um olhar mais panorâmico sobre a experiência de “estar lá” em Angola elucidou algumas das condições para obtenção de dados de campo, outra reflexão é necessária sobre o processo de coleta de documentos, informações arquivísticas e bibliográficas que fizeram parte da pesquisa. Ao dilema entre “estar lá” e “estar aqui”, esta pesquisa acrescentou, assim, um lugar intermediário ocupado pela pesquisa em arquivos portugueses que acompanha o processo de escrita da tese. Realizada imediatamente após o trabalho de campo dentro de um mesmo prazo temporal, a pesquisa sobre Cabinda nos arquivos de Lisboa também envolveu um processo de inserção em um universo cultural e acadêmico distinto do cenário da escrita.

Voltar a Angola através de um estágio doutoral em Portugal mostrou-se, assim, uma forma de mediação do acesso ao contexto de pesquisa, uma vez que a academia portuguesa tematiza as ex-colônias não somente a partir de um olhar sobre o “outro”,

mas também como capítulo de sua própria história. A pesquisa sobre África emerge no campo de possibilidades temáticas de diferentes áreas acadêmicas em Portugal não somente por sua relevância acadêmica, mas também pelo acúmulo de experiências no estabelecimento de acordos e redes de circulação de pessoas entre os contextos africano e europeu. Para além da interlocução acadêmica, pesquisar Angola em Lisboa significou, também, tomar contato mais frequente com relatos, por exemplo, de taxistas ex-combatentes das tropas portuguesas em África, trabalhadores e empresários com negócios em algum país africano lusófono, e frequentadores de arquivos em busca de recordações sobre lugares e pessoas com os quais conviveram em suas experiências de vida nas colônias.

Assim como o trabalho de campo, a pesquisa documental que subsidia esta tese também se iniciou com um contato remoto com este universo possibilitado pela catalogação e digitalização da documentação de arquivos dos países lusófonos pelo portal do projeto “Memórias da África e do Oriente”¹⁵ que, entre outras publicações, permite a leitura da coleção inteira (1925-1969) do Boletim Geral das Colônias, convertido a Boletim Geral do Ultramar nos anos 1950, na qual se pode visualizar o desenvolvimento de diferentes temáticas e as múltiplas abordagens da “questão colonial” por agentes mais ou menos imersos no cotidiano das colônias. A partir dos itens catalogados neste projeto foi possível mapear os diferentes tipos de documentos e informações acessíveis a partir de diferentes arquivos, bem como os períodos em que cada arquivo concentrava dados sobre Angola e Cabinda.

A opção pela itinerância por diferentes arquivos no lugar de concentrar-me, por exemplo, na ampla gama de fontes que seriam acessíveis unicamente através da Torre do Tombo, permitiu uma melhor compreensão das diferentes abordagens e estratégias institucionais de documentação e preservação da memória colonial portuguesa com relação à África. Isto é, a partir do que consegui coletar pesquisando por Cabinda de forma mais genérica, também pude compreender os períodos e temáticas através das quais é possível adensar a pesquisa sobre Cabinda, bem como sobre outros lugares abordados pelo colonialismo português, a partir do modo como se inserem na memória

15 Trata-se de um projeto conjunto da Universidade de Aveiro e do Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, iniciado em 1997. O projeto busca estabelecer convênios com bibliotecas e arquivos de todos os países lusófonos com vistas a gerar uma base de cotas e referências que permita, quando não acessar documentos digitalizados, conhecer o acervo disponível de cada arquivo pela internet. Cf. memoria-africa.ua.pt.

colonial construída por diferentes perspectivas institucionais. Os arquivos visitados foram o Arquivo Histórico Diplomático (AHD), o Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), a Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), o Arquivo Histórico do Banco Nacional Ultramarino (BNU), o Centro de Intervenção para o Desenvolvimento Amílcar Cabral (CIDAC) e a biblioteca da Sociedade de Geografia de Lisboa (Soc. Geog. Lx).

No AHD encontrei a maior parte da documentação dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Angola (SCCIA), órgão responsável pela distribuição de informações produzidas pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) para diferentes ministérios e setores do governo metropolitano. Neste arquivo encontrei predominantemente “relatórios sobre o inimigo”, registros de “atividades terroristas”, “relatórios de situação”, “relatórios de incidentes”, em sua maioria envolvendo problemas nas fronteiras, além de relatórios de visitas consulares e diplomáticas, concentrados entre o final dos anos 1940 e início dos anos 1970.

A documentação que acessei no AHU vinha de dois fundos diferentes. O fundo Francisco Mantero reúne documentos relativos à movimentação alfandegária de bens e trabalhadores entre diferentes distritos de Angola e Moçambique, e as fazendas de café e cacau de São Tomé e Príncipe, concentradas no período entre 1890 e 1910. Do fundo geral destacaram-se os relatórios produzidos por intendentess distritais entre os anos 1940 e 1950, que procuram dar conta da realidade administrativa dos distritos das colônias (*grosso modo* o que hoje corresponde às províncias dos países) por meio de sua caracterização setorial. Estes relatórios trazem, por exemplo, dados sobre serviços de saúde, educação, construção civil, trabalho e comércio, avaliando seu impacto sobre europeus e nativos de forma discriminada.

Na BNP e na Soc. Geog. Lx. acessei principalmente material acadêmico e científico associado às diferentes áreas de intervenção colonialista em África. Além de periódicos nos quais eram publicados os andamentos das diferentes missões de pesquisa – botânicas, etnográficas, geológicas – também encontrei materiais relativos a cursos, congressos e seminários de formação de pessoal para atuação em contextos coloniais. Em termos de abrangência temporal, foram os dois arquivos em que mais encontrei documentos de todas as décadas entre o final do século XIX e 1975, ano em que as colônias portuguesas alcançaram a independência.

O arquivo do BNU reúne vasta documentação sobre a circulação monetária e de títulos bancários e fiduciários entre a metrópole e as colônias, relatórios de viabilidade e

potencial econômico e comercial de diferentes regiões e empreendimentos, e a evolução das contas e da produção de companhias e estabelecimentos financiados pelos fundos dos bancos, os quais frequentemente remetem dificuldades econômicas a problemas políticos, oriundos da relação entre a administração colonial e a metrópole, e socioculturais, envolvendo as dificuldades de recrutamento de mão-de-obra para as colônias.

O CIDAC é uma organização não-governamental voltada para projetos de desenvolvimento a partir da economia informal em África. Seu foco é a África ocidental, notadamente a Guiné-Bissau. Seu arquivo reúne diversos documentos que tratam da cooperação internacional para o desenvolvimento dos países africanos de língua portuguesa, bem como de questões relativas à constituição da sociedade civil organizada no contexto pós-colonial, além de relatórios de organizações internacionais como Anistia Internacional, Human Rights Watch e obras literárias produzidas por intelectuais ligados aos movimentos de libertação africanos.

O aproveitamento etnográfico da pesquisa documental não se dá pela relativização do que os documentos descrevem, ou seja, não procuro deduzir informações objetivas por abstração das intencionalidades dos documentos, mas compreender os posicionamentos representados por estas intencionalidades. Como propõe Cunha (2005), de um ponto de vista etnográfico, arquivos e documentos são indicadores de diferentes formas de “conhecer” e se relacionar com determinados aspectos de um contexto através do modo como diferentes sujeitos – individuais ou coletivos – a registram. Os documentos coletados ao longo da pesquisa, bem como a bibliografia histórica utilizada, para além de suportes para a construção de uma narrativa sobre os contextos angolano e cabinda atuais, também permitirão a continuação do exercício de me relacionar com o contexto desta pesquisa.

CAPÍTULO 2 – Angola (não é) para principiantes: vicissitudes e imponderáveis do trabalho de campo em Angola

Neste capítulo busco evidenciar alguns riscos e conflitos engendrados por minha interação com o contexto de pesquisa para além de minhas relações privadas com interlocutores e mediadores da pesquisa. Entender estes riscos e sua relação com o contexto político mais amplo é relevante não somente como exposição de vicissitudes experienciadas subjetivamente pelo pesquisador, mas principalmente como parâmetro para a compreensão da dimensão conflitiva, dos micropoderes e de violências cotidianas com as quais os interlocutores da pesquisa lidam e convivem de diferentes formas em seu cotidiano, e que fazem parte do modo como descrevem sua "realidade". Ou seja, são situações ao mesmo tempo concretas e difusas, que operam como símbolos para representações abstratas e generalistas do contexto angolano, engendrando diferentes experiências do processo pensado pela antropologia como a “inserção” social do pesquisador.

2.1. “Em Angola está tudo por fazer”

Por diversas vezes, ao longo da pesquisa, ouvi esta expressão em conversas com angolanos e não angolanos, em corredores de aeroportos e universidades, em reuniões de trabalho e pela internet. Seu sentido concreto pode ser diverso, pois dependendo de quem a enuncia, o que “há por fazer” diz respeito ao que cada pessoa “tem por fazer” em sua área específica de atuação. A aparente banalidade da expressão, no entanto, mostra que possui um sentido compartilhado, um senso comum relativo ao que significa se dedicar a Angola – seja como trabalhador(a), como missionário(a), como empresário(a) e, claro, como pesquisador(a) – que merece ser refletido criticamente.

A expressão remete de forma mais imediata ao momento de “reconstrução nacional” após quarenta e um anos de guerras anticolonialista (1961-1975), de disputa pelo controle estatal (1975-1992) e de disputa pela hegemonia econômica (1992-2002). É verdade que as guerras devastaram Angola, reduzindo sua capacidade institucional-

estatal à defesa de sua integridade territorial e dos interesses da elite constituída em torno de um projeto de país independente que se modificou com o tempo, e de acordo com sua inserção na economia política das nações ao longo desse período.

Por outro lado, a “reconstrução” de Angola parece reiterar uma estrutura caudatária de um processo longo e violento de cerceamento de grupos sociais – entre o final do século XIX e 1975 enquadrados sob uma ótica a um só tempo assimilacionista e segregacionista do colonialismo português, hoje agregados sob a égide do desenvolvimento nacional – que pouco ou nunca pensaram a si mesmos como parte de uma “sociedade angolana”, mas que foram e são severamente afetados por todos estes processos transcorridos em nome da libertação, estabilização e desenvolvimento da “nação angolana”.

A complexidade do cenário sociopolítico angolano, como de qualquer contexto social, implica em desafios particulares à realização de pesquisas etnográficas com trabalhos de campo. A reflexão sobre a inserção etnográfica, que serviu até agora para evidenciar o processo de constituição da relação entre pesquisador e interlocutores de pesquisa como um modo de compartilhamento do interesse em descrever uma determinada “realidade”, é assim complementar à reflexão sobre as fontes de representação desta realidade a partir do modo como os atores da pesquisa a percebem e caracterizam.

Além das questões relativas à operacionalização dos trabalhos de campo – viabilização de vistos de viagem, estadia e acesso a pessoas – os contatos que mediaram minha entrada em Angola também promoveram uma espécie de “aclimatação política” ao contexto angolano, primeiramente através de advertências prévias a respeito de situações delicadas pelas quais poderia passar no país, e uma vez em Angola, em diálogos a respeito das situações às quais fui efetivamente exposto por "estar lá".

A noção de risco se define, em geral, por sua relação com a noção de perigo. Como mostra Douglas (1976), trata-se, assim, de uma categoria de entendimento a partir da qual se classifica uma situação, uma relação ou uma ação específica como mais ou menos perigosa, sob o "risco" de produzirem efeitos indesejados, adversos ou nocivos, ainda que previsíveis ou inerentes ao próprio contexto. Isto significa que a noção de risco está atrelada a diferentes concepções culturalmente construídas a respeito do que é mais ou menos perigoso, demarcando diferentes perspectivas a respeito de uma mesma situação ou relação. Significa, também, que a percepção ou classificação de

riscos é relacional, variando conforme a maior ou menor familiaridade de diferentes atores com práticas e situações consideradas "perigosas".

Compreender o risco como componente da experiência etnográfica implica, assim, em refletir sobre os modos de interpelação do etnógrafo como um *outsider* por sujeitos em diferentes posições na hierarquia social e institucional que regula estas interações, produzindo ajustes entre a expectativa de conduta do "outro" por derivação de preconceções e experiências prévias, e a conduta concretamente efetivada em uma interação. Nos termos de Bourdieu (1994) tais ajustes resultariam do confronto entre uma "teoria da prática" – conjunto de disposições resultantes da leitura de símbolos indicadores de posições sociais – e o contexto de efetivação da interação, onde as assimetrias de poder e de propriedade dos códigos de linguagem correntes¹⁶ determinam a maior ou menor eficácia de enunciados e proposições das partes de uma relação, e, portanto, qual das concepções em jogo prevalece.

Como sugeri no capítulo anterior, a inserção etnográfica é um processo de ajuste entre os objetivos do projeto de pesquisa e os papéis e lugares atribuídos ao observador por seus interlocutores. Entretanto, a escala em que o "status" de pesquisador o distingue de outros *outsiders* é limitado aos círculos e redes aos quais é introduzido através de seus interlocutores. Fora deste âmbito, a presença do pesquisador está sujeita às mais diversas interpretações e interpelações por parte de atores diversos, colocando-o em situações inusitadas, quando não de insegurança e vulnerabilidade. Aprender a lidar com situações "arriscadas", neste sentido, é parte constituinte da socialização de sujeitos em diferentes contextos socioculturais a partir da incorporação de "modos de navegação social" ou "jeitos" (Gomes *et alii*, 2000; Barbosa, 2005) que permitam lidar com relações interpessoais fazendo a leitura possível das posições e intenções de diferentes sujeitos na trajetória da pesquisa.

As advertências com que fui preparado para minhas viagens a Angola alertavam para duas práticas comuns principalmente em abordagens policiais, mas também em interações com pessoas em geral: a extorsão de "gasosa" (propina ou gorjeta) e insinuações de "espionagem". Como advertências, sua transmissão prestou-se tanto a me prevenir a respeito de como lidar ou evitar determinadas situações práticas quanto a me orientar com relação a modos de se relacionar com angolanos. Nesse sentido, estas advertências também operaram como uma tipificação do cotidiano angolano,

¹⁶ O que Bourdieu define como "capital simbólico".

fornecendo-me categorias de entendimento a partir das quais pude “ler” e me posicionar em determinadas situações práticas. A relevância destas tipificações como representações do cotidiano e da sociedade angolana não advém necessariamente de sua verificação empírica, mas de seu uso como construção discursiva ou representacional fixadora de uma determinada “realidade” com a qual é possível se relacionar, por identificação ou espelhamento, a partir de experiências empíricas diversas.

Tais representações se encontram, neste caso, enunciadas pelo campo da literatura, mais especificamente na obra de Pepetela – escritor angolano, ex-guerrilheiro e dirigente do MPLA, com formação em sociologia – cujos romances têm se consagrado por elicitarem e difundirem temas e narrativas fundacionais dos processos de luta anticolonial e de formação do nacionalismo angolano¹⁷. Ao retirar da literatura angolana exemplos das situações para as quais fui prevenido por meus interlocutores, busco mostrar a relevância desta reflexão para a compreensão de dimensões estruturantes da sociedade angolana contemporânea, vislumbrando um significado mais abrangente do que significa dizer que em Angola “há tudo por fazer”.

2.2. O poder no cotidiano: a gasosa como metáfora literária e como narrativa da contemporaneidade angolana

No glossário ao final do romance *Predadores*, de Pepetela, gasosa é definida como “dinheiro dado para corromper uma autoridade; hoje pode significar apenas gorjeta” (p. 382). Segundo o próprio autor, o romance é uma “tentativa de um retrato de uma parte da sociedade angolana. Particularmente, da emergência de uma nova burguesia muito rica e muito inculta que começa a dominar o país. (...) O protagonista é Vladimiro Caposso – VC ou Vitória Certa¹⁸ – alguém que vai subindo pelo aparelho de Estado, vai enriquecendo, torna-se um empresário de sucesso que é, depois, engolido pelos estrangeiros. Um caso paradigmático”¹⁹. A passagem abaixo resume parte do mundo interno do personagem, sua visão de mundo e de si mesmo, ilustrando o que

17 Os romances *Mayombe*, *Geração da Utopia* e *Predadores* (que será analisado em seguida) constituem uma trilogia narrativa das origens da situação atual da sociedade angolana. Os dois primeiros são dedicados a questões relacionadas com o engajamento de jovens na guerrilha e na militância política de contestação da ordem colonial.

18 Vitória Certa era um dos lemas de guerrilha do MPLA durante a guerra de independência.

19 Nas palavras do próprio autor em entrevista concedida à União dos Escritores de Angola, disponível no link www.ueangola.com/entrevistas/item/1008-entrevista-a-pepetela.

seria uma interação “típica” envolvendo o pedido de gasosa:

Antes tinha andado sem guarda, o que vos parece agora óbvio, dada a actividade clandestina que se dispusera a realizar. Mas normalmente levava um guarda-costas fardado e armado no carro, Luanda era uma cidade perigosa, sobretudo desde que os unitas²⁰ tinham saído do mato e pareciam pragas na cidade. Também era útil para afastar os polícias demasiado zelosos que mandavam parar os carros para verificar os documentos, muitas vezes no fito de extorquirem a respectiva *gasosa*. Aí entrava o guarda na conversa, como é, colega, vai fazer o chefe perder tempo, ele tem uma reunião importante, o que era remédio santo, o polícia subnutrido e ávido fazia continência e mandava passar, quem duvida dos documentos de um *muata* com guarda-costas fardado?” (Pepetela, 2005, p. 25, destaques meus).

Como mostra esta passagem, o pedido de gasosa engendra interações pessoais que reproduzem as relações entre as posições sociais dos sujeitos que a protagonizam, assemelhando-se, por isso, à prática de evocação de signos de autoridade implícitos em relações interpessoais, performatizados em interações cotidianas por meio do emprego de fórmulas discursivas e gestuais que remetem à expressão “você sabe com quem está falando?”, descrita por Da Matta (1997). Pensada como chave para a compreensão de um “modo de navegação social” caudatário da dicotomia entre tradição e modernidade que permeia o processo de formação da sociedade nacional brasileira, ao transpô-la para o contexto angolano é necessário levarmos em conta quais são as tensões e dilemas implicados nas práticas que remetem ao pedido de gasosa. Tais práticas devem ser analisadas, assim, não em sua dimensão empírica, mas em sua dimensão representacional de “jeitos” específicos de lidar com relações interpessoais, evidenciando a lógica de acionamento destes símbolos difusos como formas de ritualização das relações estruturais entre diferentes estratos socioeconômicos que configuram e regulam as relações sociais, questionando ou reiterando posições de hierarquia e poder agenciadas como fórmulas relacionais de resolução de conflitos e tensões cotidianas.

A palavra *muata* é uma expressão vernácula angolana que significa “chefe” ou “grande homem”, e aparece como categoria que se sobrepõe à autoridade do agente policial, indicada por símbolos a um só tempo de prestígio social e de poder econômico: o segurança fardado e armado, o tipo de carro, as roupas, etc. Pela lógica de Caposso,

20 Referindo-se a soldados da UNITA que, durante o armistício de 1992, circulavam pelas ruas de Luanda.

personagem de Pepetela, o status de *muata* o protege não só da extorsão cotidiana como também de eventuais penalidades por quaisquer irregularidades, contravenções ou mesmo crimes²¹. Entretanto, cabe ao interpelador reconhecer um *muata* e saber lidar com ele, liberando-o de qualquer averiguação sob o risco de sofrer retaliações. Há, assim, uma racionalidade envolvida no processo de extorsão de gasosa orientada não somente pela maximização da propina, mas também pela manutenção de relações fundadas em valores tradicionais.

Na medida em que não se funda em cargos ou funções políticas específicas, mas na combinação de poder econômico com prestígio social, a posição de *muata* é relacional, ou seja, é eficaz em relações com sujeitos em posições claramente subalternas. O significado do que é ser um *muata* emerge, no entanto, do confronto com atores em posições intermediárias, onde a fronteira entre o *muata* e o subordinado é menos evidente. Em *Predadores* isto acontece quando Caposso se reúne com seu contador, Nunes, conhecido entre seus clientes – empresários, ministros, generais – como o “cara de rato”, uma alegoria para seu trabalho como operador de transferências financeiras internacionais.

“Um tipo como o Nunes vivia da credibilidade e poder que os seus clientes lhe conferiam. Se alguma coisa corresse mal, os clientes defendiam-no com unhas e dentes. Para isso tinha de ser absolutamente correcto para eles. Papel de caxico é ser útil e confiável, senão deixa de ser um bom caxico e procura-se outro, teoria de Caposso. O rato também sabia, os seus clientes gozavam de enorme impunidade, portanto algo de mal podia lhe acontecer se os tentasse enganar. E como ganhava muito bem assim, apenas desejava que as situações se prolongassem e sem ondas. É isso, nada de ondas, péssimas para os negócios” (Pepetela, 2005, p. 24).

Previendo instabilidades políticas às vésperas das eleições de 1992, Nunes sugere a Caposso sair do país junto com a família. Caposso considera um insulto receber conselhos de um prestador de serviços que considera um “rato”, que vive justamente das “sobras”, margens, ou gasosas que recebe de seus clientes para manter sigilo de suas operações financeiras. Pensando nisso, Caposso reflete: “*o mal é que precisamos sempre destes ratos de merda*”. Mas também se questiona sobre o modo como formula sua indignação.

21 A atividade clandestina anterior à qual se refere Caposso no trecho citado havia sido o assassinato de uma amante.

“Nós? Porquê usara o nós? Nós quem? Disparate! Nós, sim, ou pensava ser o único para quem o Nunes trabalhava? Ele aproveitou referir o Gonçalves, o general Arlindo, pelo menos esses seriam seus clientes. Atirou com os nomes para mostrar importância, estava no segredo dos deuses. (...) E teria muitos outros clientes, parte dos que bazaram ou puseram dinheiro lá fora, protegido. (...) enfim, se o amigo quisesse mandar dinheiro dos lucros das suas empresas para o estrangeiro, com ele, dava-se um *jeito*. Mais tarde Caposso descobriu, o *jeito* eram os tais 20%. Grande *jeito*, filho da puta. Portanto, tinha sido apenas um na engrenagem do cara de rato. Podia mesmo falar em nós, embora só soubesse dois ou três nomes certos para o estranho grupo dos clientes do Nunes. Sacana, casposo e mal vestido, servil e andando num carro velho abatido do património do banco, mas podre de rico, mais que todos os seus clientes” (Pepetela, 2005, p. 22-23, destaques meus).

Diferente de sua relação de indiferença com relação aos “polícias”, a relação de Caposso com o “cara de rato” se caracteriza ao mesmo tempo pela proximidade e confiabilidade, e pela distinção e desprezo. Esta aparente contradição leva Caposso à formulação de traços que o distinguem, como um *muata*, dos elementos que enfatiza em Nunes – a aparência (“casposo e mal vestido”), a posição social (“servil”) e os bens de consumo (“carro velho”). A comparação entre a relação de Caposso com os “polícias” e com o “cara de rato” mostra que a gasosa opera como um indicador do tipo de relação entre as partes de uma interação. Extorquir ou deixar de extorquir, bem como pagar ou deixar de pagar uma gasosa são expressões ao mesmo tempo de reconhecimento e de distinção entre interlocutores como partes de um mesmo meio social ou de uma mesma “engrenagem”, para utilizar a metáfora oferecida por Pepetela.

Assim como as advertências que me foram transmitidas por meus interlocutores, a literatura, e mais especificamente a obra de Pepetela, descreve um “jeito” difuso de se situar em relações interpessoais no contexto angolano. Embora se apresente como uma prática atribuída a agentes específicos, ou seja, apenas aos “polícias demasiado zelosos”, a recorrência da gasosa como tema literário, midiático e nos diálogos preparatórios para minha viagem a Angola, indica se tratar não de um problema localizado, mas de uma questão constitutiva do modo como se estabelece a relação entre o Estado e as categorias a partir do qual este concebe a sociedade que organiza e regula, entre elas diferentes formas de enquadramento de “estrangeiro”, as quais repercutem em como pesquisadores não-angolanos acedem a este contexto. Para entendermos estas

repercussões, é necessário, então, olharmos para como as representações de práticas de agentes estatais exprimem lógicas mais difusas de funcionamento do Estado.

2.3. *A etnografia entre interpelações e estereótipos*

Problemas e dificuldades associados a práticas que emergem das interações das agências estatais angolanas com diferentes instâncias de mediação da entrada de estrangeiros no país, tais como organizações internacionais não-governamentais, redes e grupos de pesquisa, empresas transnacionais e pessoas físicas angolanas, devem ser analisadas não como contingências ou excrescências de um sistema ademais coerente com seus valores fundantes, mas como indicadores de um processo de ressignificação destes valores que busca fazer com que a noção de Estado faça sentido em contextos diferentes. Para entendermos o significado da gasosa e de interpelações arbitrárias por parte de agentes estatais em Angola é mister entendermos em que medida tais práticas, mais do que ações isoladas e individualmente motivadas, reproduzem a lógica de funcionamento do Estado reinterpretada de acordo com valores acionados na escala das intencionalidades implicadas em experiências e situações de interpelação, problematizando concepções do Estado como entidade monolítica e integrada.

2.3.1. *Interpelação e encenação de estereótipos*

A primeira e mais significativa situação provocada por uma interpelação de agentes do Estado na trajetória desta pesquisa em Angola aconteceu durante a expedição do JRS ao Dundo. Ao entrarmos na Lunda Norte pela primeira vez, após sairmos de Malanje (rota necessária para se chegar a Saurimo, capital da Lunda Sul), fomos parados em um posto da polícia rodoviária no município de Xá-Muteba. Logo que o carro parou, um policial se aproximou da janela do motorista, e antes de solicitar os documentos, olhou para dentro do carro, mirando os passageiros. Quando me viu, imediatamente deu a volta até a janela onde estava sentado, e solicitou meu passaporte. Folheou o passaporte inteiro diversas vezes, eventualmente se atendo à página onde estava o visto, depois olhou para mim segurando o passaporte pelo lado encadernado sacudindo-o, como quem verificasse se havia algo preso às páginas que pudesse cair ao fazer aquele gesto. Ainda com meu passaporte em mãos, perguntou-me o que fazia em

Angola. Respondi que estava visitando o norte do país a convite do JRS, enquanto a organização fazia uma espécie de “levantamento”. Neste momento, o policial me ordenou que descesse do carro e o acompanhasse até o posto policial do outro lado da estrada.

O posto policial consistia em uma choupana de madeira com um quarto fechado e uma área aberta coberta por uma marquise cujo teto de folhas de palmeira cobria uma mesa e algumas cadeiras de madeira. A estrada de terra e a paisagem da savana ao final da estação seca conferiam um ar desolador para a cena, cuja precariedade, somada às advertências que já me haviam sido feitas a respeito de possíveis abusos policiais, reforçava uma sensação de vulnerabilidade que aflorou a partir do momento em que saí do carro do JRS e me dirigi ao posto policial para ser interrogado pelo agente. André, à época diretor nacional do JRS, também desceu do carro para me acompanhar e ouvir as questões que o policial tinha para me fazer.

Sentamos os três na área aberta, formando um triângulo. O policial se dirigiu primeiramente a André, dizendo “irmão, este é um país de leis, e temos que cumpri-las”. André apenas assentiu, e então o policial se dirigiu a mim, dizendo que meu visto era ordinário, e que eu não poderia estar fazendo o que estava fazendo portando apenas um visto ordinário. Eu deveria ter um visto de trabalho. Argumentamos que eu não estava a trabalho, apenas os membros da organização. Sem falar nada, o policial tomou uma folha de papel que estava em cima de uma tábua de madeira no chão, junto com outros papéis e alguns pertences pessoais seus e me entregou. Era uma página do Diário da República onde constavam as modalidades de visto de entrada para estrangeiros em Angola. Pediu-me que lesse, a sua frente, a regra relativa ao visto ordinário.

Visto Ordinário

O visto ordinário destina-se a permitir a entrada em território nacional por razões familiares e prospecção de negócios. Deve ser utilizado no prazo de sessenta dias (60), após a data da sua concessão e permite ao seu titular a permanência até trinta dias e pode ser prorrogável duas (2) vezes, por igual período de tempo.

O visto ordinário não permite ao seu titular a fixação de residência em território nacional, nem o exercício de actividade remunerada.

Devolvi-lhe o papel reafirmando que não exercia nenhuma atividade remunerada em Angola e nem tinha residência fixa. André reforçou, dizendo que eram de uma

organização ligada à ONU, e que eu havia sido convidado para conhecer, como voluntário apenas, as províncias onde o JRS tinha suas instalações, sendo a organização responsável por minha estadia no país. O policial se dirigiu a mim uma última vez dizendo que caso eu estivesse violando as regras do visto, eu poderia ser multado em mais de duzentos dólares por dia em que permanecesse no país, e teria que “mandar a conta para o Brasil”, o que me geraria muitos transtornos e a necessidade de me justificar não só com as autoridades, mas também com a minha família. Novamente afirmei que não estava violando nenhuma das regras do visto e acrescentei que tinha os documentos das organizações que me convidavam como voluntário para conhecer o país, mas que não exercia nenhuma atividade remunerada. Somente então me devolveu o passaporte e autorizou que continuássemos a viagem.

Quando entramos no carro novamente, André comentou que “a sociologia tinha que ensinar a disfarçar um pouquinho”, pois antes de sairmos de Luanda ele me havia orientado a responder a policiais dizendo que eu era turista. Entretanto, havia uma modalidade de visto específica para turistas à parte do visto ordinário, o que também poderia ser qualificado pelo policial como uma inadequação de minhas atividades com relação ao visto. Mas esta possibilidade só me veio à tona no momento em que o policial me interpelava, o que gerou uma certa hesitação em minha resposta, a suspeita por parte do policial, e a conseqüente ordem de desembarque do carro para interrogação no posto policial. Também o uso que fiz da palavra “levantamento” foi um elemento gerador de dúvidas, pois me incluiu em uma equipe em missão de trabalho, e ainda que eu não estivesse realizando nenhuma atividade remunerada, o fato de estar no carro do JRS e sob a responsabilidade legal do JRS no país podem ter sido acionados como algo suspeito por parte do agente.

O gesto de sacudir meu passaporte sinalizou a expectativa de que houvesse “gasosa” presa em suas páginas, o que poderia ter abreviado nossa permanência no posto policial caso fosse avaliada como suficiente. Evidentemente, este cálculo não é fixo, mas se baseia em uma série de elementos, tais como a posição social estimada da pessoa interpelada, o modo como se caracteriza a situação como “ilegal” e o risco relativo do próprio policial se envolver na situação para além de suas responsabilidades, podendo ser denunciado ou ameaçado por outras instâncias de poder e influência acionadas pelos interpelados. Neste caso, tanto a reiteração de que eu não realizava atividades remuneradas quanto a intervenção de André como agente da ONU pareceram

exercer algum efeito sobre o desfecho da situação, poupando-me de ter que me submeter à extorsão sob ameaça de um enquadramento arbitrário como um estrangeiro em “situação ilegal”.

Mas o resultado desta experiência não se limita ao pagamento ou não da propina. A sequência dos diálogos, gestos e movimentos desencadeados a partir da interpelação do policial foi também uma encenação de posições de poder agenciadas ou imputadas pelos atores envolvidos. Ou seja, em alguma medida estavam em jogo na situação relações de poder entre o Estado representado pelo policial, a sociedade civil e a comunidade internacional representadas por André, e os interesses políticos e comerciais transnacionais em Angola representados por mim, como estrangeiro/brasileiro “ordinário” que por obviamente não ter vínculos familiares no país, só poderia estar lá, de acordo com o visto, em “prospecção de negócios”. Mais do que uma interação interpessoal, trata-se, neste caso, da interação entre estereótipos construídos a partir de representações mais abrangentes do papel coletivo e estrutural de seus atores no ordenamento societário angolano contemporâneo.

O acionamento de estereótipos a partir da verificação de passaportes é condizente com a lógica estatal de controle migratório. Como demonstrou Torpey (2001), o passaporte tornou-se o instrumento de identificação e controle migratório na Europa no contexto dos deslocamentos populacionais induzidos pelos conflitos relativos à Primeira Guerra Mundial. Através do passaporte padronizado e emitido por órgãos estatais imigrantes passaram a ser reconhecidos por sua origem nacional, e a partir da verificação do passaporte e de inquéritos sobre as circunstâncias de suas viagens, enquadrados como aliados, suspeitos ou inimigos de guerra. As práticas de verificação de passaportes teriam se expandido a partir desta lógica de suspeição sobre imigrantes oriundos de determinados países e regiões, dando origem a um sistema alfandegário e aduaneiro internacional que opera a partir de parâmetros reducionistas da identidade individual à posição de seu país de origem nas relações internacionais (Jardim, 2012). Como documento de identificação individual o passaporte opera assim segundo uma lógica classificatória de “tipos de pessoas” sem necessariamente informar “quem é” a pessoa abordada para além de seu registro nas bases de dados que a identificam (Caplan e Torpey, 2001).

Estereótipos, como apontou Herzfeld (1992, p. 77), são operacionais também nas interações de agentes estatais com o público que atendem na medida em que

forneem critérios universalistas de enquadramento de sujeitos indiferentemente de suas idiossincrasias. Princípios de funcionamento do Estado tais como a igualdade perante a lei e a isonomia são traduzidas desta forma para situações de conflito como uma *indiferença* sistemática com relação às razões particulares alegados por quem é interpelado por seus agentes. Por outro lado, os princípios que levam à indiferença do Estado com relação às idiossincrasias dos sujeitos interpelados entram em contradição com representações estereotipadas dos próprios agentes do Estado, problematizando sua posição de aplicadores da racionalidade a partir do questionamento sobre os limites impostos por suas vinculações socioculturais e regionais ao exercício supostamente isento de suas funções.

Avaliações do desempenho de agentes estatais que atuam de diferentes formas em contato com o público são um componente fundamental de representações positivas ou negativas das instituições. Para além dos resultados dos serviços prestados, a construção de representações e estereótipos de como funciona o Estado redundam do modo como funcionários públicos interagem com o público que atendem utilizando-se de códigos estéticos, gestuais ou linguísticos que contribuem para o estabelecimento de relações mutuamente empáticas. A noção de desempenho como medida de eficiência a partir de indicadores econômicos ou políticos imiscui-se, assim, com a noção de desempenho como medida da eficácia comunicativa entre agentes estatais e as pessoas atendidas, gerando diferentes formas de identificação entre eles. Pensada como desempenho de um papel específico, a atuação de agentes estatais é recebida e avaliada como uma *performance*, e as situações geradas por sua interpelação, formas de *dramatização* do social, engendradas não só pelas disposições profissionais e técnicas relacionadas ao posto burocrático, mas também, e talvez principalmente, por seu *ethos* social e cultural.

Conceber interações com agentes estatais como *dramas sociais* implica em identifica-las como situações liminares, ou seja, em que o ordenamento social cotidiano é colocado em suspenso para depois ser restaurado através da explicitação das posições sociais dos atores que dela fazem parte (Turner, 1987, p. 74; Silva, 2011, p. 36). A liminaridade da situação em que fui interpelado pelo policial na Lunda Norte se estabeleceu a partir da dúvida ou hesitação de minhas primeiras respostas às perguntas que me foram feitas, o que despertou no policial a suspeita que estivesse trabalhando irregularmente, já que meu visto não o permitia. O diálogo no posto policial

correspondeu ao processo de restauração da ordem, na qual pude apresentar, com o auxílio de André, os argumentos que explicitavam o fato de eu não estar realizando nenhuma atividade remunerada, levando ao restabelecimento da viagem que havia sido interrompida pela abordagem policial.

O olhar que levou à suspeita sobre uma possível irregularidade em minha situação não derivou unicamente dos elementos presentes na interação em si, mas também do estranhamento com relação à posição que ocupava. Não foi somente minha hesitação ou o fato de estar no carro do JRS que desencadearam este drama. O papel de “observador voluntário” parece ter divergido das representações estereotipadas do papel que “pessoas como eu” ordinariamente ocupam no contexto angolano. Ou seja, o modo como fui interpelado nesta e em outras ocasiões pode ser interpretado como um indicador das categorias fixas que compõem os estereótipos a partir dos quais “estrangeiros”, e um tipo específico de estrangeiro, o “brasileiro”, são reconhecidos no contexto angolano.

2.3.2. Da suspeita à identificação

A Lunda Norte é uma província rica em diamantes. Seus 103.760 quilômetros quadrados de área são classificados como “reserva fundiária de Estado”, o que restringe seu uso tanto para fins agrícolas quanto de urbanização. As reservas de Estado são identificadas e mapeadas na medida em que empresas privadas demonstram interesse por determinadas áreas, desencadeando procedimentos de prospecção do solo com o objetivo de verificar a presença de jazidas de diamantes ou outros minerais preciosos. O controle nas fronteiras provinciais das Lundas – a província da Lunda Sul também ocupa uma área rica em diamantes – se justifica oficialmente como medida de proteção dos recursos naturais cuja exploração representa um forte “interesse nacional”. Com base nesta premissa, a entrada de estrangeiros na região é largamente associada à atração exercida pelos diamantes, sejam estes representantes de mineradoras multinacionais ou trabalhadores oriundos sobretudo da RDC, mas também de outros países africanos, que entram em Angola pelas fronteiras da Lunda Norte.

A migração transfronteiriça da RDC para a Lunda Norte é caracterizada pelos meios de comunicação angolanos como uma “invasão” motivada exclusivamente pela

perspectiva de trabalho em minas de diamantes clandestinas, constituindo uma “ameaça à estabilidade política e econômica do país”²². Um dos atendimentos mais frequentes prestados pelo JRS na Lunda Norte consiste em assessorias jurídicas a refugiados ou solicitantes de asilo detidos pela polícia sob a alegação de suspeitas de estarem trabalhando em minas clandestinas ou de estarem intermediando a entrada de novos imigrantes para este fim²³. Trata-se, assim, de um contexto de forte criminalização das migrações transfronteiriças através da construção de estereótipos baseados em uma identificação imediata entre imigrantes congolezes e mineração clandestina.

A repressão às migrações transfronteiriças na Lunda Norte, bem como em outras províncias do norte de Angola, assenta-se em um discurso enaltecedor da estabilidade política e do crescimento da economia angolana, da qual imigrantes “ilegais” estariam buscando “tirar proveito” em face da situação oposta verificada em seus países de origem, em especial na RDC. O discurso que fundamenta detenções arbitrárias e expulsões sumárias de imigrantes da Lunda Norte é, assim, complementar à propaganda estatal destinada à atração de investimentos transnacionais para a exploração de recursos naturais, sinalizando o papel do Estado angolano como afiançador de condições jurídicas para a atuação de empresas através da repressão à imigração ilegal como via de tráfico de diamantes extraídos em zonas de garimpo clandestino.

Na mesma época em que participei da expedição às Lundas com o JRS – setembro de 2011 – foi publicado em Portugal o livro *Diamantes de sangue: corrupção e tortura em Angola*, do jornalista e ativista de direitos humanos angolano Rafael Marques de Morais²⁴, no qual denuncia a participação de generais e ministros em

22 Exemplos abundantes deste discurso podem ser encontrados pela internet no Jornal de Angola (www.jornaldeangola.com) e na agência angolana oficial de notícias Angola Press (www.portalangop.co.ao). Para uma análise sociológica das rotas de contrabando de diamantes na região e sua repressão, ver De Boeck (2001).

23 Durante os dias que fiquei na Lunda Norte o JRS estava assessorando um congolês, solicitante de asilo, que havia sido preso sob a acusação de estar escavando dentro de sua própria casa! Quando foi à aldeia colher relatos de vizinhos do acusado, o JRS verificou que sua casa não somente não tinha escavação nenhuma, como, de forma inusual na região, tinha o piso interior pavimentado.

24 Um breve histórico do caso Rafael Marques em Angola é assim descrito em Douglas Wheeler e René Pelissier. *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China, 2009, 469 p.: “foi detido e preso pelo governo em Outubro de 1999, na sequência da publicação de artigos numa publicação independente, *Agora*, e na *Rádio Ecclesia*, de Luanda. Suscitando questões sobre a responsabilidade pessoal e institucional do governo no que toca ao uso de fundos e do poder, Marques foi julgado, juntamente com o editor de *Agora*, e condenado a vários meses de prisão. O caso de Marques recebeu uma invulgar atenção por parte dos *media* e dos grupos de defesa dos direitos humanos internacionais, incluindo insistentes esforços de clarificação por parte da Human Rights Watch. Rafael Marques continuou a ser um jornalista de investigação combativo e independente, tendo recentemente recebido distinções e atenção no Reino Unido, bem como nos Estados Unidos, onde recebeu um importante prêmio na Universidade de Harvard

empresas que praticam diferentes formas de violência e tortura com trabalhadores em garimpos na Lunda Norte. Através da mídia, o governo angolano tem rebatido tais denúncias caracterizando-as como uma estratégia de desestabilização da economia angolana para derrubar os preços dos diamantes, uma vez que o trabalho de Marques teria sido financiado pela ONG *Open Society* mantida pelo banqueiro suíço George Soros.

Diante de casos mais notórios como o de Rafael Marques discursos oficiais em defesa do interesse nacional contribuem para a disseminação e exacerbação de rumores (Das, 1998) que caracterizam agentes de ONGs como “espiões” representantes de interesses “externos”, um dos pontos para os quais também havia sido advertido antes de viajar para Angola como um risco pelo qual passaria. É plausível que minha ligação como voluntário ao JRS – uma organização internacional que presta assistência a imigrantes e refugiados congolese na Lunda Norte – e minha negatória para interesses mercadológicos diante do questionamento do policial na fronteira tenham sido interpretados como uma forma de ocultamento de algum interesse “espião”.

A disposição para o enquadramento de estrangeiros como espiões apareceu também em pelo menos dois outros episódios durante os trabalhos de campo. Em meu último dia de estadia no Dundo, fui convidado pelo coordenador provincial do JRS para darmos um passeio de carro pela cidade para conhecer bairros pelos quais não havia passado, antes de me dirigir ao aeroporto. Ao virar uma esquina fomos orientados por um agente de trânsito a estacionar o carro, pois passaria por aquela rua uma passeata da Organização da Mulher Angolana (OMA)²⁵. A passeata contava com aproximadamente cem mulheres uniformizadas com camisetas da OMA e saias feitas de panos tradicionais

pelo seu jornalismo corajoso, o Prémio de Coragem Cívica de 2006” (Wheeler e Pélissier, *Op. Cit.*, p. 374). Após a publicação do livro de 2011, Rafael Marques voltou a ser preso por difamação da honra das pessoas citadas na denúncia. Seu julgamento, que estava previsto para fevereiro de 2015, foi adiado para abril e depois para outubro do mesmo ano devido à inclusão de novas acusações das quais o réu ainda não estava ciente. Além dos principais veículos noticiosos angolanos, já citados anteriormente, vêm acompanhando os desdobramentos, e podem constituir fontes para a compreensão deste caso a agência de notícias alemã *Deutsche Welle* (www.dw.de), e o portal de notícias português Observador (www.observador.pt).

25 A OMA foi criada em 1962 como um braço do MPLA para promover políticas de igualdade de gênero. Até a independência, as membros da OMA recebiam, inclusive, treinamento militar e atuavam nas bases de guerrilha do MPLA em todo o país. No pós-independência, durante o regime de partido único, a OMA desempenhou o papel de secretaria de Estado de políticas para mulheres, sendo substituída, após as reformas estruturais de 1992, por uma secretaria nacional, tornando-se uma associação cívica diretamente vinculada ao MPLA. Desde então, a OMA atua basicamente como participante em eventos públicos oficiais e em passeatas em feriados cívicos.

do Congo.

A atividade se resumia à caminhada e à cantoria de músicas tradicionais da região das Lundas. Enquanto assistia, tirei três ou quatro fotos aleatórias, apenas a título de recordação do evento. No entanto, passados alguns instantes fui abordado por um homem vestido de terno e com um *walk-talk* na mão que, apontando o dedo para o meu rosto, gritava mandando-me apagar as fotos que havia tirado. O coordenador do JRS, uma outra pessoa que assistia à passeata conosco e eu tentamos argumentar que as fotos eram apenas recordações, mas o homem exigiu que eu lhe mostrasse as fotos registradas na memória da máquina e, conforme as via, me mandava apaga-las.

Uma outra situação envolvendo fotografia ocorreu novamente em 2014, em Cabinda. Havia combinado de me encontrar com uma pessoa na praça central, em frente à sede da Administração Municipal de Cabinda (AMC), que fica ao lado sede provincial do MPLA, no centro da cidade. A sede da AMC fica em uma das únicas três casas erguidas por comerciantes holandeses no final do século XVIII ainda preservadas e em utilização na cidade, e no muro externo da sede do MPLA há um mural em bronze com as máscaras das entidades que compõem a sociedade secreta dos Bakama, considerados os guardiões espirituais das tradições e da cultura cabinda. Enquanto aguardava a pessoa com quem havia combinado de me encontrar, tirei algumas fotos destes importantes marcos da paisagem urbana de Cabinda.

Entretanto, enquanto retornava para o banco onde havia deixado minha mochila, ouvi um sinal vindo de um homem do outro lado da rua, que acenava para que me aproximasse. Como já escurecia, imaginei se tratar de alguém conhecido que não havia percebido à distância. Logo que me aproximei, ele se apresentou:

H: Boa noite, eu sou fiscal do Estado, gostaria de saber por que você estava filmando?

P: Eu não estava filmando, apenas tirando algumas fotos.

H: Eu vi você filmando, olhando de cima a baixo com a câmera.

P: Não, estava apenas enquadrando alguns pontos.

H: Porque você estava tirando fotos? Esses são prédios oficiais, você não pode tirar fotos à toa, tem que ter autorização.

P: Bem, eu só estava tirando fotos do prédio que é histórico e deste mural dos Bakama. São apenas recordações.

H: Assim eu já poderia chamar aqui meu superior e você seria detido para averiguação. Não se pode tirar fotos sem autorizações.

P: Creio que isso não será necessário. Se o senhor quiser, posso lhe mostrar as fotos e apagá-las, sem problema.

H: O senhor está aqui por qual empresa?

P: Eu estou apenas visitando, a convite de alguns amigos, para uma pesquisa acadêmica sobre as tradições de Cabinda.

H: Hmm...! Para isso realmente é importante saber dos Bakama.

P: Mas para evitar qualquer problema, eu posso lhe mostrar as fotos e apaga-las...

H: Veja, somos homens, certo? Como um homem lidando com outro homem devo dizer-te assim: Sr. *Ricardo*... como é o seu nome?

P: Paulo.

H: Sim, Sr. Paulo, eu não vou querer prejudicar seu trabalho, você também não quer prejudicar o meu. Eu imagino que como homens nós temos que ter uma relação de confiança. Você veio para a minha terra, eu te recebo aqui, nós conversamos, você leva recordações. Imagino que quando um dia eu for ao Brasil, o senhor poderia me receber lá, e eu também traria recordações de lá, certo?

P: Certo.

H: Então pronto. Apenas tome cuidado com essa questão das fotos, pois aqui não se pode tomar fotos à toa assim. Sei que estás acostumado com Brasil, mas aqui não é assim. Até logo!

P: Até logo, obrigado...

Nestas duas situações meus interlocutores não apresentaram nenhuma credencial, mas agenciaram posições de autoridade para interpelarem-me com relação às fotos que havia tirado do evento e dos prédios classificados como *oficiais*. A interdição, seja de um ponto de vista jurídico ou moral, aplica-se, a princípio, a qualquer pessoa que tire fotos nestes contextos sem autorização. Entretanto, é no modo de conduzir o diálogo – quando este acontece – que ficam evidentes elementos que apontam para os estereótipos segundo os quais o “outro” é abordado, podendo levar a diferentes desfechos da situação. Nas ocasiões em que pude me manifestar, as situações foram encaminhadas a uma resolução por meus interlocutores através da construção de uma moralidade compartilhada entre nós estipulada pelo valor atribuído à família, no caso ocorrido no posto policial, e à masculinidade ou ao fato de “sermos homens”, no caso do “fiscal de estado” e Cabinda.

A última interpelação narrada também oferece elementos que permitem compreendermos o papel do estereótipo do brasileiro, ao qual fui diversas vezes remetido, como um tipo específico de estrangeiro, o qual frequentemente precisei desconstruir para me apresentar como um pesquisador. Para além da insegurança gerada pela ameaça de um enquadramento arbitrário por parte do “fiscal do Estado” em Cabinda, um detalhe tornou esta experiência marcante. Antes de eu lhe informar meu nome, ele se referiu a mim como *Ricardo*, que é o meu segundo nome. Familiarizado com alertas a respeito de possíveis enquadramentos como “espião”, mais tarde naquele

dia relatei o episódio para Ernesto, expressando minha preocupação com o fato de que o homem já sabia meu nome, e que eu poderia estar sendo vigiado de alguma forma. Ernesto tranquilizou-me, no entanto, por analisar que Ricardo é um nome comum em novelas brasileiras, e que o homem que me interpelou provavelmente o havia associado à situação ao me identificar como brasileiro, como um nome hipotético para ilustrar o que queria dizer no momento.

Obviamente é impossível determinar se o dito fiscal sabia meu nome previamente ou se de fato foi uma coincidência. Não obstante, a hipótese levantada por Ernesto aponta para a especificidade do brasileiro como uma categoria de reconhecimento não somente de uma origem nacional entre outras, mas de uma posição social constitutiva da sociedade angolana, conferindo eficácia à associação entre as representações e imagens veiculadas pelas telenovelas brasileiras e a conformação de uma “comunidade brasileira” em Angola.

2.3.3. *O Brasil visto de Angola*

A formação de uma comunidade brasileira em Angola vem ganhando, nos últimos anos, alguma notoriedade midiática²⁶ na esteira da divulgação de investimentos governamentais e corporativos nas relações bilaterais entre Brasil e Angola. O Brasil é um dos principais exportadores de bens e serviços para Angola desde que foi o primeiro país a reconhecer a independência do país em 1975, tornando-se mediador do governo do MPLA com a comunidade internacional. A relação com Angola tem ocupado uma posição estratégica nas políticas estatais de inserção internacional brasileira. Entre 1975 e 1990, Angola em especial, mas os países do sul da África como um todo, foram um importante vetor de expansão do modelo desenvolvimentista brasileiro através da assinatura de uma série de acordos de cooperação técnica que previram a importação de matéria-prima (sobretudo petróleo) em troca da prestação de serviços e financiamento de empresas para atuarem na própria indústria de extração e na construção civil em Angola.

Nos anos 1990, com o fim da guerra fria, a política externa brasileira priorizou a

26 Por exemplo, no programa *O mundo segundo os brasileiros* da emissora Band, exibido em 10 de junho de 2013, que tratou dos brasileiros em Luanda, disponível no link www.youtube.com/watch?v=lbr5JxXEQvM.

construção de relações com atores hegemônicos – Estados Unidos e Comunidade Econômica Europeia – e a abertura da economia ao capital estrangeiro como estratégia de inserção do país em circuitos de modernização tecnológica, reduzindo suas políticas voltadas para África à manutenção de acordos e convênios que permitiram a permanência de empresas brasileiras em solo africano. Somada à abertura de Angola para o capital transnacional após a assinatura dos ajustes estruturais de 1992, estes “condicionantes internos” da política externa brasileira propiciaram que as empresas brasileiras expandissem seus negócios com o Estado angolano de forma independente. Já nos anos 2000, o Brasil voltou-se novamente para a África, e para Angola especificamente, mas desta vez como parceiro na construção de blocos de poder construídos sobre um vetor de relações sul-sul, incrementando investimentos como estratégia para a consolidação de uma imagem do Brasil como liderança geopolítica, reforçada nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) por discursos de identificação histórica e cultural (Saraiva, 1999).

A estruturação das relações de cooperação contemporâneas entre Brasil e Angola capitaneada pela iniciativa de empresas privadas ligadas à construção civil opera como pano de fundo histórico para narrativas que situam a origem da comunidade brasileira no recrutamento de quadros administrativos e gerenciais para a execução de projetos de infraestrutura em Angola. O acúmulo de experiências na contratação e gestão de projetos com o poder público e de mão de obra braçal angolana levaram as empresas brasileiras a se instalarem em território angolano, gerando demandas por novos quadros técnicos e administrativos expatriados do Brasil devido à ausência de mão de obra qualificada em Angola.

A embaixada brasileira em Luanda estima que há em torno de trinta mil brasileiros²⁷ residindo em Angola, pouquíssimos fora da capital. Mas a noção de “comunidade brasileira” não deriva somente da nacionalidade ou de sua identificação como funcionários das empreiteiras, mas também, e sobretudo, da constituição de uma sociabilidade associada a um alto padrão de consumo e a sua concentração socioespacial nos arredores de Talatona, bairro nobre da zona sul de Luanda. Em uma reportagem sobre o “cotidiano dos brasileiros em Angola” Neitsch e Passos (2010) descrevem o Talatona em um capítulo intitulado “um império brasileiro”:

²⁷ Conforme reportagem da Agência Brasil “Oportunidades e proximidade cultural atraem brasileiros para Angola”, disponível em agenciabrasil.abc.com.br/internacional/noticia/2014-12/oportunidades-e-proximidade-cultural-atraem-brasileiros-para-angola.

Talatona é um pedaço do Brasil em Luanda, onde moram muitos brasileiros em um padrão bem acima da realidade do país. Não há tumulto de pessoas andando a pé, nem gritaria de vendedores ambulantes. O bairro está localizado no município da Samba, na região de Luanda Sul e tem predominância de condomínios fechados de casas e prédios de classe média alta, cada um com seu sistema de segurança. A academia de ginástica e a piscina às vezes são coletivas, mas há também os que têm seu espaço *fitness* e de lazer exclusivos. É um oásis para quem não se acostuma à tradicional paisagem de Luanda.

Nas festas, pagode e sertanejo embalam os churrascos nas amplas casas e áreas de lazer dos condomínios de Talatona e é raro ver um angolano. A maior comunidade de brasileiros é formada por funcionários da Odebrecht. Nesse mundo à parte, eles moram juntos ou são vizinhos, os filhos estudam nas mesmas escolas (Neitsch e Passos, 2010, p. 40).

A instalação de brasileiros na Talatona, ou em outros bairros e condomínios fechados na zona sul de Luanda faz parte de políticas de fixação de mão de obra especializada e de quadros gerenciais das grandes empreiteiras em Angola, as quais também incluem salários acima da média do mercado de trabalho brasileiro, viagens periódicas para o Brasil pagas pelas empresas e o acesso a carros corporativos para uso particular. A circunscrição da vida social dos brasileiros ao Talatona estabelece um padrão de consumo a partir do qual pessoas não vinculadas às empreiteiras se lançam no mercado como pequenos empresários ou como prestadores de serviços autônomos cujo público consumidor se situa no próprio Talatona e arredores, abrangendo não só brasileiros, mas também grupos de outras nacionalidades e a classe média angolana que lá reside. Ou seja, a experiência de grande parte de brasileiros expatriados que serve de modelo para a construção de um imaginário acerca da “comunidade brasileira” em Luanda corresponde a uma experiência de relativa ascensão socioeconômica e de distinção social que reverbera grande parte das imagens e representações difundidas pelas telenovelas brasileiras transmitidas nos países africanos lusófonos (Mendes, 2012).

Amparadas na justificativa dada pela ausência de mão de obra qualificada em Angola, as políticas de importação e fixação de trabalhadores brasileiros produzem uma divisão internacional do trabalho no âmbito das empresas e dos projetos que executam. Ou seja, enquanto brasileiros são recrutados ou se projetam no mercado para serviços técnicos, administrativos e para exercer funções gerenciais e de chefia, angolanos são

recrutados predominantemente como mão de obra braçal subordinada, reproduzindo nas relações de trabalho a hierarquia marcada pela separação socioespacial entre os bairros de classe alta em torno dos quais se situa a “comunidade brasileira” e o restante da cidade. Esta disposição suscitou, por exemplo, que eu fosse abordado por um homem que, supondo que eu era brasileiro, disse que estava procurando emprego e tinha experiência como pedreiro.

A eficácia dos estereótipos como descrições de grupos sociais não reside em sua representatividade ou verossimilhança, mas em sua capacidade de caracterizar diferentes sujeitos em diferentes contextos espaciais e temporais a partir de atributos e características subjetivas fixas. Com base nesta lógica, o estereótipo do brasileiro em Angola está ligado a um *ethos* empreendedor derivado ao mesmo tempo do processo de expansão das empreiteiras a partir de iniciativas pioneiras nos anos 1980 e da expansão da comunidade brasileira a partir do empreendedorismo individual que têm levado à diversificação da economia gerada pela construção civil. Difundidos pela mídia, exemplos particulares de sucesso de aplicação deste modelo de empreendedorismo associado aos brasileiros em Angola informam uma preconcepção que reduz os propósitos e motivações de qualquer brasileiro que se encontra no país a interesses empresariais e políticos derivados dos interesses das grandes empreiteiras e dos acordos de cooperação entre Angola e Brasil neste âmbito.

2.4. Estado, racionalidade e corrupção

Análises jornalísticas e socioeconômicas tendem a tomar os casos de extorsão de gasosa como indicadores de um processo de alastramento e naturalização da *corrupção* como um fenômeno endêmico no processo de construção do Estado angolano pós-colonial, assim como do continente africano em geral (Costa *et alii*, 2014; Oliveira, 2015). Corrupção, nesse sentido, se refere a toda prática “desviante” dos deveres prescritos a agentes e instituições estatais pelos princípios universalistas de construção do Estado-nação como instituição reguladora das relações sociais de um país. Desta perspectiva, as interações entre agentes estatais e o público atendido tendem a ser avaliadas de um ponto de vista moral, contrastando as práticas observadas com um modelo ideal de ação estatal.

A concepção de Estado como instituição regida por valores universalistas emergiu historicamente no contexto dos processos de unificação nacional e territorial na Europa ocidental entre os séculos XVIII e XIX, instaurando regimes de governação por representação de suas partes constituintes em espaços centralizados de tomada de decisão. A dinâmica das tensões e alianças entre representantes políticos nestes espaços teria induzido um processo de autonomização da esfera política a partir de uma ética e regramentos próprios, tornando necessários mecanismos de comunicação e intermediação com outras esferas da sociedade. A institucionalização da esfera política na forma do Estado acompanhou, assim, a formação do aparelho burocrático como instância de mediação entre demandas e reivindicações sociais específicas e sua incorporação à agenda dos interesses coletivos.

A inserção de demandas sociais na agenda política foi caracterizada por Weber (2006) como um processo de racionalização que deve levar à depuração de interesses particularistas ou pessoais dos grupos que as apresentam. A burocracia teria o papel de traduzi-las para uma linguagem gerencial, enquadrando-as em termos de custos e hierarquizando-as de acordo com a amplitude populacional e territorial do benefício que representam, exigindo dos agentes do Estado a observação dos valores da impessoalidade e da racionalidade ao operacionalizar seus processos. O preenchimento de quadros burocráticos deveria se pautar pelo profissionalismo e por sua especialização técnica em áreas consideradas estratégicas para a condução da vida pública, transferindo da esfera política para a esfera burocrática a responsabilidade pela formulação dos termos e critérios de abrangência das instituições estatais. O processamento pela burocracia seria, assim, o meio através do qual se validaria a efetividade de determinadas demandas como objetos de interesse coletivo.

A injunção desta razão técnica baseada no valor moral da racionalidade às ações estatais seria uma forma não somente de contemplar novas formas de organização social emergentes do processo de industrialização, mas também de promover ou acelerar a “modernização” de setores vinculados às formas tradicionais de organização e produção. Orientado pela formulação de tipos ideais, o próprio Weber aponta, no entanto, que a eficácia do Estado como instituição ordenadora da sociedade resultaria menos da adesão espontânea de diferentes grupos sociais aos princípios de sua constituição do que por ter o monopólio do uso da violência como recurso para a manutenção de sua unidade, tornando-se, assim, o meio hegemônico de expressão e

execução de projetos políticos.

Para Gellner (1983, pp. 35-38) o modelo de Estado moderno ocidental resulta da cristalização de uma etapa do processo de industrialização e de divisão social do trabalho nas sociedades europeias ocidentais do século XIX acarretada pelo surgimento de ideologias nacionalistas que viam as alianças comerciais entre elites econômicas de diferentes países como a imposição de interesses externos às camadas sociais que vinham sendo incorporadas como mão de obra assalariada e às comunidades rurais empobrecidas formadas por deslocados pelas políticas de cercamento e expropriação de terras comunais. Como forma de acelerar a incorporação destas camadas da sociedade à produção industrial, as elites passaram a fomentar a formulação, sistematização e disseminação de símbolos de identidade nacional a partir de caracteres culturais transponíveis entre diferentes grupos e regiões sob influência de instituições estatais, produzindo um ajuste entre a ideia de nação como comunidade ou realidade compartilhada e a concepção da estrutura do Estado como meio de expressão política de interesses coletivos, enquanto o trabalho industrial passa a ser visto não mais como adesão a projetos privados, mas como um processo de nacionalização da produção.

A construção histórica da “coincidência” entre a extensão territorial do Estado e o espaço de construção de identidades nacionais foi analisada por Thompson (1998) como um processo de expansão da lógica industrial a partir da implantação de regimes de divisão e mensuração do tempo de trabalho como forma de disciplinar trabalhadores camponeses habituados a modos de produção tradicionais, orientados por tarefas e destinados ao consumo próprio ou ao comércio regional de pequena escala. Com a industrialização, o trabalho passou a se orientar pelo acúmulo de produção destinada ao comércio em larga escala através de relações – com outras regiões do mesmo país ou com outros países – mediadas pelo Estado. A difusão da ideia de racionalidade aplicada à produção industrial contribuiu, assim, para a consolidação do Estado como instituição reguladora de relações internas e internacionais.

Voltando à caracterização weberiana do Estado moderno, o critério de reconhecimento de seus interlocutores se definiria – ou deveria se definir – pela racionalidade da linguagem com que apresentam seus projetos e reivindicações, favorecendo sua recepção e implementação. Entretanto, a própria noção de racionalidade como valor orientador da ação estatal é culturalmente vinculada ao contexto histórico e social no qual emerge o modelo de Estado-nação moderno, qual

seja, o das relações entre as elites burguesas europeias informadas pelo ideário iluminista e enciclopédico e as classes sociais tradicionais – aristocracia, nobreza e campesinato – no âmbito das revoluções francesa e industrial dos séculos XVIII e XIX.

A formação de Estados-nação como meio de racionalização das esferas política, econômica e cultural das sociedades operou como estratégia para o estabelecimento da *hegemonia* (Gramsci, 1978) das camadas burguesas na ocupação de postos e funções dirigentes da vida política europeia, sobretudo através de intelectuais que dominavam o código da escrita gramatical e a linguagem científica da estatística (Anderson, 1991). A partir desta perspectiva, Wallerstein (2007) sugere que o processo descrito por Thompson – de expansão de uma racionalidade industrial e estatal para contextos pautados por relações tradicionais – conforma um *sistema mundial* de trocas comerciais através do qual a concepção ocidental de Estado se torna hegemônica pela intervenção dos interesses europeus ocidentais nos modos de organização social e econômica de outras sociedades.

Olhar para a trajetória da concepção moderna de Estado nos permite pensá-lo como um produto cultural resultante de relações sociais situadas em um contexto histórico e social particular, remetendo-nos aos interesses dos setores dirigentes da burguesia europeia ocidental de meados do século XIX. Entretanto, o processo de “universalização” deste modelo foi, também, o processo de expansão dos próprios Estados europeus pelo mundo, sobretudo através da colonização de sociedades americanas, africanas e asiáticas, amparados pela concepção universalista de racionalidade a partir da qual todos os outros modelos de organização política são classificados em diferentes graus de “particularidade”. Uma vez que o modelo estatal se apresenta como forma mais racional de organização, arranjos políticos e princípios de organização social considerados particulares – regionais, locais – seriam também menos racionais.

A caracterização da prática de extorsão de gasosa como uma forma de corrupção assenta-se na concepção de Estado como instituição reguladora de relações sociais com base em critérios universalistas. Ao agirem em troca de propinas agentes estatais estariam satisfazendo interesses particulares utilizando recursos ou serviços formulados para dar conta de interesses coletivos. A corrupção seria, assim, a forma mais pungente de interferência de “irracionalidades” no devido funcionamento do Estado. Contudo, se partirmos da premissa de que o Estado é um produto cultural “universalizado” a partir

de um modelo eurocêntrico, para entendermos sua construção e atuação em outros contextos sociais é necessário olharmos para como o conceito que o estrutura, o da racionalidade burocrática, é transposto por outras visões de mundo.

Estudos etnográficos comparativos sobre a corrupção em diferentes contextos socioculturais vêm inserindo perspectivas antropológicas em arenas conceituais compartilhadas com áreas de conhecimento que têm o Estado e as políticas públicas como objetos fundacionais. Shore e Haller (2005), por exemplo, entendem o estudo da corrupção como uma forma de compreender “estados transitórios” entre regimes políticos e jurídicos, entendendo discursos moralistas e categorias de acusação de determinadas práticas como “corruptas” como posições em disputas pela definição de quais práticas, procedimentos e códigos devem ser considerados adequados para serem institucionalizados como normas e rotinas administrativas, permitindo a seus proponentes assumir a hegemonia destes processos.

Pensando especificamente sobre o continente africano, Blundo e Olivier de Sardan (2006) propõe que o estudo etnográfico da corrupção também deve ser pensado como contribuição para se pensar a formação do “espaço público em África” e das condições de emergência de expressões de uma “sociedade civil” organizada e de ativismos diversos. Nesse sentido, a disseminação de práticas vistas como “corruptas” de um ponto de vista normativo caudatário do modelo de Estado moderno também podem ser analisadas como formas de negociação ou acertos de contas com as assimetrias e desigualdades sociais associadas à centralização de recursos e do poder de decisão sobre elas pelos grupos que assumiram a direção dos Estados africanos durante os processos de independência.

Como propus anteriormente, considerações sobre a construção social de um estereótipo do brasileiro em Angola ligado ao empreendedorismo e à ascensão socioeconômica contribuem para a compreensão de minha inserção no contexto angolano para além da mediação exercida por interlocutores de pesquisa mais próximos. O estereótipo fornece, neste caso, um parâmetro de avaliação do estranhamento gerado por minha presença em situações diversas não como um *outsider* genérico, mas como um estrangeiro fora do lugar ordinário destinado a estrangeiros, gerando situações “liminares” construídas como ensejo para a emergência de práticas consideradas ao mesmo tempo “corruptas” e “normais” para o contexto angolano, daí as advertências que recebi antes de chegar em Angola.

A experiência de ser interpelado por um policial na Lunda Norte foi, assim, uma forma de iniciação ao contexto nacional angolano, apresentando-me às coordenadas mais básicas – os estereótipos – que passaram a balizar minha “navegação social” como pesquisador e como brasileiro em Angola. Para além de suas decorrências para o trajeto específico desta pesquisa, a reflexão sobre as práticas abordadas por discursos sobre a corrupção também aponta para dimensões do processo de “inserção etnográfica” para além da interlocução concentrada nas questões de pesquisa prescritas em projetos e planos de trabalho, oferecendo parâmetros para a projeção de estratégias de pesquisa não somente em Angola mas também em contextos onde condições políticas similares se apresentem.

CAPÍTULO 3 – Historiografia, geopolítica e a emergência da “questão Cabinda”

No capítulo anterior apresentei uma reflexão sobre algumas intercorrências relacionadas com o fato de realizar o trabalho de campo em Angola destacando sua dimensão iniciática à complexidade cultural e política do país. Ou seja, para além das relações privadas com interlocutores de pesquisa, previamente pensadas como meios de obtenção de determinadas informações, tratou-se de discutir em que medida a reflexão sobre a experiência de familiarização com determinadas práticas e discursos confere sentido ao processo de construção da pesquisa, constituindo-se como porta de entrada para a compreensão de diferentes pontos de vista – acadêmicos e políticos – com que tive contato, seja em campo, nos arquivos ou na bibliografia.

Como mostram Sampaio (2014) e Varanda (2015), fazer trabalho de campo em Angola implica em uma compreensão de como nossos interlocutores etnográficos se situam com relação a estes processos. No caso desta pesquisa, minha inserção etnográfica me levou a estabelecer interlocuções que me apresentaram Angola a partir da “realidade” de Cabinda. Ou seja, Cabinda se constituiu, para esta pesquisa, como um lugar não somente geográfico, mas também de enunciação e compreensão da contemporaneidade angolana. O presente capítulo tem como propósito explicitar o processo histórico a partir do qual Cabinda se tornou parte do contexto nacional angolano, no qual se encontram os elementos que fundamentam esta leitura da realidade.

3.1. Regimes de historicidade e identidades históricas

Inicialmente orientado pelo interesse temático em um fenômeno social e geograficamente abrangente – as migrações internacionais – o processo de familiarização com Angola iniciou-se com o próprio trabalho de campo, que me colocou em contato com um momento de “reconstrução” do país, de consolidação de um Estado “pós-colonial”, ou ainda com um momento classificado como “pós-guerra”, em referência ao conjunto de conflitos que assolaram Angola por quarenta e um anos,

terminando oficialmente em 2002. Quando realizei o primeiro trabalho de campo em Angola, nem dez anos haviam se passado desde o marco histórico do fim da guerra civil, que por si só durou vinte e sete.

Tais expressões – reconstrução, pós-colonial, pós-guerra – remetem a concepções de tempo, com implicações sobre como se percebe e se apresentam o passado, o presente e o futuro em Angola. Sobre o passado porque buscam demarcar sua diferença com relação a processos cronológica e oficialmente findos. Sobre o presente e o futuro porque sinalizam modelos que Angola pode ou deve seguir e métodos e ações a serem adotadas para alcançá-los, projetando um horizonte de transformações sociais. É sobre o sentido destas transformações que recaem diferentes perspectivas, expectativas e projetos, configurando disputas e conflitos em torno dos meios e recursos para sua realização.

Inquietações sobre o sentido do tempo como categoria cultural invocam noções de história, não como área acadêmica ou como narrativa cronológica, mas como um repertório de experiências coletivas e significados em torno dos quais se constroem identidades sociais. Isto quer dizer que diferentes “modos de ordenamento do tempo” passam pela percepção socialmente construída do que entendemos como história, que tipos de eventos constituem efemérides, que fatos são considerados marcantes e, por isso, utilizados como balizas para a produção de narrativas de origem e de transformações em diferentes sociedades. Analisados a partir de como lidam com o tempo e com a história, diferentes grupos, culturas e sociedades se constituem, assim, em torno do que Hartog (2013) chama de *regimes de historicidade*.

O conceito de *regimes de historicidade* diz respeito ao modo como a passagem do tempo é organizada, classificada e hierarquizada como experiência coletiva, atribuindo-se sentidos específicos a determinados processos sociais. Isto é, os processos que constituem a história também se transformam, não somente a partir da adoção de diferentes formas de narrá-los ou de diferentes ênfases em determinados fatos, mas a partir da própria percepção do que é ou não histórico, marcante, ou ainda do que pertence ao domínio do passado ou do presente, o que em alguns casos pode significar deixar ou não de existir. Tais reflexões são adequadas para a análise da construção da “contemporaneidade” angolana e o papel de Cabinda e dos cabindas neste processo. Em sociedades africanas calcadas na oralidade como suporte de reprodução sociocultural, o reconhecimento de “diferentes historicidades” é uma importante chave de leitura do

modo como se estruturam as relações entre estratos sociais que incorporam mais ou menos a crono-lógica que rege os processos relativos ao Estado-nação, à guerra e ao desenvolvimento.

A noção de historicidade parece estar para a história de forma análoga a que etnicidade está para etnia, e de certa forma também a que identidade está para cultura. O conceito de etnicidade emergiu como contribuição para a transformação do modo como a antropologia entendia suas unidades de análise – culturas e sociedades, frequentemente classificadas como “primitivas” – transferindo a propriedade classificatória da substância – a etnia como conjunto estável de características e propriedades físicas e comportamentais – para as relações e situações nas quais os grupos estudados acionam esta classificação para definirem o “outro” e a si mesmos.

O conceito de etnicidade em antropologia está amplamente ancorado nas proposições de Barth (1969), que define grupos étnicos como modos de organização cultural das diferenças entre grupos que compartilham um mesmo meio ou espaço social. As fronteiras entre os grupos étnicos se definem não pelo alcance ou difusão de caracteres próprios de cada grupo, mas por seu posicionamento com relação a recursos materiais e simbólicos disponíveis nestes espaços. Etnicidade se refere, assim, a identidades coletivas assumidas como resposta às circunstâncias nas quais se estabelecem, se reproduzem ou se modificam as relações entre grupos.

Os conceitos de grupo étnico e de etnicidade também representaram uma inflexão na tendência da antropologia de meados do século XX a abordar os sujeitos de pesquisa como retransmissores dos valores e regras das instituições nativas, tomando suas informações como registros parciais do conceito de representação coletiva herdado de Durkheim. As sociedades estudadas seriam como quebra-cabeças que poderiam ser completados pela abordagem empírica das diferentes instituições que supostamente as compunham, principalmente o parentesco e a religião. O conceito de etnicidade entabulou uma série de abordagens a partir das quais se buscou compreender como os sujeitos de pesquisa aderem ou são recrutados a participar de instituições, assumindo identidades por posicionamento com relação a questões mobilizadoras de interesses coletivos²⁸.

Como o conceito de etnicidade, o de historicidade emerge no horizonte da antropologia como recurso interpretativo de relações entre diferentes cosmologias. A

²⁸ Ver, por exemplo, os demais estudos incluídos na coletânea organizada por Barth (1969).

partir da máxima “culturas diferentes, historicidades diferentes”, Sahlins (1990, p. 163) analisou diferentes aspectos do “encontro” entre a esquadra do explorador britânico James Cook e diferentes setores da sociedade havaiana no século XVIII, dando especial atenção às relações entre os marinheiros britânicos e a corte do rei Kalaniopu’u. Concebendo com isto uma “antropologia da história”, Sahlins aborda estas relações a partir de diários de viagem do próprio Cook e de outros tripulantes, que reportaram terem sido tomados por deuses pelos nativos devido à coincidência de sua chegada às ilhas na época em que se celebravam rituais anuais baseados em mitos que narram a chegada ao plano físico de deuses associados à fertilidade e à guerra, cotejadas com fontes etnográficas e arqueológicas sobre a simbologia havaiana e polinésia.

A perspectiva de Sahlins evidencia a intercambialidade entre categorias relacionadas com as esferas da religião, da moralidade, da economia e da política no contexto das trocas e negociações entre britânicos e havaianos, enfatizando a ficcionalidade das fronteiras entre fenômenos abordados de forma compartimentalizada pela antropologia clássica. Tanto a suposta “deificação” dos britânicos pelos havaianos quanto a proclamada “descoberta” dos havaianos pelos britânicos operaram, e ainda operam, como linguagens que descrevem um mesmo “evento”, situando-o como marco fundador de narrativas de um novo momento histórico para as sociedades nele envolvidas (Sahlins, 1990, p. 167). Contudo, é na forma como a inovação é incorporada como elemento de mudança ou de continuidade em representações e interpretações que cada sociedade produz sobre si mesma e sobre os “outros” que se distinguem e se relacionam diferentes regimes de historicidade. Ou seja, o conceito de historicidade é adequado como categoria de análise quando é a própria *história* o recurso em disputa nas relações sociais.

Com base nesta perspectiva entendo que a construção social da “contemporaneidade angolana” a partir de noções como a de pós-colonialidade, de pós-guerra ou de reconstrução nacional é uma perspectiva entre outras dentro de um campo de disputas em torno de definições da história angolana, o que em última análise subsidia diferentes projetos e modelos de desenvolvimento nos quais determinados atores exercem poder de forma mais ou menos hegemônica. Para entendermos em que sentido a contemporaneidade angolana caracterizada por expressões como “reconstrução”, “pós-colonialidade” e “pós-guerra” representa uma posição hegemônica calcada em um regime de historicidade específico, é necessário entendermos sua relação

com outras perspectivas de definição da história fundamentadas em diferentes interpretações acerca do papel de determinados eventos como transformadores ou reprodutores do *status quo*.

Ao invocar o conceito de *regime de historicidade* para pensar a contemporaneidade angolana, o faço a partir de uma perspectiva construída pela experiência etnográfica que conforma esta pesquisa. Ou seja, vislumbro nas categorias de construção da contemporaneidade angolana um regime de historicidade hegemônico na medida em que a própria história angolana engloba visões divergentes da ordem que caracteriza seu presente, e que fazem parte do contexto que mediou minha familiarização com esta história. Refiro-me, aqui, aos conflitos relacionados com a disputa em torno do estatuto da província de Cabinda no ordenamento jurídico e territorial angolano que opõe perspectivas separatistas e/ou autonomistas da província à perspectiva da soberania e da unidade estatal-nacional angolana.

Tais perspectivas representam diferentes regimes de historicidade na medida em que suas posições se definem pelo significado e relevância que atribuem a diferentes eventos históricos, de modo especial à celebração, entre líderes e governantes cabindas e a coroa portuguesa, do tratado de Simulambuco, em 1885, a partir do qual Cabinda foi incorporada ao ordenamento colonial como um “protetorado”, distintamente, portanto, de Angola e de outros territórios portugueses em África, enquadrados primeiramente como colônias e depois como províncias ultramarinas de Portugal. Contudo, ao longo dos noventa anos que separaram o tratado de Simulambuco da assinatura dos Acordos de Alvor entre o Estado português e os movimentos de libertação angolanos, celebrando a independência de Angola, Cabinda teve diferentes enquadramentos jurídicos e administrativos centralizados pelo Estado colonial sediado em Luanda, ultimando em sua incorporação à constituição de Angola.

A notícia de maior repercussão envolvendo Cabinda recentemente foi o atentado a tiros contra o ônibus da seleção de futebol do Togo em oito de janeiro de 2010, às vésperas do início da Copa Africana de Nações sediada por Angola. O ataque, que matou três pessoas e deixou nove feridos, foi reivindicado por um grupo ligado à Frente de Libertação do Enclave de Cabinda (FLEC). Além da notícia em si, as reportagens da época trazem duas informações sobre Cabinda: que se trata de um enclave separado geograficamente do restante de Angola; e que se trata de uma província rica em petróleo. Ademais, apresentam depoimentos das vítimas e declarações de

personalidades do mundo do futebol lamentando o ocorrido, e de autoridades angolanas afirmando se tratar de um evento isolado, pois a questão cabinda já estaria pacificada²⁹. Em poucas linhas, tais notícias agregam três elementos que compõem representações estereotipadas das sociedades africanas: o conflito étnico, representado pelos grupos separatistas; a irracionalidade ou desorganização, representada pela descontinuidade territorial da província; e o subdesenvolvimento presumido do contraste entre a riqueza de recursos naturais e as usuais imagens da pobreza no continente. Como estereótipos, representações construídas a partir destes elementos são constitutivos de prejulgamentos, e resultam da descontextualização das informações com relação ao processo histórico e social nos quais determinados eventos se inscrevem.

Segundo Ki-Zerbo (2010), a proliferação de representações generalizantes do contexto africano a partir de suas desordens políticas, econômicas e sociais, obstruem uma verdadeira compreensão da história da África por desviarem a atenção de críticos e analistas para fatores “condicionantes” ou “determinantes” do desenvolvimento e da integração do continente ao resto do mundo. Segundo um senso comum historiográfico, a África estaria “adquirindo” uma história na medida em que se produzem registros de como o continente é envolvido em processos de escala mundial: o tráfico de escravos, o neocolonialismo, as guerras de libertação, os conflitos pós-coloniais e o desenvolvimento capitalista.

Pensar uma história africana “endógena”, por outro lado, não implica em uma invalidação do conhecimento sobre, ou de, África como um olhar exclusivamente “externo” ou “colonizado(r)”, mas tentar buscar na contextualização destes o papel das sociedades africanas como sujeitos produtores e difusores de sua própria história, contrapondo-se a concepções do “tempo africano” como tempo exclusivamente sincrônico e mnemônico, ou seja, das sociedades africanas subsaarianas como “povos sem história” devido à ausência de fontes escritas e arquivos congêntos. Manter-se “sem história”, nesse sentido, operou como um recurso de manutenção e reprodução de identidades socioculturais dinamizadas por códigos de comunicação e aprendizagem opacos a outros povos com os quais essas sociedades tiveram contato ao longo de suas trajetórias (Hama e Ki-Zerbo, 2010). Além contar ou recontar a história, estabelecendo

29 Ver por exemplo a notícia “Togo footballers shot in ambush” da BBC News em <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8449319.stm>.

narrativas permeadas por relações de causa e efeito para explicar o presente, também é necessário entendermos como as categorias de classificação de conflitos africanos contemporâneos de forma estereotipada como “étnicos” ou “tribais” pautam as narrativas históricas para que nos conduzam até elas.

3.2. *Cabinda na historiografia colonial da África*

O colonialismo europeu em África produziu diversas configurações socioespaciais *sui generis*. Cabinda é uma delas. Cabinda está situada ao norte da foz do rio Congo, que foi percorrida pelo navegador português Diogo Cão entre 1482 e 1486 demarcando o limiar de exploração do continente africano até então, acreditando se tratar da circunavegação do Cabo da Boa Esperança. A expedição de Diogo Cão foi a primeira a estabelecer relações europeias com o Reino do Kongo, cuja capital, M'Banza Kongo (do kikongo, “cidade” ou “centro do Kongo”), ficava ao sul do rio Congo, a cerca de trezentos quilômetros da costa, sobre um platô situado no extremo norte do planalto central angolano. Estima-se que os territórios sobre os quais o soberano do Kongo, por vezes chamado *Ne-Kongo*, *Manikongo* ou *Ntotila*, exercia algum tipo de poder estendiam-se da área de Matadi, a oeste (ponto até onde havia avançado a vanguarda da esquadra de Diogo Cão), até o reino dos Lundas a leste. Ao sul, seus limites eram com os territórios Mbundos, e ao norte com a região dos grandes lagos e do próprio curso do Congo, que serviam de área de transição das migrações oriundas do norte³⁰.

Por estar voltado para suas relações com os grupos oriundos do norte e do leste, as áreas sob influência do Manikongo a norte do rio eram menos influenciadas pelo governo central, funcionando como uma espécie de zona de amortecimento da influência política que as migrações poderiam ter sobre o balanço de poder entre o reinado central e seus sub-reinos. Os grupos que chegavam para negociar produtos ou alianças políticas com o Manikongo passavam, assim, por um reconhecimento prévio e uma preparação junto a estes sub-reinados, que os conduziam, posteriormente, a M'Banza Kongo. A área central e mais rica do Reino do Kongo girava em torno de uma linha ligando o M'Banza Kongo ao Soyo, no litoral, a sul da foz do rio Congo.

30 Esta é uma caracterização geral do período baseada em diversas referências, tais como Wheeler e Pelissier (2009), Gonçalves.(2005), Oliveira Pinto (2006).

Entre os grupos periféricos, mesmo aqueles situados mais próximos do litoral tinham suas relações comerciais e políticas voltadas para o interior. Era o caso dos reinos do Ngoio, Cacongo e Loango (Mangoio, Macacongo e Maloango), cujos centros de poder se situavam a norte da foz do Congo e a oeste de Matadi, mas relativamente isolados pela densa floresta tropical do Maiombe, que se estendia das margens do Congo até a foz do rio Niari, onde hoje é a fronteira norte do Gabão. O litoral de Cabinda é formado, em sua porção mais a sul, por uma enseada conhecida como Baía de Tchioua, onde se concentrava a atividade pesqueira do reino do Ngoio e Cacongo. Loango, mais ao norte, tinha sua atividade pesqueira concentrada na região onde hoje fica a cidade de Ponta Negra, no Congo-Brazzaville. A pesca era a principal atividade extrativa e comercial da região, negociada através de intermediários que interceptavam as expedições que afluíam por terra em direção ao Kongo a leste do Maiombe. O termo Cabinda teria origem justamente da conjunção entre o termo *mbinda* ou *mbenda*, que em diferentes línguas bantu denomina recipientes de água, e o prefixo possessivo *ka*, a partir da qual Cabinda (*ka-mbinda*) significaria algo como “nossa baía”³¹.

O contato com os portugueses representou uma mudança significativa no padrão das relações comerciais e políticas dos grupos que compunham o Reino do Kongo, bem como dos reinos de Matamba e Ngola, que margeavam o rio Cuanza, mais ao sul. A fundação da cidade de Luanda (então chamada São Paulo da Assunção de Loanda) em 1576 marcou o início da hegemonia geopolítica e comercial de Portugal naquelas latitudes da costa ocidental africana, bem como o início do tráfico intenso e sistemático de escravos, primeiramente retirados e aprisionados das populações costeiras, e logo em seguida também os contrabandeados das populações africanas do interior do continente para Portugal e, sobretudo, para o Brasil.

Através dos portos de Luanda e Benguela (a cidade se chamava Porto Amboim, fundada um ano depois de Luanda, em 1577), Portugal manteve-se como principal influência europeia em Angola por aproximadamente três séculos unicamente através do comércio realizado nos portos e feitorias costeiras. Esta situação começou a mudar no início do século XIX quando a Inglaterra, impulsionada pela revolução industrial,

31 Oliveira Pinto (2006, p. 98) apresenta essa versão em contestação à versão mais popular, e por vezes reproduzida por historiadores de forma indocumentada, segundo a qual os portugueses, ao contatarem as populações nativas a norte da foz do Congo, teriam sido recebidos por um dignitário do Reino do Ngoio cujo cargo se denominava *manfuka*, chamado *Binda*. A partir de então os portugueses teriam passado a se referir à região como as terras do *Manfuka Binda*, eventualmente aglutinando-as e simplificando até chegar ao nome Cabinda.

assume a hegemonia sobre as rotas internacionais de navegação e passa a exigir a abertura dos portos controlados por outros países europeus, a instauração de regimes de livre comércio e o fim do tráfico de escravos e da própria escravidão. Portugal, então, proibiu oficialmente o tráfico de escravos em 1836, e aboliu a escravidão em Angola em 1878.

O período em que vigorou o escravismo e o tráfico de escravos por Portugal consiste no primeiro ponto de concentração da literatura historiográfica sobre Angola. A circulação triangular de navios negreiros entre Angola, Portugal e Brasil e os relatórios de administradores, militares e missionários posicionados nos entrepostos angolanos constituíram inúmeros registros depositados em diversos fundos históricos nestes países. É dentro deste período que se insere o marco inicial da historiografia específica de Cabinda, que foi a construção da “fortaleza portuguesa de Santa Maria de Cabinda, construída no lugar de Porto Rico, antigo porto africano de Tchioua, no Ngoio, em 1783, ao lado de uma feitoria comercial portuguesa instalada em tempos no local” (Oliveira Pinto, 2006, p. 101).

Ao longo dos cento e dois anos que separaram este fato do encerramento da Conferência de Berlim (1885), a presença europeia em Cabinda foi marcada por disputas entre França e Portugal em torno de postos missionários, contratos comerciais e tratados de vassalagem com líderes africanos da região (Wesseling, 2008, capítulo II). Tanto a área na baía de Tchioua batizada como Porto Rico quanto a área costeira das localidades do Malembo e de Lândana, no Cacongo, eram conhecidos portos intermediários para embarcações que se dirigiam a Luanda. Após a instalação da fortaleza, tornaram-se, também, importantes pontos de embarque de escravos que, durante o período de repressão ao tráfico escravagista, ainda tinham a vantagem de chamar menos atenção do que os já visados portos de Luanda e Benguela.

O propósito da Conferência de Berlim foi justamente “normalizar” as relações entre as chamadas potências colonizadoras – Alemanha, Bélgica, França, Inglaterra e Portugal eram as maiores, seguidas de Espanha, Holanda e Itália, que tinham menor participação colonialista no continente – em África a partir de critérios definidores de prioridades de domínio territorial e de exploração de recursos naturais no continente. Wesseling (2008, p. 14) chama atenção para a vulgata que associa a Conferência de Berlim à “partilha da África”, como se as fronteiras tivessem sido aí consolidadas. O que ocorreu foram diversas negociações, muitas delas informais, entre chanceleres de

Estado, empresários, líderes militares e representantes de organizações missionárias, em torno dos pontos refletindo as correlações de poder do próprio contexto europeu.

A Conferência foi, então, uma arena onde estas potências colonizadoras apresentaram seus argumentos para defender direitos sobre determinados territórios africanos, tendo como critério básico a “ocupação efetiva” dos mesmos. Esta fórmula minimalista e um tanto vaga de resolução de disputas territoriais motivou uma corrida exploratória e expedicionária aos sertões, florestas e desertos africanos, já desde meados do século XIX, para o estabelecimento de entrepostos militares, comerciais e científicos junto a povoados e potentados africanos estrategicamente localizados ao longo de rotas fluviais e picadas até então percorridas somente por mensageiros, pombeiros, carregadores, contrabandistas e traficantes.

Na década de 1870 a parte menos conhecida da África era seu centro, e o principal acesso a esta região era o rio Congo, que com a abolição da escravatura também se havia convertido em um sítio propício para a exploração agrícola e borracheira. Para facilitar o acesso francês a esta região – até então a França tinha concentrado seus domínios coloniais na África ocidental e do norte – em 1880 o navegador italiano naturalizado francês Pierre Savorgnan de Brazza assinou um tratado com chefes dos povoados africanos na costa do Loango, em que estes se declaravam súditos franceses. Portugal questionou a legitimidade deste tratado argumentando que, por afinidade étnica com o Ngoio e o Cacongo, o Loango fazia parte de Cabinda, por isso sua opção “natural” seria pela relação com os portugueses, e que o tratado de 1880 teria resultado de ameaças e uso da violência contra os povoados daquela região (Madureira, 2005, p. 199).

Com a ratificação do tratado francês, administradores portugueses na região se viram impelidos a também lançar mão de tratados para garantir que o avanço francês em direção ao Congo estancasse no próprio Loango. Tiveram aí sua gênese os chamados tratados de protetorado³² que acabaram por definir a situação geopolítica de Cabinda. O primeiro tratado de protetorado foi o de Chinfuma, em 1883, em que alguns régulos, sob influência de comerciantes portugueses residentes no porto de Lândana, na costa do Cacongo, teriam solicitado a proteção portuguesa por receio de verem repetidas as práticas dos franceses para com os vizinhos do Loango. Em 1884 foi assinado o tratado

32 A caracterização formal dos tratados de protetorado que apresento aqui estão baseadas em Madureira (2005).

de Chicamba, em que Portugal tomou o controle sobre o rio Massabi e a margem esquerda do rio Chiloango, estabelecendo a fronteira norte de Cabinda através da extensão deste rio do litoral até sua nascente no Maiombe, na mesma longitude de Matadi.

O terceiro e mais importante tratado de protetorado de Cabinda foi o já mencionado tratado de Simulambuco, assinado às vésperas da Conferência de Berlim, em fevereiro de 1885. O Tratado de Simulambuco teria sido solicitado e assinado por “régulos, príncipes e nobres” governadores de Cabinda que, por receio das pressões que exerciam os belgas e franceses para incorporar os povos do Ngoio ao trabalho agrícola e extrativo, desejavam se submeter à proteção e soberania de Portugal, com quem já vinham estabelecendo relações amigáveis, sobretudo em função de seu papel na intermediação do comércio de escravos na região, e que lhes havia proporcionado alguma ascensão política e econômica.

A configuração territorial de Cabinda ainda sofreu uma última modificação significativa. A Conferência de Berlim ratificou a criação do Estado Livre do Congo (ELC) proposta pelo rei da Bélgica, Leopoldo II, como um artifício que garantiria o acesso e circulação de expedições científicas e missionárias internacionais interessadas em cruzar a África central em troca do monopólio da exploração da borracha, cobre e diamantes ao longo do rio Congo e seus tributários pelo próprio Leopoldo II. Em virtude disto, Portugal se viu pressionado a conceder um acesso ao mar para o ELC, demarcado por uma faixa de terra de aproximadamente cinquenta quilômetros para norte a partir da margem direita do rio Congo, entre a foz e o limite oriental da floresta do Maiombe, perdendo seus antigos entrepostos de contato com o Reino do Kongo nos portos fluviais de Boma e Banana.

A corrida para o interior e a busca pela “ocupação efetiva” de África pelos países colonizadores consiste em um segundo foco de concentração de fontes historiográficas sobre a África e sobre Angola. Tendo como propósito a conquista de territórios para seus países, não foram poucos os relatos destas expedições que se tornaram famosas por narrarem proezas até então inimagináveis, e seus realizadores considerados heróis nacionais. Na história das expedições portuguesas, as mais célebres são as que buscaram realizar a travessia do continente de costa a costa com vistas a justificar a criação de um corredor territorial sob controle português ligando Luanda a Maputo. Com descrições ao mesmo tempo realistas e fantásticas a respeito de seus encontros com reis, feiticeiros e

cortesãos dos potentados africanos do interior, intrigas palacianas e estratégias para obtenção de presentes, bem como narrativas impressionistas de sacrifícios humanos, os testemunhos dos exploradores desta época conseguiram atrair novamente atenção para os acontecimentos e atores sociais no coração da África (Rosa e Verde, 2013).

A abolição da escravidão representou o arrefecimento econômico da vida dos portos. A dinâmica da compra e venda de escravos deu lugar à correção financeira e embarque já encomendado do café que passou a ser produzido nas planícies costeiras, sobretudo a de Benguela. A extensão da presença portuguesa em Angola, assim como de outros países em seus respectivos territórios coloniais, consiste em um terceiro foco de concentração de fontes historiográficas. Os dois volumes da obra de Pélissier (1997) compilam estas fontes ao analisar os avanços e retrocessos de campanhas militares de estabilização das comunidades africanas do interior tendo como referência um projeto de mapeamento etnolinguístico e de divisão distrital das áreas submetidas à administração colonial de Luanda.

No primeiro quartel do século XX a abordagem colonialista em relação às populações nativas é ainda derivada das práticas de aprisionamento e escravização. A implantação de projetos agrícolas e de aldeamento destas populações encontra grande resistência e é inviabilizada por isso e pela própria precariedade dos mandatos das missões enviadas³³. Para garantir a submissão e enquadramento dos nativos aos projetos coloniais, Portugal decreta, então, um regime de trabalho forçado que permite o uso da força contra pessoas ou grupos avessos à presença portuguesa e levá-los a campos de concentração adjacentes a fazendas e roçados. Estas medidas eram largamente justificadas como *civilizadoras* pela administração colonial, pois inseriria os “selvagens” em uma lógica racionalizante do tempo – a partir da divisão entre tempo de trabalho e tempo de descanso, não obstante as longas jornadas de trabalho a que eram submetidos – e do espaço – na medida em que demarca como limite à circulação dos nativos as aldeias e plantações (Wheeler e Pelissier, 2009, p. 169).

Entre os grupos africanos submetidos a este regime surgiram sujeitos detentores de posições distintas em relação ao restante dos “nativos”. Eram pessoas que haviam

33 Segundo Wheeler e Pélissier (2009, p. 110), essa fragilidade era resultante da contradição entre o papel honorífico e representativo da coroa portuguesa que tinham essas missões e os parcos patrocínios oficiais que faziam com que diversas expedições tivessem que recuar mediante dificuldades políticas impostas pelos potentados africanos, que demandavam ganhos econômicos para apoiar os expedicionários. Ver, a esse respeito, Rosa e Verde (2013)

desenvolvido algum tipo de familiaridade com os meios europeus e por isso haviam incorporado traços indicadores de civilidade, tais como o uso de roupas ocidentais, aprendizado da escrita e fala de línguas ocidentais, hábitos religiosos cristãos e, principalmente no caso de filhos de portugueses com mulheres africanas, fenótipos raciais identificados com o europeu. O agenciamento destes caracteres encontrou sua contraparte em práticas de apadrinhamento e proteção por parte de muitos senhores de terras e chefes militares portugueses em relação a parentes de empregados seus, que acabavam minando as estruturas cognitivas de reconhecimento da diferença entre nativos e colonos (Cabaço, 2009, p. 118).

Práticas de submissão ao trabalho forçado acabaram ganhando continuidade através de um novo regime estabelecido em 1926 sob o “Estatuto do Indigenato”, que institucionalizou e deu forma jurídica a uma categoria que já vinha sendo largamente utilizada para se referir a sujeitos que não eram vistos como nativos “selvagens” mas também não eram reconhecidos como colonos brancos. Trata-se da categoria *assimilado*, à qual nativos podiam aceder mediante o abandono dos “costumes gentios” – práticas religiosas, artísticas, nomes, roupas, etc. – e sujeição à catequização. Na prática, a aquisição do estatuto de assimilado continuou dependendo de posições em relacionamentos pessoais entre trabalhadores nativos e colonos brancos, devendo-se menos à ausência de critérios objetivos mínimos para se considerar alguém assimilado do que à conveniência de seu aproveitamento em funções para as quais pessoas com este estatuto podiam ser recrutadas (Cabaço, 2009, p. 118).

3.3. O contexto da luta pela independência angolana

O Regime de Indigenato perdurou até 1961, ano em que eclodiu a guerra de independência angolana. No entanto, os movimentos que protagonizaram a oposição ao regime colonialista português durante a guerra já vinham se articulando desde há pelo menos duas décadas, impulsionados pelo uso da categoria “assimilação” pela propaganda colonial como uma estratégia de justificação do aprofundamento da “presença” portuguesa em África. Para entendermos a emergência do anticolonialismo e do próprio nacionalismo no contexto angolano, é necessário, assim, olharmos para como se configuravam as relações coloniais de forma abrangente, e o modo como as colônias

portuguesas se articularam com outras perspectivas e posições do cenário internacional de então para potencializar a implementação de um processo de descolonização da África lusófona.

3.3.1. *Os nacionalismos africanos lusófonos e a crítica ao lusotropicalismo*

Os movimentos e ideários nacionalistas nos países africanos colonizados por Portugal tiveram como principal impulso a contestação ao *lusotropicalismo*, ideologia construída a partir do conceito cunhado pelo ensaísta e antropólogo brasileiro Gilberto Freyre a propósito de uma viagem que realizou pelas colônias portuguesas no início dos anos 1950, utilizado pela propaganda colonial do Estado Novo em Portugal para difundir uma imagem de convívio harmônico dos colonos e administradores portugueses brancos com as populações africanas, negras e mestiças, dissimulando a violência dos regimes de trabalho forçado e de confinamento espacial a que eram submetidas estas últimas (Cabaço, 2009, p. 200).

Embora tenha surgido como expressão em uma obra posterior, diversos autores situam os fundamentos do lusotropicalismo já em *Casa-Grande e Senzala*, de 1933, onde Freyre, ainda focado no exemplo brasileiro, afirma que a colonização portuguesa teria sido bem sucedida devido à adaptabilidade do tipo português às condições sociais e físicas das regiões tropicais resultante de heranças genéticas e comportamentais da ocupação moura, judaica e africana da península ibérica anteriores à era medieval. Os portugueses seriam, assim, caudatários de um processo de mestiçagem a um só tempo racial e psicocultural que conferiria ao seu caráter uma espécie de “bicontinentalidade” inata, traduzida em uma identidade étnica transitória entre o tipo europeu, associado à racionalidade e à organização política e jurídica das colônias; e o tipo mouro/africano, associado à resistência física às condições climáticas e a miscibilidade com as populações indígenas.

Em uma série de conferências publicadas no livro *O mundo que o português criou* de 1940, Freyre expande o raciocínio inicialmente aplicado à formação do Brasil colonial para todas as áreas colonizadas por Portugal, sugerindo serem a adaptabilidade e a miscibilidade características de um “jeito português de estar no mundo”. Já nos anos 1950, quando grande parte das guerras de libertação e processos de independência em

África já se encontravam em curso, Gilberto Freyre participa de uma excursão (1951), a convite de um ministro de Salazar, pelas colônias portuguesas na África (onde as guerras de libertação ainda não se haviam iniciado) – Cabo Verde, Guiné-Bissau, Angola e Moçambique – e Goa, na Índia. É nas publicações que sucedem esta viagem que o autor lança o conceito de lusotropicalismo como epítome de uma suposta disposição essencialmente lusitana para a construção de uma civilização nos trópicos (.

Não cabe, aqui, uma análise aprofundada do protagonismo, interesse ou complacência do próprio Gilberto Freyre com este processo, mas sim evidenciar o repertório semântico fornecido por suas teses à propaganda colonialista do Estado Novo. As pressões internas e internacionais pela descolonização da África e da Ásia em meados do século XX baseavam-se largamente em tratados sobre territórios não autônomos assinados após a Segunda Guerra Mundial no âmbito da criação da Organização das Nações Unidas (ONU), bem como no interesse pela abertura de novas frentes de expansão para os polos norteamericano e soviético da guerra fria. Neste cenário, o lusotropicalismo foi usado pelos colonialistas portugueses para justificar o prolongamento da presença portuguesa em África, argumentando que, diferentemente das duas outras maiores potências colonialistas, França e Reino Unido, sua inserção teria sido um processo de maior naturalidade e harmonia, e portanto não se caracterizaria como uma forma de dominação, mas como um processo de “assimilação” cultural mútua (Medina, 2000).

A propaganda colonial utilizava como exemplos as relações entre brancos, mestiços e assimilados, considerados os “mais civilizados” dentre os africanos, justificando as posições subalternas dos últimos como uma divisão do trabalho conforme aptidões naturais: do europeu para os negócios e para a política, dos africanos para o trabalho serviçal e braçal. A denúncia do sistema segregacionista implementado pelo Estado Novo por meio do Estatuto do Indigenato passaria, assim, pela desnaturalização do discurso sobre as aptidões de caráter, atribuídas de forma discricionária às categorias – europeus e mestiços, assimilados e indígenas – que formavam as sociedades coloniais lusoafricanas, caudatário das teses lusotropicalistas. Protagonizaram este processo sobretudo intelectuais africanos formados ao longo dos anos 1940 e 1950 nos seminários provinciais e nas principais universidades portuguesas, mas também intelectuais portugueses anti-salazaristas, organizados em círculos literários dedicados à contestação do ordenamento colonial estabelecido.

Tal processo tomou contornos variados nas diferentes províncias africanas, mas seguiu uma lógica mais geral de “importação de modelos externos” (Dos Anjos, 2006, p. 90) de produção cultural, seja da metrópole ou de outros centros de poder, tais como o Brasil, por parte dos intelectuais africanos, engendrando “microestratégias (...) que vão desde a formação na metrópole à constituição de redes locais que incluem intelectuais metropolitanos, às demandas editoriais até o reconhecimento da produção provincial pela imprensa literária metropolitana” (Dos Anjos, 2006 p. 114). Foi, assim, por se apropriarem tanto da linguagem literária canônica quanto da forma metropolitana de expressão da língua portuguesa que os escritores africanos passaram a tomar posições e influenciar a opinião pública nos centros de poder coloniais e metropolitanos.

Os intelectuais africanos que compunham estes movimentos eram via de regra originários de famílias mestiças e assimiladas das capitais das províncias. No caso dos mestiços a formação no exterior era mais comum, uma vez que dominavam os códigos ocidentais e tinham contatos na metrópole. Entre os assimilados predominaram aqueles cuja geração anterior havia experimentado uma relativa ascensão social – em termos de prestígio, mas não necessariamente econômica – através de seu recrutamento para prestação de serviços de ofício (como motoristas, alfaiates e vendedores, por exemplo), para a formação religiosa e para cargos menores da burocracia colonial, posições que os colocavam em contato mais direto com europeus. Através de redes de contatos estabelecidas a partir destes postos, muitos viabilizaram seus estudos ou de seus filhos no exterior como uma estratégia tanto de continuidade do processo de ascensão social quanto de distinção em relação a outros grupos assimilados.

A expectativa de ganhos materiais e simbólicos com o estatuto de assimilado fez com que este setor tendesse, em um primeiro momento, à reprodução do discurso lusotropicalista. No entanto, se o estatuto de assimilado havia permitido um tipo de ascensão com relação aos estratos classificados como indígenas ou negros, por outro também tinha como horizonte a estagnação diante da impossibilidade jurídica de aceder aos direitos políticos e econômicos que assistiam aos considerados civilizados. Além disso, a grande maioria dos assimilados tinha origem camponesa e mantinham vínculos familiares e culturais com pessoas classificadas como indígenas vivendo sob regime de trabalho forçado. Tais insatisfações e frustrações fizeram do estrato assimilado da elite colonial um canal de difusão das ideias produzidas pelos intelectuais africanos no exílio, primeiramente focadas na desconstrução do lusotropicalismo mas logo traduzida em um

discurso anticolonial.

A conexão estabelecida entre as elites de assimilados nas províncias e os intelectuais exilados constituiu o que Thomaz (2001) chamou de *contextos cosmopolitas*, ou seja, circuitos internacionais de interlocução e intercâmbio de ideias nos quais se passou a formular noções de identidade nacional. Foi da perspectiva destes contextos cosmopolitas que se passou a vislumbrar as colônias portuguesas em África como unidades político-territoriais que demarcavam a origem de seus nativos e os diferenciava de sujeitos com outras origens. Ou seja, é a partir da valorização e incorporação da visão “de fora” e intelectualizada produzida por sujeitos oriundos de seu próprio contexto que as elites coloniais africanas começam a se perceber como parte de *nações* modeladas pelas fronteiras coloniais. A ideia de uma Angola ou um Moçambique como “lugares de origem” era, neste sentido, tão exógena para a maioria da população africana quanto a própria noção de império português.

A desconstrução do lusotropicalismo transbordou as questões coloniais do campo dos assuntos domésticos portugueses, evidenciando para um público amplo e internacional as posições de poder que distinguiam as populações colonizadas da sociedade colonizadora. As populações africanas colonizadas por Portugal haviam incorporado, de diferentes formas, uma língua comum – o português – e uma identificação religiosa com o cristianismo, além de sua circunscrição às fronteiras coloniais, fatores apontados pela propaganda colonial como indicadores de “assimilação” dos nativos pela sociedade portuguesa. Em artigos, entrevistas e depoimentos publicados nos anos 1950, os intelectuais africanos contrastavam esta aparente assimilação cultural com a segregação racial institucionalizada pelo regime de classificação engendrado pelo Estatuto do Indigenato.

Os posicionamentos dos intelectuais africanos, sobretudo através da literatura, e a circulação de suas ideias através destes contextos cosmopolitas promovida pelas elites assimiladas e mestiças das colônias configuraram, afinal, o processo descrito por Anderson (1991) como a gênese e difusão de uma “consciência nacional” fundamentada na identificação de atributos culturais expressivos compartilhados por diferentes grupos sociais, ao mesmo tempo interligando-os entre si e diferenciando-os de outros. No caso das colônias portuguesas, as fronteiras coloniais, a língua portuguesa e o cristianismo católico jogaram o papel de elementos agregadores. A denúncia da espoliação socioeconômica e do sistema de segregação racial institucionalizado pelo regime de

indigenato forneceram os elementos de diferenciação que subsidiaram a construção de uma retórica propriamente nacionalista, isto é, que agrupava e identificava as populações africanas de acordo com seus contextos de origem ampliados aos territórios circunscritos pelas fronteiras coloniais: angolanos, cabo-verdianos e guineenses, moçambicanos, santomenses.

A formação destes contextos cosmopolitas colocou os intelectuais ligados ao campo de produção cultural dos nacionalismos africanos de língua portuguesa no papel de mediadores responsáveis pela “adequação das demandas da população-cliente aos códigos ocidentais” (Dos Anjos, 2006 p. 54), onde a população-cliente seriam os diferentes setores da elite colonial aos quais se vinculavam os intelectuais³⁴. Já os códigos ocidentais diziam respeito à projeção de alinhamentos ideológicos dos movimentos africanos à economia política da guerra fria marcada pela bipolaridade ideológica entre o liberalismo e o socialismo, cujos respectivos centros de poder hegemônicos eram os Estados Unidos e a União Soviética. A negociação de apoios internacionais aos movimentos anticoloniais dependeu, assim, em grande parte, da tradução das aspirações liberais e de ascensão econômica das elites coloniais para uma retórica permeada pela ideia de “libertação nacional”, projetando a criação de Estados pós-coloniais através dos quais as potências apoiadoras da descolonização pudessem vislumbrar o acesso privilegiado à exploração de recursos naturais e precedência em relações comerciais.

O enquadramento de Portugal no bloco ocidental e os apoios que recebeu de Inglaterra, França e Estados Unidos através da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) para enfrentar os “terroristas” africanos fez com que os primeiros movimentos de libertação criados em África se aliassem à União Soviética, da qual receberam treinamento militar e formação política de quadros e de militância, adotando o marxismo-leninismo como orientação ideológica³⁵. Articulados por intelectuais e africanos ligados à elite colonial, estes movimentos acabaram por centralizar as forças

34 No caso de Cabo Verde, analisado por Dos Anjos (2006), estas elites eram identificadas por suas origens em ilhas e comunidades específicas, e compunham-se de “comerciantes, proprietários, emigrantes e, sobretudo, profissionais liberais (não necessariamente brancos)” (p. 54).

35 Alguns historiadores utilizam a formulação “orientação ideológica” por entender que a relação entre estes movimentos e o movimento socialista internacional tinha um caráter mais instrumental e estratégico do que propriamente de filiação político-ideológica. O marxismo-leninismo teria sido adotado, primariamente por se apresentar como condição para o recebimento de apoios dos países socialistas. A este respeito ver Visentini (2012).

insurrecionais emergentes nas capitais e centros urbanos das colônias: o Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA) e o Partido Africano pela Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), fundados em 1956; e a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e o Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP), fundados em 1962.

O cosmopolitismo associado à posição destes movimentos na luta anticolonial foi estratégico não somente para a obtenção de apoios internacionais durante a guerra, mas como forma de assumir a hegemonia política nos Estados pós-coloniais fundados a partir dos acordos de transferência do governo. Os movimentos baseados nas capitais tiveram, assim, precedência na ocupação de postos estatais estratégicos para a manutenção do poder após a dissolução das juntas de governo transitório, tais como o comando das forças armadas e o controle sobre sistemas de transporte e de comunicação social. Com estes recursos, e seguindo o modelo de organização burocrática dos países socialistas que os haviam apoiado, estes movimentos instalaram regimes de economia planificada e partido único, contra os quais os demais movimentos anticoloniais e outras guerrilhas formadas durante a guerra de independência passaram a se posicionar, subsidiados por apoios oriundos dos Estados Unidos e da África do Sul, tornando os países recém independentes palcos para a expressão armada da disputa ideológica que caracterizou a guerra fria.

3.3.2. *O “homem novo” versus os tribalismos*

Há um certo consenso entre historiadores no que diz respeito a não caracterizar a guerra civil angolana pós-independência como um conflito étnico, a despeito da identificação dos três principais movimentos de libertação com regiões e grupos culturais específicos. Quando assinados os acordos de Alvor³⁶, a Força Nacionalista de Libertação de Angola (FNLA) era a única que articulava um claro componente étnico em seu discurso ideológico, mas também foi o único movimento cujas ações haviam ficado circunscritas a territórios associados a um único grupo etnolinguístico, os bacongo, situados nas províncias do norte do país, Zaire, Uíge e Cabinda, bem como nas províncias fronteiriças do sul da RDC e do Congo-Brazaville. A UNITA era liderada por

³⁶ Acordo assinado em 1974 por FNLA, MPLA, UNITA e Portugal, dando início ao processo de transição do poder para uma junta de governo que deveria ser formada pelos três movimentos de libertação.

Jonas Savimbi, um ovimbundu dissidente da FNLA, embora também tivesse bases ao longo de todo o extremo leste do país, exercendo influência militar nas Lundas e no Moxico no nordeste, de povoação chokwe, e entre os grupos ngangela e nyaneka-humbe das planícies do sul, especialmente na província do Cuando Cubango. O MPLA tinha como base a elite mestiça e assimilada de Luanda somada aos grupos mbundu do planalto central (Birmingham, 1995, p. 48; Messiant, 1994, p. 161).

A amplitude territorial e cultural das bases políticas e militares dos movimentos de libertação, da circulação internacional de seus líderes e ideólogos, dos apoios internacionais que angariaram e da própria condução do processo de descolonização de forma articulada com os movimentos anti-salazaristas em Portugal³⁷ apontam para um certo cosmopolitismo como princípio de formação de Angola pós-colonial. Ou seja, pressupõe a construção de uma identidade nacional como epítome da diversidade sociocultural expressa pelas diferentes denominações sociolinguísticas que caracterizam seus grupos e regiões. Ao assumir uma posição hegemônica no ordenamento angolano, e partindo do modelo que caracterizou sua constituição ideológica e militar, o MPLA instala, como parte do regime socialista de economia planificada, um sistema educacional fundamentado na experiência de formação do “homem novo” durante a luta anticolonial.

A ideia de “homem novo” compõe a retórica de intelectuais identificados com movimentos e tendências políticas liberais e socialistas “utópicas” de meados do século XIX, consistindo, em geral, em concepções sobre como as sociedades humanas se adaptariam a regimes libertários. O uso desta noção por movimentos e partidos de orientação socialista ao longo do século XX³⁸ produziu sua associação com uma retórica revolucionária orientada para a tomada de poder, a partir do qual os novos regimes promoveriam a formação do “homem novo” com base em valores antagônicos àqueles atribuídos aos regimes ou sistemas depositos (Cabaço, 2009, p. 304). Entretanto, a versão de “homem novo” dos movimentos socialistas do século XIX projetavam uma emancipação relativa, sobretudo, ao processo de assalariamento de trabalhadores pela indústria, buscando promover a identificação entre trabalhadores como classe

37 Articulação que não era consensual da parte dos movimentos angolanos, como mostra Bittencourt (2011).

38 O principal formulador da ideia de *homem novo* no campo do socialismo na segunda metade do século XX foi Che Guevara. Não por acaso, Cuba foi o principal parceiro do MPLA na implementação de sua política de formação político-ideológica de quadros.

transversal aos recortes nacionalistas que vinham sendo produzidas na Europa, enquanto em Angola o “homem novo” surgiu como mecanismo de construção de uma identidade nacionalista transversal às diferenças internas fomentadas pelas categorias classificatórias colonialistas³⁹.

A noção de “homem novo” na experiência de formação do MPLA não se relacionou tanto com a contestação das categorias referenciadas no regime de indigenato quanto com as categorias etnolinguísticas relacionadas com os processos de mapeamento e cercamento das populações nativas fomentadas pelo regime colonial como estratégia de desmobilização de resistências à colonização. As tentativas de estabilização por critério regional das populações nativas operacionalizada por meio de alianças com líderes e informantes locais, bem como o ordenamento jurídico territorial das chamadas províncias ultramarinas ao longo da primeira metade do século XX em torno de entrepostos comerciais e missionários existentes já desde o século XVIII no *hinterland* africano foi largamente classificado como um processo de *tribalização*, ou seja, um processo a partir do qual as comunidades e conglomerados localizados no interior se tornaram tributários do governo colonial instalado em Luanda.

Como mostra Vail (1989), a expansão territorial dos empreendimentos coloniais britânicos, portugueses e africanos na África austral entre o final do século XIX e início do XX seguindo a lógica de tribalização contribuiu para a emergência de uma “consciência étnica” gerada pelo contato entre sujeitos oriundos de diferentes regiões em distritos e centralidades comerciais formadas no entorno de entrepostos coloniais. Nestes contextos a noção de origem “tribal” ou “étnica” operou como critério de classificação e seleção de aliados políticos e comerciais. Com o crescimento e a consequente urbanização destas centralidades tais alianças deram origem a assentamentos organizados em torno de interesses comerciais comuns compostos por grupos de origens regionais distintas, ampliando as redes de contatos e parceiros comerciais destas diferentes associações.

A urbanização em torno de empreendimentos e entrepostos coloniais representou uma inversão da lógica de subordinação política e enquadramento administrativo pretendida pelo processo de “tribalização”. Como mostraram diversas etnografias produzidas nos anos 1940 e 1950 pela chamada “escola de Manchester”⁴⁰ (Feldman-

39 Para uma trajetória da noção de “homem novo” nas políticas educacionais do MPLA, ver Neto (2005).

40 Como ficou conhecido o grupo de antropólogos que realizou seus estudos sobre as populações

Bianco, 2010), o recrutamento e fixação de trabalhadores nativos para as minas de cobre nas duas Rodésias e na África do Sul tinha como princípio a distribuição de pessoas com as mesmas origens regionais – ou seja, de uma mesma “tribo” – por diferentes setores e regiões como estratégia que visava fundamentalmente evitar a formação de sindicatos e associações por critérios não relacionados com suas atividades nas minas. Surgiram, assim, clubes e agremiações lideradas por agentes prepostos das empresas coloniais através das quais se mantinham registros das atividades dos grupos nativos através de suas redes sociais também fora dos espaços de trabalho⁴¹.

Formatados a partir do modelo dos clubes europeus, as agremiações e clubes frequentados por africanos incentivaram a adoção de práticas e códigos socioculturais ocidentais, tais como o consumo de determinadas bebidas alcoólicas, o contato com a música e a literatura europeias e o uso de vestimentas ocidentais. Na medida em que a adequação a estes códigos também representava uma possibilidade de ascensão social e funcional nas empresas por meio de seu reconhecimento como modos e comportamentos civilizados, alguns destes códigos, especialmente os de vestimenta, se tornaram símbolos de prestígio entre as populações africanas tanto no contexto urbano quanto rural.

A incorporação de elementos ocidentais como símbolos visuais de prestígio passou a compor argumentos que identificavam nisto um processo de “destribalização” das populações nativas por meio da substituição dos laços tradicionais de parentesco que supostamente pautavam a vida social nas aldeias pelas relações de trabalho no contexto urbano, assim caracterizado por relatórios e análises socioeconômicas produzidas pela administração colonial como um aspecto da “modernização” promovida por seus empreendimentos. O debate etnográfico sobre a validade da noção de tribo – e seus derivados tribalismo, tribalização e destribalização – como categoria sociológica advieram, sobretudo, da crítica produzida pela escola de Manchester a essas teorias da modernização por tomarem as divisões “tribais” como construções nativas, desconsiderando as campanhas de aldeamento e estabilização que precederam a instalação de estruturas e instituições estatais coloniais no interior do continente.

A objeção à categoria “tribo” pode ser exemplificada por dois trabalhos

africanas da Rodésia (Zâmbia e Zimbábue) a partir da fundação do primeiro instituto de pesquisa social sediado em África, o Instituto Rhodes-Livingstone, do qual também eram administradores.

41 Gerando um campo de debates sobre o uso das redes como procedimento de pesquisa. Ver os artigos de Barnes e Boissevain na coletânea organizada por Feldman-Bianco (2010).

etnográficos ligados à escola de Manchester. A monografia de Mitchell (2010) sobre a dança Kalela mostra como, em competições e eventos públicos, trabalhadores de diferentes setores e distritos das minas de cobre da Rodésia do Norte se reuniam, restabelecendo relações intraétnicas por meio do reconhecimento de códigos linguísticos e de performance de danças tradicionais, mas mantendo-as opacas aos olhos ocidentais na medida em que executavam a dança sob uma estética moderna – sobretudo pelo uso de roupas ocidentais (ternos e fraques) – e uma organização interétnica – as equipes competidoras eram formadas por trabalhadores ligados a um mesmo setor, assentamento ou agremiação social. As relações consideradas “tribais” não poderiam, assim, ser consideradas substituídas pelas relações de trabalho, mas reinterpretadas como arranjos interétnicos, simbolizados pelas equipes de dança e acarretados pela organização socioespacial estabelecida pelas políticas de recrutamento e distribuição de trabalhadores nativos ao redor das minas de cobre.

Em sua etnografia sobre as migrações regionais na Nigéria, Cohen (1969) mostra que os processos aos quais se referiam os termos “destribalização” e “retribalização” – este último relativo ao restabelecimento de relações tradicionais nas cidades – estavam implicados em reconfigurações das relações de autoridade entre grupos que permaneciam nas aldeias e os que se fixavam nas cidades. Através da afirmação da distintividade de seus “costumes”, os hausa – originários das sociedades islamizadas do norte do país – especializaram-se no comércio de longa distância interligando diferentes regiões por meio de bases remotas e em assentamentos contíguos às cidades. Quando conflitos internos emergiram na comunidade hausa assentada em um dos principais centros comerciais do país, nos anos 1960, relações comerciais cotidianas com a população urbana predominantemente iorubá converteram-se em alianças e apoios políticos que levaram diferentes grupos hausa a se incorporarem a outros agrupamentos étnicos, tanto nas cidades quanto nas aldeias, tornando a questão hausa um conflito de escala nacional.

Diferente de análises fundamentadas nas noções de “destribalização” e “retribalização”, Cohen mostra que a inserção de grupos hausa nas comunidades iorubá não representou a substituição ou perda de seus elementos distintivos, mas na criação de novas formas rituais e políticas a partir das quais os sujeitos componentes dos novos agrupamentos se reconheciam entre si, o que permitiu que os hausa continuassem exercendo o comércio de longa distância se identificando como tais, mas direcionando

carregamentos para seus grupos iorubá nas cidades. O pertencimento a um coletivo e a identidade étnica aparecem, neste exemplo, como fator ligado ao âmbito ou escala em que ocorrem determinadas interações. Na escala das relações comerciais, a etnicidade marcava posições em disputas por recursos e na representação de interesses de determinados grupos, enquanto nas relações em suas comunidades e bairros, sua distintividade repousava na religião e na língua (Cohen, 1969, pp. 141-160).

Ao criticar as noções derivadas da concepção de “tribo” como categoria analítica, a antropologia, bem como outras ciências sociais, explicitaram seu uso político-ideológico por parte dos Estados e empresas coloniais como mecanismo de controle e sujeição das populações africanas. Ao se apropriarem dessa crítica traduzindo-a para o contexto das lutas anticoloniais, os movimentos nacionalistas hegemônicos passam a classificar movimentos e grupos divergentes como “tribalistas”, ou seja, que representavam interesses particularistas, regionais ou locais, expressando uma visão de mundo filtrada pelas divisões e estruturas coloniais. Por outro lado, ao situarem movimentos e interesses particulares caudatários das categorias tribais em um espaço nacional delimitado pelas fronteiras coloniais, os movimentos nacionalistas também incorporaram a perspectiva do colonizador, passando a projetar a população nativa como “outro” a ser incorporado à lógica universalista do Estado-nação independente.

A política de formação do “homem novo” promovida pelo MPLA em Angola – assim como por movimentos que adotaram uma orientação socialista em outros países – foi idealizada justamente como medida de superação das classificações “tribalistas” coloniais, nivelando os diferentes setores e grupos que compunham a população angolana por deferência a uma identidade nacional. Entretanto, ao projetar a noção de “homem novo” como tipo ideal oposto às categorias de enquadramento colonial, o MPLA, como principal força anticolonial durante a guerra, apresentou-se como seu modelo concreto, associando o nacionalismo à construção de uma sociedade caracterizada pelo estrato sociocultural que era sua base de sustentação política, ou seja, as elites crioulas de Luanda.

No contexto das disputas entre as diferentes forças políticas angolanas, tanto antes quanto depois da declaração oficial de independência (1975), o tribalismo operou como uma categoria de acusação a partir da qual se operou a distinção conceitual entre movimentos reconhecidos pela comunidade internacional como propriamente

nacionalistas e de “libertação” e movimentos reconhecidos como “etnonacionalistas”, ou seja, representantes de interesses particulares, regionais ou locais. Nesse sentido, se a guerra civil e as disputas entre os movimentos de libertação angolanos não se consagrou historicamente como um “conflito étnico”, é porque as posições assumidas pelos protagonistas destes processos não só representaram projetos de inserção de Angola em ordenamentos cosmopolitas em suas relações com atores externos como também conseguiram “tribalizar” projetos concorrentes na construção de uma Angola pós-colonial, situando-os como atores “internos”.

3.3.3. *O lugar de Cabinda na geopolítica dos conflitos em Angola*

Obras de referência da história angolana tendem a caracterizar os movimentos de libertação como expressões do estrato social de origem de suas lideranças e das regiões a partir das quais coordenaram suas operações. Sua qualificação como movimentos verdadeiramente nacionalistas advém de dois fatores: de sua capacidade de angariar apoios internacionais por meio da articulação de uma retórica cosmopolita e do sucesso de sua expansão interna para além de suas bases de apoio político iniciais. O que diferenciou os movimentos nacionalistas dos chamados “etnonacionalismos” parece, assim, ser o quanto estes demonstraram poder de articulação e potencial para exercer o controle populacional e territorial por meio dos mecanismos de Estado. Todos os movimentos de libertação teriam, assim, algum enraizamento “étnico”, mas apenas aqueles que transcenderam demandas de caráter particularista tornaram-se movimentos propriamente de defesa de interesses nacionais. Analisando os etnonacionalismos que emergiram em meio à eclosão da luta armada, Wheeler e Pelissier assim caracterizam a situação do etnonacionalismo em Angola:

“O segmento do etnonacionalismo angolano realmente importante antes de 1960 era a variante de origem bacongo, com o seu apêndice cabinda. Os cabindas não eram muito numerosos (cerca de 56 mil em 1960); estavam separados do resto de Angola e, tanto intelectual como materialmente, eram mais bem tratados pelos portugueses do que os seus irmãos bacongo. Alguns de seus líderes sonhavam com a independência do antigo reino do Ngoio. O nacionalismo deles era um micronacionalismo, encorajado, de tempos em tempos, pelo Congo-Brazzaville. A sua principal organização era o Movimento de Libertação do Enclave de Cabinda (MLEC), encabeçado por Luís Ranque Franque. (...) O movimento nacionalista bacongo a sul do rio

Congo era muito mais importante, sendo o único grupo do seu tipo a receber ajuda e a ser subsidiado por países não africanos” (Wheeler e Pelissier, 2009, pp. 243-244).

A partir daí os historiadores descrevem o processo de surgimento da FNLA, nos anos 1950, a partir da disputa entre movimentos que defendiam a restauração do Reino do Congo por meio da coroação de líderes nativos batistas vinculados à Bélgica, por um lado, e católicos vinculados a Portugal, por outro. A partir do empossamento de um rei, os movimentos bacongo visualizavam a reunificação e autonomização do territórios bacongo transversais às fronteiras coloniais entre Angola, Congo Belga e Congo Francês. Para a Bélgica, tratava-se primariamente de manter o acesso de suas companhias às jazidas transfronteiriças de cobre e diamante, uma vez que o processo de independência da RDC já estava adiantado neste período. A manutenção de um controle territorial efetivo era mais cara para Portugal, cujas políticas colonialistas recrudesciam diante das primeiras manifestações de anticolonialismo e nacionalismo em Angola.

O combate aos movimentos etnonacionalistas bacongo pelas forças portuguesas teve como propósito mais evidente a contenção da influência política e econômica que a Bélgica, e depois de sua independência em 1960, a RDC exerciam no norte de Angola através dos movimentos populacionais transfronteiriços dentro de uma territorialidade bacongo. Sob a liderança de um angolano, Holden Roberto, com educação batista obtida no Congo Belga e cunhado do primeiro presidente da RDC, os movimentos bacongo angolanos se unificaram na forma da União das Populações do Norte de Angola (UPNA). Poucos anos antes (1958) da eclosão da guerra independentista, a organização é refundada como União das Populações de Angola (UPA) como estratégia de expressão de uma identidade cosmopolita como contrapartida a apoios internacionais e de posicionamento na concorrência com o MPLA pela colaboração dos mbundos. Depois de iniciada a guerra, a UPA adota a denominação de Força Nacional de Libertação de Angola (FNLA), visando projetar uma estratégia pan-angolanista na medida em que avançava em direção a Luanda (Wheeler e Pelissier, 2009, p. 245; Birmingham, 1995, pp. 48-49). Ou seja, quanto mais se aproximou do centro oficial do poder angolano interligado à comunidade internacional, menos explícita se tornou sua relação com uma base política etnicamente identificada.

A posição da FNLA na historiografia angolana como movimento fundamentalmente etnonacionalista realça o universalismo atribuído ao nacionalismo

cosmopolita representado pelo MPLA como razão histórica para a posição hegemônica que este último passou a ocupar tanto na guerra de libertação quanto após a independência. Um dos estopins da guerra anticolonial no norte do país foram os massacres promovidos pela UPA em 1961 das famílias de fazendeiros portugueses e de seus encarregados ovimbundos que haviam sido levados de Luanda para trabalhar nas fazendas de café e cana de açúcar naquela região. Embora oficialmente tenha representado um ataque à colonização portuguesa, a iniciativa da UPA deu início ao conflito armado marcando uma posição a partir da qual a sociedade crioula de Luanda era vista como aliada dos portugueses. Seja pela unilateralidade de suas ações, seja pela violência generalizada que caracterizou seus ataques, a UPA, e depois a FNLA, passou a ser vista como uma força com “vestígios tribalistas”, ou seja, ao mesmo tempo etnocentrada e desprovida de orientação político-ideológica e de organização militar adequadas para atuar como movimentos representativos dos interesses do “povo angolano” (Wheeler e Pelissier, 2009, p. 257).

Ao longo da guerra de libertação, a FNLA, fundada em 1962 pela fusão da UPA com o Partido Democrático de Angola (PDA), foi gradualmente marginalizada como força nacionalista, perdendo os apoios que tinha dos Estados Unidos e de alguns países europeus (sobretudo através de organizações missionárias protestantes) justamente devido ao isolamento em que ficou após a ocupação do litoral das províncias do Zaire e de Cabinda pelo MPLA, que as incorporou a sua 1ª Região Militar. Em 1968 Jonas Savimbi, um ovimbundu com formação protestante que havia se unido à UPA por se opor à hegemonia que a elite de Luanda exercia sobre o restante do país, criou a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) como movimento empenhado em produzir a unificação política das etnias do interior na qual a FNLA havia fracassado, baseando-se no sudeste do país, onde recebeu apoios da China durante a guerra de libertação, e da África do Sul e dos Estados Unidos durante a guerra civil. A FNLA manteve-se, assim, como um dos movimentos nacionalistas angolanos sustentando-se no apoio e na proteção de seus quadros no exílio em Leopoldville, atual Kinshasa, capital da RDC, onde eram reconhecidos como representantes dos interesses bacongo.

A relativa estabilização da situação militar no norte de Angola e sua interligação com Luanda pelo MPLA fizeram da região um corredor de transmissão de apoios internacionais recebidos sobretudo de Cuba e da União Soviética por meio de

Brazzaville, cujo governo pós-independência já havia adotado uma orientação marxista-leninista. Porém, em Cabinda, única província angolana que faz fronteira com o Congo-Brazzaville, o MPLA encontrou forte resistência ao recrutamento e apenas poucos apoios junto à população, que os encarava “como um movimento de 'estrangeiros' que os viera perturbar e comprometer aos olhos dos portugueses” (Wheeler e Pelissier, 2009, p. 300). Entretanto, é com a divulgação da descoberta de jazidas de petróleo no *offshore* de Cabinda em plena guerra de independência que as reivindicações dos movimentos cabindas, seja com relação ao colonialismo português ou aos movimentos nacionalistas angolanos, torna-se uma “questão” com mérito próprio. Ou seja, as diferentes forças envolvidas na guerra de independência passam a disputar o futuro da província de Cabinda e, por consequência, posições privilegiadas de acesso ao petróleo.

A emergência da “questão cabinda” sugere que seu englobamento como “apêndice” da posição bacongo representada pela trajetória da UPA/FNLA deriva de uma correspondência imaginada entre seu enquadramento etnolinguístico – que compõe tanto o imaginário colonial quanto o nacionalista – e sua posição nos conflitos. Tal concepção deriva de uma historiografia fundamentalmente *geopolítica*, preocupada em demonstrar como as posições assumidas pelos movimentos no contexto angolano se relacionam com sua inserção na economia política internacional. Entre a assinatura do Tratado de Simulambuco (1885) e a descoberta de petróleo em seu *offshore* (anos 1960) Cabinda permaneceu fora do foco desta historiografia por não ser considerada, desse ponto vista, uma variável significativa no processo de transformação das relações políticas e econômicas nas quais estava inserida.

3.4. Emergência e internalização da “questão Cabinda”

Embora a condição de protetorado pretendida pelo Tratado de Simulambuco tivesse estatuto legal, o enquadramento de Cabinda pela política colonial europeia no Atlântico sul era como mais uma possessão portuguesa. A centralidade de Luanda para as estratégias coloniais portuguesas, mesmo levando em conta sua outra grande colônia, Moçambique, tornava Cabinda um lugar remoto e um ponto com papel unicamente estratégico para a circulação de missões comerciais e científicas que visavam adentrar Angola ou o Congo Belga, cujos sertões constituíam o limiar da exploração de recursos

naturais no continente. Para fora de Cabinda, o Tratado de Simulambuco teria sido, assim, considerado um procedimento estratégico de ocupação e estabelecimento da hegemonia comercial portuguesa na região, sem levar em conta as elites locais que o assinaram como um ator político equivalente aos governos ocidentais. As notícias sobre a descoberta de petróleo no *offshore* do enclave nos anos 1960 contribuiu para a atração de diferentes interesses geopolíticos em sua direção que já não tinham ciência do estatuto de protetorado ou não o consideravam válido de um ponto de vista político. Mesmo Portugal teria se lançado à exploração petrolífera calcado em direitos territoriais que, se levado em conta o estatuto de protetorado, não teria (Bembe, 2014, p. 30).

Esta anulação *de fato* do estatuto de protetorado, aliada à emergência do potencial petrolífero do enclave em meio à guerra de libertação colocaram a população nativa de cabinda em uma situação particular. Embora reconhecidos como etnia caudatária do antigo Reino do Kongo, os cabindas não reivindicavam uma identidade cultural associada aos movimentos das populações transfronteiriças bacongo; por outro lado, o estatuto de protetorado havia gerado nas elites cabindas herdeiras da nobreza que assinou o Tratado de Simulambuco um senso de distinção em relação ao restante dos povos colonizados por Portugal, já que haviam participado do tráfico de escravos como pares comerciais dotados de uma certa autonomia. Ou seja, de um ponto de vista geopolítico, o território e o “povo cabinda” reuniam características que permitiam às diferentes forças alegar o direito à precedência no exercício da hegemonia sobre a exploração do petróleo: uma narrativa de origem etnolinguística em comum com os congolezes que expressavam interesse em anexar Cabinda à RDC; os acordos de protetorado e um histórico de colaboração com os portugueses reivindicados por Portugal como argumento para a continuidade da relação colonialista; sua submissão às mesmas políticas de assimilação e segregação racial vigentes em Angola, reivindicada pelo MPLA como justificativa para estender ao enclave sua estratégia de ação na luta independentista.

Até abril de 1974, Portugal era governado pela ditadura do Estado Novo. A luta anticolonial havia ajudado a enfraquecer o regime, e os movimentos de libertação mantinham laços de colaboração com movimentos que ajudaram a organizar a Revolução dos Cravos, que depôs a ditadura salazarista em 25 de abril daquele ano. Até então, os representantes de Portugal nas negociações com os movimentos de libertação em África davam a entender, ainda que vagamente, que poderiam ser favoráveis à

independência de Cabinda em troca de acordos para o fornecimento de petróleo para Portugal. As operações militares e a luta armada de libertação em Cabinda vinham sendo protagonizadas, entretanto, pelo MPLA, que tinha no território cabinda uma via de acesso de tropas, armamento e recursos internacionais desembarcados no Congo-Brazzaville. Os representantes do governo transitório português que assumiram as negociações que levaram à independência de Angola no ano seguinte estavam, assim, politicamente mais próximos do MPLA, apoiando a incorporação de Cabinda como décima oitava província da então proclamada República Popular de Angola.

Conforme a análise de Bembe (2014) sobre a evolução geopolítica do conflito em torno do estatuto de Cabinda, o despontamento da guerra de libertação operou como palco para a emergência dos movimentos de libertação específicos de Cabinda derivados de agrupamentos e associações de cabindas exilados nos dois Congos, com destaque para o Movimento de Libertação do Enclave de Cabinda (MLEC), que se fundiu a outros movimentos associativos menores, dando origem em 1963 à Frente de Libertação do Enclave de Cabinda (FLEC). Dissidências internas resultantes de divergências com relação aos métodos de enfrentamento das forças que se colocavam sobre Cabinda, levaram, já às vésperas da independência de Angola, à formação de dois braços da FLEC que vieram a atuar de forma autônoma um do outro: a FLEC-FAC (Forças Armadas Cabindesas), organizada por ex-componentes da UPA e da FNLA como guerrilha armada baseada na floresta do Maiombe, e a FLEC-Renovada, que buscou se posicionar primariamente no jogo político e na construção de apoios diplomáticos internacionais ao direito de “autodeterminação” do enclave, baseada na cidade de Cabinda e liderada por pessoas ligadas à igreja católica de Cabinda.

A fragmentação inicial da FLEC no momento da transição para a independência teria gerado uma tendência à formação de diversas facções autônomas lideradas por pessoas e grupos que se apresentavam como herdeiros dos nobres cabindas que assinaram o Tratado de Simulambuco, acumulando, com isso, influência política sobre determinadas aldeias e regiões, projetando-se como seus representantes em instâncias de participação popular criadas pelo governo do MPLA durante o período em que governou como partido único (1979-1992), sendo, posteriormente, cooptados. Nesse período, os confrontos armados aconteciam no “mato”, ou seja, na região do Maiombe, envolvendo pontualmente as forças armadas angolanas (à época Forças Armadas Populares de Libertação de Angola, controladas diretamente pelo MPLA) e a FLEC-

FAC, e por isso são pouco documentados.

Entre o final dos anos 1980 e os anos 1990, a questão cabinda se transfere para o âmbito da igreja católica, quando da criação, em 1984, da Diocese de Cabinda pela Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (CEAST), assumida desde sua criação até 2004 por um padre cabinda formado na Missão Católica de Cabinda. Uma vez que a formação de grupos, organizações ou associações independentes era severamente reprimida pelo Estado/MPLA, padres cabindas passaram a vocalizar publicamente o debate político acerca do estatuto da província em manifestações públicas e em cursos de formação religiosa. Com a abertura do regime ao mercado financeiro do qual resultaram os ajustes estruturais de Angola em 1992 – definindo a abertura da economia nacional para o capital transnacional e a realização das primeiras eleições parlamentares e presidenciais em 1994 – algumas iniciativas de formação de associações autônomas voltadas à reivindicação da independência de Cabinda vieram à tona, bem como algumas manifestações públicas, que, entretanto, vêm sendo reprimidas sob a justificativa oficial de constituírem ameaças à unidade e à “segurança nacional”.

Oficialmente, o conflito em Cabinda cessou em 2006 com a assinatura do “Memorando de Entendimento para a Paz e Reconciliação em Cabinda” entre o Estado angolano e representantes de diferentes facções da FLEC, alçando um dos principais defensores da autonomia da província e líder da FLEC-Renovada, António Bento Bembe, a ministro de Estado, primeiramente “sem pasta” e depois ministro dos direitos humanos de Angola. O processo que levou à promulgação do Memorando havia se iniciado alguns anos antes, em 2003, quando alguns cabindas, entre eles padres que haviam sido expulsos da igreja católica angolana por suas atividades políticas em Cabinda, criaram, em Portugal, a Associação Tratado de Simulambuco (ATS), que apresentou a proposta de negociar um estatuto autônomo, ainda que não independente, para Cabinda. A partir desta proposta, o MPLA articulou uma instância de negociação chamada Fórum Cabindês para o Diálogo (FCD), para o qual foram convocados todos os grupos identificados com as FLEC, e que levou à formulação do Memorando acima referido. Um dos resultados do Memorando no sentido do reconhecimento da autonomia da província foi o decreto de um “estatuto especial” à província, que previa mecanismos de desconcentração de poder e descentralização econômica nas relações entre Luanda e Cabinda.

CAPÍTULO 4 – Cabinda como lugar e os lugares de Cabinda

Como explicitado anteriormente, meu retorno a Cabinda para um segundo trabalho de campo implicou em uma mudança no foco da pesquisa, da questão migratória para a história e as tradições cabindas, relacionada com a mudança de estratégia de operacionalização de minha inserção em campo. O primeiro trabalho de campo contou com a mediação permanente e necessária do Serviço Jesuíta para Refugiados (JRS), que não somente hospedou-me em suas instalações nas províncias que visitamos, como acompanhou a maior parte de minhas interações com imigrantes e refugiados congolese. A partir de minha passagem por Cabinda durante o primeiro trabalho de campo estabeleci contatos informais com diferentes pessoas que me foram apresentadas por Ernesto Ntango, que à época era funcionário do escritório do JRS na província, tornando-se o principal interlocutor e articulador da pesquisa.

A partir de diálogos informais mantidos com Ernesto Ntango, seja durante o trabalho de campo ou à distância durante o tempo que o sucedeu, tomei contato com uma série de elementos e representações associados a uma noção de identidade tradicional cabinda: ritos de iniciação, cultura material, indumentárias, música, língua, entre outros, estimulando questões a respeito de seu significado para meus interlocutores a serem exploradas em um novo trabalho de campo. A construção de um interesse mútuo pela tematização das “tradições cabindas” converteu-se em um novo foco para a pesquisa a partir da operacionalização de um novo trabalho de campo inserido em um período de pesquisas documentais em arquivos angolanos e portugueses.

O empenho em direcionar o foco da pesquisa para as tradições cabindas não reflete um interesse genérico. Desde nossos primeiros diálogos Ernesto sempre enfatizou que as tradições cabindas eram objeto de um *projeto* familiar ao qual fui apresentado por meio de incursões e visitas guiadas a aldeias, bairros e pontos de “interesse tradicional” na cidade de Cabinda. Ou seja, fui apresentado à “realidade” de Cabinda como território ou como lugar onde é possível presenciar determinadas tradições. O objetivo deste capítulo é analisar como este projeto de caracterização de Cabinda como “lugar de tradições” se situa com relação a outras formas de caracterizar

Cabinda como “lugar”, evidenciando diferentes projetos de construção de hegemonias econômicas, políticas, comerciais e culturais sobre seu território. Dito de outro modo trata-se de buscar compreender em que medida Cabinda foi agenciada como “parte” de diferentes “todos” ao longo do século XX.

4.1. Um projeto coletivo: a rede de interlocutores e as tradições cabindas

Em que pese a intermediação necessária de instituições para a obtenção do visto angolano, minhas interações em campo neste segundo momento foram, assim, largamente mediadas pela rede informal de familiares e amigos de Ernesto a mim apresentados como fontes de informação sobre as tradições cabindas. A disposição para mediar meu contato com as tradições cabindas, seja me conduzindo a determinados locais, seja me apresentando pessoas que consideravam fontes importantes de conhecimentos sobre a história oral, estipulou um ponto de vista de partida para minha familiarização com o contexto cabinda de modo amplo, ou seja, a partir de minha inserção no cotidiano de um grupo de homens adultos com idades variando entre os 25 e os 40 anos, em sua maioria trabalhadores do setor de serviços ligados à indústria petrolífera, mas também pequenos empresários e funcionários de empresas estatais.

A província de Cabinda divide-se administrativamente em quatro municípios: Cabinda (capital da província), Cacongo, Belize e Buco-Zau. O município de Cabinda divide-se em três comunas – a comuna Sede (onde se inclui a área urbana da capital), Malembo e Tando-Zinze – que abarcam uma série de aldeias organizadas em regedorias, circunscrições representadas oficialmente por autoridades tradicionais – que ocupam o cargo de regedores – indicadas pelas comunidades das aldeias e sancionadas pelo governo provincial. A maior parte de meus interlocutores em campo residiam em bairros mais ou menos periféricos ao centro da cidade de Cabinda, mas nasceram e tiveram suas infâncias em aldeias localizadas nas comunas de Cabinda e Malembo, às quais também remetiam seus conhecimentos e fontes sobre as tradições que pudessem, a seu ver, interessar a uma pesquisa antropológica sobre Cabinda.

A distinção entre as aldeias, como lugares associados às tradições, e a vida na cidade se traduz em uma concepção êmica de pesquisa expressa pelo modo como estes interlocutores buscaram me orientar em campo, seja com relação a contatos, lugares ou

potenciais temas de pesquisa. Ao fim de meu quinto dia de estadia durante o segundo trabalho de campo, Ernesto me procurou no quarto que havia me emprestado, para manifestar uma preocupação com o andamento da pesquisa. Havíamos, até ali, me socializado entre seus amigos, participado de atividades coletivas como jogos de futebol na praia no domingo, e frequentado *tchiladas – happy hours* – diárias, ocasiões que, do ponto de vista de uma pesquisa de campo etnográfica orientada pela ideia de uma “observação participante”, já vinham operando como fontes relevantes para a pesquisa. Para Ernesto, entretanto, era motivo de preocupação o fato de eu “não haver feito pesquisa” até aquele momento, tornando urgente que eu visitasse alguma aldeia ou entrevistasse algum mais-velho ou alguma autoridade tradicional.

Nas comunas de Cabinda e Malembo estão localizadas, também, as áreas destinadas aos dois maiores projetos de desenvolvimento da província: na primeira, à altura da aldeia do Caio, centro da regedoria de Caio-Litoral, fica a área onde está sendo construído o primeiro porto de águas profundas da província projetado para sanar dificuldades de abastecimento da província, que por sua localização geográfica tem sido dependente do porto de Ponta Negra, no Congo-Brazzaville, e do comércio informal transfronteiriço com os dois Congos. Na segunda, entre os pontos costeiros correspondentes às aldeias de Fútila, ao sul, e de Malembo, ao norte, perfazendo um total de cerca de três mil hectares, se localiza o complexo do Malongo, conjunto de instalações, incluindo uma ponte-cais própria, da Cabinda Gulf Oil, co. (CABGOC), subsidiária da multinacional petrolífera norteamericana Chevron-Texaco, detentora do monopólio dos direitos de exploração petrolífera no *offshore* da província.

A preocupação em dar a conhecer as tradições cabindas referenciadas nas experiências de aldeias implicadas na implantação de grandes projetos confere ao projeto familiar de meus interlocutores uma retórica de valorização das tradições como estratégia de preservação cultural diante de transformações sociais acarretadas pelos primeiros, mas não só. Seja em interações cotidianas, na mídia, no debate político ou acadêmico, o tema das tradições cabindas emergiu no horizonte desta pesquisa associado a discursos e avaliações assertivas de seu desaparecimento gradual em vista do avanço de fenômenos mais gerais que descaracterizariam o modo de vida das aldeias, tais como a urbanização, o desenvolvimento e a globalização. O projeto ao qual meus interlocutores se referiam consistia, assim, em um esforço de preservação e/ou resgate de práticas e conhecimentos tradicionais através de seu registro etnográfico.

A disposição de meus interlocutores para tratar das tradições “do ponto de vista das aldeias” coloca em tela uma característica importante da formação dos Estados pós-coloniais africanos. Segundo Mamdani (1996), a cisão entre os contextos urbanos e o mundo fundamentalmente rural das aldeias seria um prolongamento pós-colonial das tecnologias coloniais de controle das populações nativas baseadas no princípio do “domínio indireto” (*indirect rule*). A maioria das cidades que constituem os meios urbanos da África subsaariana tiveram origem em “assentamentos” de colonos, administradores e outros agentes coloniais europeus, cuja vida social e política era regrada com referência no direito civil metropolitano. No meio rural se aplicava o direito consuetudinário ao qual se atribuía o papel de instância de resolução de conflitos internos das comunidades nativas e de nomeação de representantes das aldeias junto ao Estado.

A projeção de sociedades nacionais pós-coloniais baseadas nos modos de vida urbanos e cosmopolitas com os quais se identificavam os movimentos de libertação hegemônicos deu origem ao que Mamdani (1996) chamou de modelo “bifurcado” de atuação estatal, gerando tratamentos diferenciados para as populações urbanas e rurais pelas políticas públicas: nas primeiras o acesso da população às instituições seguiria os preceitos do Estado moderno ocidental, privilegiando o indivíduo como sujeito; nas segundas, o Estado se faria presente por meio de lideranças e chefias tradicionais, abordando aldeias ou comunidades como sujeitos coletivos das suas políticas.

O agenciamento da pesquisa etnográfica como elemento de um projeto de afirmação do valor cultural das tradições para meus interlocutores coloca em primeiro plano de análise os conceitos que emergiram tanto das interações em campo quanto dos arquivos. Não farei, dessa forma, uma análise pormenorizada de uma ou outra tradição, ritual ou cultura oral específica. Seguindo as reflexões de Turner (1993) a respeito das relações entre a pesquisa antropológica e o campo das “políticas identitárias”, entendo ser necessário, aqui, analisar os diferentes “usos” políticos da noção de tradição e o modo como o interesse compartilhado pelo tema e o encetamento de debates sobre tradições evidencia dinâmicas e inter-relações entre diferentes campos e atores sociais no contexto cabinda.

4.2. O conceito de tradição entre o “pessimismo sentimental” e a perspectiva pós-colonial

Projetos de preservação cultural desencadeados pela percepção de seu desaparecimento como consequência de transformações sociais fazem parte da própria construção de perspectivas antropológicas contemporâneas em interlocução com movimentos e discursos reivindicatórios de direitos associados a identidades socioculturais específicas. Segundo Sahlins (1997), a noção de “desaparecimento da cultura” emergiu atrelada a críticas à descolonização e incorporação de regiões não ocidentais à economia política mundial a partir de meados do século XX como contrapartidas à generalização de modelos ocidentais de organização social, condicionando a produção de narrativas artísticas e literárias sobre a construção de identidades pós-coloniais como processos de modernização e ocidentalização.

O próprio conceito de “nação” como espaço conformador de identidades unitárias inseridas em relações internacionais constitui um modelo hegemônico de reconhecimento de sociedades como atores das relações políticas e econômicas em escala mundial. A construção de Estados pós-coloniais identificados como nações unificadas implicou, dessa forma, em um conjunto de enfrentamentos com outras possibilidades de formações sócio-espaciais não alinhadas às fronteiras desenhadas por políticas de compartimentalização de áreas de influência dos centros de poder que operaram como prolongamentos das relações de dependência estabelecidas no período colonial (Gupta, 1992).

A transposição das categorias de entendimento das transformações sociais implicadas na industrialização europeia de finais do século XIX para os continentes africano e asiático no contexto das descolonizações da segunda metade do século XX foi alvo de uma série de objeções de intelectuais oriundos de regiões colonizadas inseridos nos meios acadêmicos ocidentais, cuja sistematização constituiu uma perspectiva pós-colonialista pautada na crítica à naturalização da experiência ocidental de modernização ligada a uma racionalização burocrática de diferentes esferas da sociedade como concepção filosófica universalista de modernidade como império da razão (Appiah, 1997, p. 201).

A crítica à noção de modernidade como categoria classificatória das experiências de descolonização colocou a perspectiva pós-colonialista em interlocução com

diferentes áreas acadêmicas, promovendo a circulação e comparação de conceitos gerados em diferentes campos em circuitos que vieram a se institucionalizar na forma de centros de “estudos pós-coloniais”. Do ponto de vista disciplinar da antropologia, a perspectiva pós-colonialista surge concomitantemente à virada interpretativa que caracterizou a incorporação de uma crítica pós-modernista ao conceito de cultura, gerando, de maneira similar e inter-relacionada, o campo dos estudos culturais.

Como sugere Appiah (1997), o pós- em “pós-moderno” e o pós- em “pós-colonial” se relacionam conceitualmente como estratégias de posicionamento intelectual crítico aos modos de objetivação da diferença entre sociedades ocidentais e “outras” sociedades a partir da oposição entre moderno e tradicional, mas se diferenciam como expressões da posição de origem e do lugar de enunciação desta crítica: enquanto o pós-modernismo se caracterizaria como uma autocrítica das próprias ciências sociais ocidentais a partir de seu contato com “outras” filosofias e noções de modernidade, o pós-colonialismo teria se construído a partir do agenciamento de categorias intelectuais ocidentais como expressões culturais de um “outro” hegemônico escrutinado a partir de saberes endógenos próprios das sociedades não-ocidentais (a este respeito ver, também, Bhabha, 2005).

Diante do uso da noção de tradição como caractere diacrítico africano nas relações coloniais, é a partir de sua ressignificação que se observa a formação de diferentes “perspectivas africanas” sobre o colonialismo não apenas reflexivas, mas também retrospectivas (Boahen, 1987). Ou seja, a ideia de “resgate das tradições” no contexto africano, assim como no contexto da diáspora africana, não tem o sentido proeminentemente passadista ou memorialista que tem para uma perspectiva ocidental hegemônica sustentada pelo valor do modernismo ou de projetos de institucionalização de “tradições inventadas”, mas como ponto de partida para a construção de “essencialismos estratégicos” (Yelvington, 2001) a partir das quais diferentes atores vem se organizando e posicionando em relação às reconfigurações das relações de poder implicadas na transição entre as *situações coloniais* vivenciadas em diferentes contextos geográficos e suas conjunturas pós-coloniais.

A noção de situação colonial foi proposta por Balandier (2014) para se referir ao conjunto de aspectos através dos quais diferentes colonialismos (leia-se, diferentes nações colonialistas) estabeleceram hierarquias que justificaram sua implementação como regimes de dominação. Diferentes fases dos processos de colonização seriam,

segundo a noção de situação colonial de Balandier, alterações nas estratégias de dominação e resistência da “sociedade colonizadora” e da “sociedade colonizada” a partir do esgotamento do potencial transformador de estratégias utilizadas anteriormente. A perspectiva de Balandier rejeita, assim, a caracterização dos processos de colonização a partir de diferentes causas primárias – como expansão econômica, projeto civilizador, conversão religiosa, ou estratégia geopolítica – propondo que se analisem as relações entre “colonizadores” e “colonizados” como uma sucessão de “crises” dos modelos de organização social colocados em jogo por estes dois polos, gerando transformações mais ou menos profundas em ambos.

Preferimos, aproveitando o olhar particular de cada um dos especialistas, considerar a situação colonial em seu conjunto e enquanto sistema; evocamos os elementos em função dos quais toda situação concreta pode ser descrita e compreendida, mostramos como estão ligados entre si e que assim toda análise parcial é ao mesmo tempo unilateral. Esta *totalidade* questiona os “grupos” que compõem a “sociedade global” (a colônia), assim como as representações coletivas próprias de cada um destes; apreende-se em todos os níveis da realidade social. Mas, mesmo em razão do caráter heterogêneo dos grupos, dos “modelos” culturais, das representações relacionadas, das transformações do sistema encarregado de manter artificialmente as relações de dominação e de submissão, a situação colonial se modifica profundamente e em um ritmo rápido. Isto impõe, portanto, que se a considere historicamente (Balandier, 2014, pp. 55-56, destaques no original).

Para Balandier, olhar para as crises significa olhar, em alguma medida, para como diferentes aspectos das sociedades nativas foram tomados como aberturas para sua colonização, desvendando a concepção própria de cada modelo de colonização a respeito de como se relacionam diferentes esferas da vida social – econômica, política, administrativa, cultural, religiosa – e sua eficácia para produzir o efeito de dominação projetado. Considerar a situação colonial historicamente significa buscar entender como se sucedem experimentos de colonização a partir destes diferentes pontos de intervenção nas sociedades nativas, evidenciando a disputa entre diferentes agentes coloniais pela hegemonia deste processo.

Originalmente publicado em 1951, o texto de Balandier é marcado por uma retórica que procura explicitar o contraste entre representações etnológicas “passadistas” e o modo como observou os efeitos da segunda guerra mundial sobre a África ocidental, para onde havia se mudado alguns anos antes para ocupar o posto de

pesquisador de um instituto responsável pela coleta e envio de dados etnográficos para museus e centros de pesquisa etnológica em Paris. A noção de situação colonial tinha como propósito interpretar uma África “atual”, indicando setores das sociedades coloniais que deveriam ser objeto de políticas reformadoras por parte das metrópoles concomitantemente a sua descolonização.

Os campos de interlocução etnográfica e acadêmica de Balandier no contexto da publicação do artigo eram, no entanto, fortemente vinculados à África e à etnologia francófonas, e o conceito de situação colonial refletia em grande parte a experiência pessoal do autor não somente como pesquisador, mas também como quadro administrativo, de modo que somente mais tarde veio a ser reconhecida como conceito antropológico, sobretudo como recurso para críticas comparativas do papel de representações etnológicas, arqueológicas e folclóricas sobre grupos e regiões colonizadas como subsídios para políticas culturais e educacionais em diferentes contextos nacionais (Stocking Jr., 1992, p. 5).

O esforço de Balandier para “atualizar” representações passadistas sobre as sociedades africanas colonizadas também pode ser interpretada como uma crítica ao que Sahlins (1997, p. 51) identificou como uma “teoria do desalento” ventilada nos anos 1950 e 1960 pela crítica artístico-cultural e literária europeia a respeito do impacto do colonialismo sobre as populações nativas africanas que retratavam cenários de uma inexorável perda dos costumes e das práticas artísticas tradicionais em face de sua incorporação ao modo de produção capitalista industrial e à lógica de pertencimento estatal-nacional. Diante destes cenários, o próprio objeto de pesquisa da antropologia estaria em desaparecimento, ou seja, as culturas – usos e costumes tradicionais – que delineavam as sociedades africanas como “outro” do ocidente estariam dando lugar a reproduções do modo de vida ocidental e se tornando reminiscências de um período histórico prestes a findar.

Diante desta percepção generalizada mesmo setores críticos do imperialismo ocidental teriam adotado uma atitude de “pessimismo sentimental” diante de um dilema entre a independência política e a precariedade econômica das novas nações, considerando o prolongamento das relações coloniais nas relações de dependência geopolítica um mal menor. Uma vez que as sociedades africanas já estariam afeitas aos modelos ocidentais, era conveniente que fossem conduzidas em seu desenvolvimento modernizador pelas nações que haviam induzido estas transformações (Sahlins, 1997, p.

51).

O resgate objetivado por diferentes projetos políticos e intelectuais pós-colonialistas projetou a noção de tradição como recurso de diferenciação entre discursos nativos libertadores e discursos colonialistas ou colonizados. Como observamos a respeito da própria história da independência de Angola, o reconhecimento de discursos e atores “internos” colonizados ou “tribalizados” implicou, em alguma medida, na incorporação das categorias coloniais de reconhecimento do “outro”, porém submetidas a propósitos revolucionários ou transformadores da realidade de dominação que representavam. A necessidade de conferir à tradição e ao nativismo um caráter cosmopolita como forma de projetar os movimentos de libertação como interlocutores representativos das nações pós-coloniais na arena internacional gerou uma tendência à disseminação do que Chatterjee (1986) chamou de “discurso derivativo” pós-colonial, isto é, a apresentação de discursos nacionalistas como “negativos” dos discursos colonialistas, porém concorrentes pelos mesmos mecanismos e métodos de controle territorial e populacional constituintes do modelo de “Estado moderno”.

4.3. Conexões históricas: da situação colonial à conjuntura pós-colonial

Para entendermos as dinâmicas sociais em torno da noção de tradição em Cabinda é necessário olharmos para sua situação colonial, ou seja, como Cabinda se tornou um objeto de disputa entre diferentes projetos de incorporação de seu território e sua população a determinados circuitos e funções na economia política colonial e mundial. Tais projetos podem ser visualizados em narrativas e relatos contidos em fontes históricas e bibliográficas que evidenciam a incidência de diferentes “olhares coloniais” (Pratt, 1992) sobre Cabinda, a partir dos quais é possível entender o processo de construção social do discurso de “desolação cultural” que motiva as preocupações e iniciativas preservacionistas de suas tradições.

4.3.1. Entre a história e a etnologia: narrativas de origem e a construção do passado

Do referencial sobre Cabinda, duas obras se destacam por seu exame mais

panorâmico das fontes referentes especificamente a Cabinda: a monografia etnológica do antropólogo Carlos Serrano (1983), *Os senhores da terra e os homens do mar*; e a compilação historiográfica do historiador Alberto Oliveira Pinto (2006), *Cabinda e as construções de sua história*. Os dois trabalhos têm em comum a análise comparativa de, por um lado, relatos e narrativas produzidas por agentes coloniais mais ou menos contemporâneos à realização da Conferência de Berlim (1885), e por outro, descrições de agentes cabindas e de missionários a respeito das origens, “usos e costumes” do Reino do Ngoio e adjacências. Não obstante o tempo que separa a publicação destas duas referências, uma comparação entre elas é elucidativa do modo como diferentes marcos interpretativos inserem Cabinda tanto em uma mitologia relacionada à formação e dissolução do Reino do Congo, e portanto no âmbito do “etnonacionalismo” bacongo, quanto na historiografia relacionada com a formação social e territorial de Angola, e portanto no horizonte dos movimentos nacionalistas angolanos.

Oliveira Pinto classifica em dois tipos as fontes⁴² narrativas sobre as origens e as características socioculturais e políticas da região de Cabinda e de sua população: as que apresentam a “visão do colonizador” e as que apresentam a “perspectiva dos Cabindenses” (Oliveira Pinto, 2006, p. 155). O primeiro tipo de fonte é representado por obras de agentes coloniais que participaram de diferentes fases históricas da construção da “presença” portuguesa na região tendo produzido longos relatos de sua inserção e interação com nativos⁴³. O segundo tipo de fonte é representado sobretudo pelo livro *Nós, os Cabindas: histórias, leis, usos e costumes dos povos de N'Goio*⁴⁴, cuja autoria é atribuída a Domingos José Franque, intelectual cabinda pertencente à linhagem de um

42 Neste capítulo utilizarei o sistema de referências na forma de notas de rodapé (Autor, peça/obra, data, página) para diferenciar fontes e referências históricas disponíveis exclusivamente em arquivos históricos das referências bibliográficas (livros e periódicos) disponíveis comercialmente ou em bibliotecas com amplo acesso.

43 Trata-se das obras (1) do Visconde de Santarém, diplomata português responsável pelas assinaturas de tratados com a Grã-Bretanha e França acerca as fronteiras e limites de Portugal no Congo anteriormente à Conferência de Berlim, afirmando os direitos de Portugal sobre as terras entre Luanda e o porto de Malembo (Cabinda), e que, entretanto, nunca esteve em África; (2) de Francisco Antônio Pinto, jurista e naturalista que participou de expedições sertanejas em diferentes regiões das colônias portuguesas, responsável pela argumentação de Portugal acerca de seus direitos territoriais durante a Conferência de Berlim; e (3) João de Matos e Silva, médico militar responsável pela implantação do Hospital de Cabinda, onde viveu durante nove anos como um dos poucos europeus lá instalados, tendo presenciado a assinatura do tratado de Simulambuco e feito diversas anotações etnográficas resultantes de seu convívio com pacientes e auxiliares nativos. Devido à extensão dos títulos das obras, as listo juntamente com o restante das fontes ao final da tese a título de conhecimento, embora não as vá analisar diretamente.

44 Domingos José Franque, *Nós, os Cabindas: histórias, leis e costumes dos povos de N'Goio* (Coordenação e notas finais de Manuel de Resende). Lisboa: Argo, 1940, 231 páginas.

dos líderes da delegação de nobres nativos que assinou o tratado de Simulambuco. O livro é uma crônica dos hábitos e regras seguidos pelas linhagens tradicionais do reino do Ngoio e de como tais linhagens foram substituídas, enquanto governo tradicional, por uma aristocracia ascendente assentada no poder econômico adquirido por meio da intermediação do tráfico de escravos na região.

A apresentação da história de Cabinda do ponto de vista nativo mediada pela escrita põe um problema para o historiador.

“Passadas à forma escrita por membros das sociedades em questão, as crônicas provenientes da tradição oral podem conter todos os 'gêneros' narrativos da oralidade, atendendo a que, apesar das transformações sociais que determinaram a transição da oralidade para a escrita, a função identitária da narrativa se manteve. O próprio decurso do tempo pode ser marcado, não por uma sucessão cronológica de datas, mas por referência a acontecimentos considerados pelo(s) narrador(es) os mais relevantes para a fixação da memória do grupo. (...) Contudo, por falta de interlocutores que intervenham na sua transformação, como acontecia na oralidade, o conteúdo do relato, submetido aos cânones da escrita, presta-se mais facilmente a ser manipulado pelo escritor ou por quem o revê, de acordo com os seus interesses” (Oliveira Pinto, 2006, pp. 165-166).

A ressalva do autor ao uso do livro de Franque como fonte histórica se dirige a dois aspectos: o primeiro diz respeito à oposição entre a mito-lógica da narrativa histórica oral e a crono-lógica da narrativa histórica acadêmica, sugerindo que a versão por escrito da narrativa de origem das linhagens nobres do reino do Ngoio não a diferencia em termos de sua autenticidade ou validade, mas como construção da narrativa em uma linguagem – literária escrita – que se destina à compreensão de sua história por um “outro”: o colonizador. O segundo aspecto ao qual se refere a ressalva acima é o fato de que na edição original de *Nós, os Cabindas*, uma terça parte de suas páginas, justamente o capítulo intitulado “leis, usos e costumes” é plágio de uma parte da obra de João de Matos e Silva, *Contribuição para o estudo da região de Cabinda*, provavelmente compiladas pelo jornalista e poeta português Manuel de Resende junto com os escritos de Franque para ser apresentado no Concurso de Literatura Colonial da Agência Geral das Colônias de 1940 (Oliveira Pinto, 2006, p. 158).

O livro de Franque foi publicado em 1940, um ano antes de sua morte. Trata-se de uma série de episódios que narram a fundação do reino do Ngoio a partir da expulsão da princesa Muam Poenha, irmã do rei do Kongo, da corte de São Salvador do Congo

(M'banza Kongo) por ter tido três filhos gêmeos de uma “ligação ilícita”⁴⁵. A princesa viajou primeiramente para Santo Antônio do Zaire (Soyo), onde lhe foi negada hospitalidade, o que a fez cruzar o rio Congo até chegar ao Ngoio, onde foi recebida e por fim casou-se com um “grande senhor em riqueza e nobreza”⁴⁶ chamado Mibimbi Pucuta, com quem teve dois filhos. Ao receber a notícia de que sua filha havia se casado no Ngoio, o rei do Kongo (Ntotila) propôs a “desanexação”⁴⁷ daqueles territórios de seu império, “determinando que tomassem conta daqueles três reinos as princesas e o príncipe seus [de Muam Poenha] filhos (...), tendo ficado assim constituídos os três reinos que são, hoje, conhecidos por Macacongo, Mangoio, Maloango”⁴⁸.

Os trigêmeos, “duas raparigas de nome Lilo e Silo e um rapaz de nome Tumba”⁴⁹ cresceram ao longo dos quinze anos que durou a viagem até o Ngoio. Por ter “atentado contra a honra de uma de suas irmãs”⁵⁰, Tumba foi expulso de sua família e enviado para a terra de Loango-Grande assim que se encontraram com Pucuta pela primeira vez, que lá tinha parentes que o poderiam manter sob custódia. O Mangoio e o Macacongo foram, assim, governados por Silo e Lilo e posteriormente, por meio de deposições apoiadas pela elite local, assumidos pelos filhos de Poenha com Pucuta, enquanto o Maloango tornou-se território governado por Tumba, todos por decreto do rei do Congo.

A “desanexação” da região do Ngoio nos termos narrados por Franque em *Nós, os Cabindas* constitui um ponto de controvérsia a respeito da estruturação política do reino do Congo, e ilustra um debate mais amplo a respeito da relação entre os governos territoriais e as chefias de linhagem nas sociedades africanas, sobretudo no que se refere à suposta dissolução dos reinados africanos a partir do contato colonial, tomada como dado pelo editor da obra em suas notas finais⁵¹. Não entrarei neste debate mais amplo aqui, bastando referir que é central para seu desenvolvimento o papel da oralidade entendida como fonte histórica dotada de formas próprias de evidenciação de relações e estruturas sociais através das quais se torna possível melhor compreender o modo como as sociedades africanas se relacionaram com a alteridade representada tanto pelo

45 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 15.

46 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 17.

47 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 18.

48 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 18.

49 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 17.

50 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 17.

51 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 222: “Pode supor-se, todavia, que este reino – resultado de um desmembramento do Reino do Congo – teve seu fim muito antes de nossa reocupação de Cabinda”.

colonialismo quanto por outros sistemas socioculturais, africanos ou não (Hama e Ki-Zerbo, 2010).

Oliveira Pinto (2006, pp. 169) assenta na fórmula segundo a qual Franque afirma que Muam Poenha “trouxe a realeza para o N’Goio” a interpretação de que a desanexação proposta pelo rei do Congo deve-se justamente ao fato de haver estabelecido uma aliança entre a linhagem e o território por meio do casamento de Poenha com Pucuta. “Trazer a realeza” tem o sentido, aqui, de portar a propriedade ou substância da nobreza atribuída à linhagem do rei do Kongo. Com o casamento, mas sobretudo com o nascimento de filhos legítimos de sua irmã, teria se tornado desnecessário manter os territórios do Ngoio e adjacências sob controle administrativo, uma vez que os laços de parentesco com os novos governantes estabeleceriam a lealdade do povo do Ngoio de forma mais visceral do que as alianças estabelecidas por meio de acordos com grupos locais. A expansão da linhagem era, assim, tomada como politicamente mais eficaz para o exercício do governo centralizado do que o estabelecimento de delegados ou prepostos. Desse ponto de vista, a “desanexação” do Ngoio não teria significado a dissolução dos laços com o Reino do Kongo, mas sim seu fortalecimento por meio da aliança matrimonial a partir da qual o poder central passou a englobar o poder local.

Serrano (1983, p. 18) classifica suas fontes como “antigas” – aquelas produzidas até a data da Conferência de Berlim – e “modernas” – produzidas ao longo do século XX – a partir das quais toma o Reino do Ngoio como uma “sociedade global” dotada de sistemas específicos: político, religioso, econômico, familiar, etc.; e entende o sistema político como via de compreensão do “*processo que opõe os homens entre si e estes como um todo em oposição aos ‘outros’, os ‘de fora’*” (Serrano, 1983, p. 16). Para além dos relatos etnográficos – descrições dos “usos e costumes” dos nativos da região de Cabinda produzidos por agentes coloniais – tais categorias e oposições são reveladas por manuscritos que, junto com *Nós, os Cabindas*, expressam a “tradição oral” dos *Bawoyo* (povos do Reino do Ngoio).

A partir dos manuscritos cabindas, Serrano descreve a “distribuição espacial das linhagens nobres” do Ngoio, detectando uma complementaridade entre as linhagens assentadas no litoral, anteriormente à presença portuguesa especializadas nas atividades pesqueiras e na produção de sal, e as linhagens assentadas na floresta, especializadas no comércio de longa distância por meio de trocas, através dos quais a capital do Mangoio

se mantinha interligada ao Manikongo, recebendo por meio destes tanto produtos para consumo quanto “bens de prestígio” (*libongo*, em kikongo) que também eram usados como símbolos de poder. Os grupos que realizavam as atividades extrativas eram, assim, dependentes dos grupos que faziam o escambo para obter bens de consumo e diversificar sua economia, favorecendo a concentração de poder por estes últimos a partir do acúmulo de símbolos de poder (Serrano, 1983, p. 73).

A partir do contato com os portugueses e de seu engajamento no comércio de escravos, a correlação de poder entre os grupos cabindas modifica-se à medida que as linhagens – dos Franque e dos Puna – cujas origens são descritas em *Nós, os Cabindas*, se estabelece como representação ou encarnação da “realeza” do Manikongo no Ngoio, assumindo a prerrogativa de negociação entre as linhagens que faziam o contrabando de escravos do interior até o litoral e os traficantes brasileiros e portugueses que se aproximavam da baía de Tchioua, cujos presentes para seus interlocutores, especialmente panos e fazendas, se converteram em um novo tipo de bem de prestígio. A questão da desanexação dos territórios ligados ao reino do Ngoio por parte do reino do Kongo, e de forma mais ampla, em torno da dissolução dos reinos africanos precoloniais diante do colonialismo, aparece na análise de Serrano como uma comprovação da autonomia político-administrativa do Ngoio (Serrano, 1983, p. 82) por oposição à perfilhação de sua elite dirigente à linhagem originária do reino do Kongo.

Tanto Oliveira Pinto quanto Serrano exprimem uma preocupação mais fundamental com a “reconstrução” de um lugar do “Reino do Ngoyo” a partir da qual se possa reconhecer Cabinda como uma unidade sociopolítica. O primeiro o faz a partir de uma análise diacrônica das fontes históricas e interpretativas tomadas como marcadores de uma mudança gradual do *status* de Cabinda, de entreposto escravagista em meados do século XVI a sociedade colonial em finais do século XIX. O segundo o faz a partir de uma leitura sincrônica das fontes, a partir da qual mostra que Cabinda se insere em um circuito de valores e simbologias que conferem significado político às relações comerciais e de parentesco, conformando uma estrutura social subjacente que sustentou estes vínculos tradicionais entre os grupos sociais da região no processo de sublimação das instituições políticas que os unificavam no período pré-colonial – os reinos do Kongo e do Ngoio – ao longo do processo de colonização.

Ambas as abordagens tomam as fontes narrativas, e em especial o texto de Franque, como descrições de um passado remoto. O próprio Franque inicia o prefácio

da obra manifestando ser sua tarefa “*reconstituir, quanto possível, a história de N’Goio (Cabinda)*”, acrescentando: “*sou um velho, nasci em 16 de abril de 1855, e, já agora, no findar da vida, quero deixar para os que venham depois, alguma coisa que lhes fale do que foi o nosso passado de grandeza e de esplendor*”⁵². Em que pese a urgência imposta pelo “findar da vida” como motivação para a produção deste documento, é relevante questionarmos a relevância de se falar deste passado, reconstituindo sua história, no momento em que se propôs a fazê-lo. Ou seja, além de decifrar o que a narrativa de Franque a respeito da origem do reinado do Ngoio diz sobre o passado de Cabinda, é necessário compreendermos o que a publicação de *Nós, os Cabindas* diz sobre seu presente.

4.3.2. *Cabinda desolada: crise da nobreza, crise da tradição*

A década de 1940 em Angola testemunhou a emergência dos movimentos culturais que formaram alguns dos líderes intelectuais do que vieram a ser os movimentos nacionalistas. Na década anterior, com o advento do Estado novo, Portugal havia proibido atividades políticas nas colônias como resposta à formação de associações e partidos que reuniam assimilados e colonos insatisfeitos com a centralização de poder pelos órgãos ligados à presidência da república. Muitos dos colonos portugueses que compuseram estes movimentos haviam migrado ou sido degredados para Angola justamente por suas posições políticas e atividades “subversivas” no contexto metropolitano e por isso ocupavam posições similares às de angolanos, porém sem estarem submetidos aos regimes de trabalho forçado e castigos físicos (Cunha, 2013).

O contato entre grupos de angolanos assimilados e portugueses subalternos produziu uma afinidade entre seus posicionamentos com relação ao regime português. Dentre os últimos, aqueles que se mantiveram livres se associaram com angolanos tomando a frente de iniciativas proibidas para nativos – como a comercialização de terras – e casando-se em suas famílias. A socialização de portugueses em comunidades angolanas propiciou o registro e a tradução de ideias e conceitos africanos para o português, caracterizando a “descoberta”, por parte dos portugueses, e o “resgate” ou “redescoberta”, por parte de angolanos, de conhecimentos tradicionais da população

52 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 9.

angolana. Essa tendência deu origem a grupos organizados dedicados à sistematização e elaboração destes elementos culturais tradicionais diferenciando-os das linguagens literárias, artísticas e culturais difundidas pelas instituições portuguesas por sua “autenticidade” em relação aos atores que os produziam. Isto é, classificavam a literatura e a arte produzida nos centros coloniais como manifestações de padrões e códigos estéticos e culturais exógenos, mesmo quando de autoria de africanos (Wheeler e Pélissier, 2009, pp. 221-224).

Serrano (1988) se referiu a este movimento de valorização das formas artístico-culturais vistas como propriamente nativas como a “retomada da palavra” pelos angolanos após décadas de repressão e marginalização dos modos de vida tradicionais pelo projeto civilizatório português. Tal retomada implicou não só no resgate dos conhecimentos tradicionais, mas na crítica aos mecanismos de obstrução à manifestação destas ideias. A postura nativista representada por esses movimentos culturais traduziu-se, assim, tanto em um protonacionalismo quanto em um discurso precursor do anticolonialismo que impulsionou os movimentos de libertação a partir dos anos 1950. A noção de “retomada da palavra” também guarda um sentido relacionado com a oralidade. Os jovens intelectuais e trabalhadores que participaram dos movimentos culturais angolanos na década de 1940 haviam sido educados em missões cristãs ou escolas portuguesas, tanto em Angola quanto em Portugal. Seu contato com conhecimentos tradicionais provavelmente adveio de suas interações com os anciãos ou “mais-velhos”, que além de portadores desses conhecimentos eram também testemunhas das transformações sociais pelas quais havia passado Angola com a intensificação do colonialismo na esteira dos princípios emanados da Conferência de Berlim.

Além de apresentar a si mesmo como “um velho”⁵³, Domingos Franque também recorre à autoridade de seus mais-velhos como fontes. Segundo Franque, seu pai, D. Francisco Franque, “*1º Boma Zanei-N’Vimba*⁵⁴ *por doação de Batchi Nhongo, VIIIº rei do N’Goio e coronel honorário do Exército de Portugal, era um homem culto que adquiriu sua instrução no Brasil, para onde foi enviado com a idade de oito anos por seu pai*”⁵⁵. De volta a Cabinda quinze anos depois, teve dez filhos, dentre os quais somente quatro se dedicaram aos estudos, e destes somente Domingos Franque

53 Franque, Nós, os Cabindas, p. 9.

54 Título honorífico.

55 Franque, Nós, os Cabindas, p. 9.

permaneceu em Cabinda. Da convivência com o pai na velhice tomou contato com os elementos que deram origem a *Nós, os Cabindas*.

Fiquei eu, pois, com meu pai, que, por já estar velho e com a vista cansada, me nomeou seu secretário. Foi então que tive conhecimento da existência, em seu poder, de valiosos documentos e cadernos onde, por seu punho, foram anotados todos os fatos importantes decorridos no N'Goio durante a sua vida, e ainda de outros que foram contados por meu avô e pessoas de mais idade. Juntando todos esses documentos, posso, agora, reconstituir o passado do reino de N'Goio, para que se não perca a lembrança de uma época de grandeza e esplendor em que viveram os povos e, sobretudo, os nobres de Cabinda⁵⁶.

Ao se propor a “reconstituir” a história de Cabinda, a obra de Domingos José Franque parte do pressuposto de que ela foi “destituída”, como fica evidente à página trinta e seis, onde apresenta o mecanismo de regência para os períodos entre a destituição de um rei e a escolha de outro, sistema que vigorou “*desde o último Rei Mõe Gimbi 2º, até aos nossos dias*”, ao que acrescenta:

Já não é de crer que novo rei volte a ser eleito, pois a ocupação europeia acabou com os costumes e hábitos destes povos, e ainda porque também já se perdeu a maior fonte de receita, que era constituída pelo imposto que pagavam os comandantes dos barcos negreiros⁵⁷

Ainda que se apresente como uma narrativa que descreve o passado articulado de modo ao mesmo tempo histórico e mítico, *Nós, os Cabindas* também faz uma afirmação sobre o presente, no qual a “cultura” (“costumes e hábitos”) e o modo de vida “tradicional” sustentado pela economia escravista estariam em vias de desaparecimento. Nota-se, aqui, o “pessimismo sentimental” associado a um discurso preservacionista ou de “resgate cultural” similar ao que veio a subsidiar a construção de uma perspectiva nativista. Entretanto, sob responsabilidade editorial de um português colonialista e voltado para a valorização de uma elite nativa que se considerava aliada de Portugal, a perspectiva expressa em *Nós, Os Cabindas* acabou não adentrando os contextos cosmopolitas que consagraram a poesia e a literatura dedicadas à “redescoberta de Angola” produzidas pela geração de 1940, que deu origem aos movimentos que

56 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 11.

57 Franque, *Nós, os Cabindas*, p. 36.

protagonizaram a luta armada de libertação duas décadas depois.

O suposto desaparecimento das tradições cabindas entre o que pode ser considerada a época dourada do tráfico escravagista na região (de meados do século XVIII a meados do século XIX) e o momento em que *Nós, os Cabindas* é publicado acompanha um processo de marginalização de Cabinda na economia colonial. Com a abolição da escravatura e a supressão do comércio ilegal de escravos o litoral angolano se encontrava despovoado, mas Luanda e Benguela gozavam de infraestrutura urbana e de interligações comerciais que viabilizaram seu repovoamento por meio de companhias agrícolas e comerciais patrocinadas pelo governo português para implantar o modelo das *plantations* no litoral e no planalto central empregando mão de obra nativa sob regime de trabalho forçado. Em Cabinda, no entanto, o rescaldo do comércio escravista levou à desarticulação das relações entre as elites cabindas e portuguesas, que até então se assentavam em relações de prestígio e honra derivadas da relação teoricamente distinta que Cabinda mantinha com Portugal por meio dos tratados de protetorado.

A relação entre as noções de “nobreza” e “tradição” constituía um senso comum entre a elite cabinda e agentes coloniais, de modo que os modos de vida considerados tradicionais dos cabindas não eram classificados radicalmente como “selvagens”, mas como “gentios” e de fácil colonização (Oliveira Pinto, 2006, p. 152). Por isso a presença portuguesa oficial em Cabinda até os primeiros anos do século XX se havia limitado às missões católicas e poucos postos administrativos, além de algumas casas comerciais. Embora autodeclaradas vassalãs de Portugal, as chefias tradicionais exerciam, assim, algum poder de governo *de fato* sobre a população nativa, organizando o tráfico de escravos do interior para o litoral através das fronteiras com os dois Congos. Além do poder econômico acumulado por seu papel no tráfico de escravos, o prestígio reclamado pelos nobres cabindas também se relacionava, assim, com seu reflexo no sistema monarquista português, a partir do que se colocavam como seus homólogos.

Por outro lado, uma influência cada vez maior dos elementos externos expressa uma crescente aculturação das chefias ou seus descendentes. São os sinais de uma crise política que não se compreende apenas nos fatos circunstanciais que a expressam mas no processo global que a gerou.

(...) O tipo de economia virado para suas necessidades num primeiro momento, se autonomiza quando os últimos traços do tráfico desaparecem e este é substituído pelo comércio de produtos tropicais. As relações políticas embricadas difusamente nas várias esferas

sociais e em última instância na natureza substantiva de sua economia, se desagregam e dão lugar à dominação dos elementos ‘de fora’.

As disputas de interesses entre as diversas linhagens durante tanto tempo, provocadas pelos interesses do tráfico, assim como dentro das próprias linhagens pela disputa de sua liderança, e a crescente aculturação de seus chefes conduzem de forma pacífica à ocupação colonial.

Por todas as razões citadas os Bawoyo não conseguem fazer mais eleger o seu Mangoyo, e por isso dizem: “Ngoyo iéki muaia: lesiala ko nfumu ina itúma / O Ngoyo está vazio: não ficou chefe para mandar” (Serrano, 1983, pp. 132-133).

O ditado cabinda com que Serrano finaliza sua exposição ainda complementa-se com outro, utilizado para encerrar o capítulo sobre “poder e espaço”, no qual analisa a distribuição e a toponímia das linhagens nobres a partir dos manuscritos referentes à história oral: “Nhema bantu: kanhema nsi ko / Gaba-te de teres gente: não te gabes da terra” (Serrano, 1983, p. 84). Os ditados aparecem ao final destes dois capítulos como recursos narrativos, ou seja, seu registro não parece estar correlacionado com o processo de pesquisa, mas com sua familiaridade com o contexto sociocultural de Cabinda, onde nasceu e realizou os estudos primários entre os anos 1940 e 1950⁵⁸. A relação entre o que os ditados expressam e a crise econômica e identitária das elites cabindas acarretadas pela extinção do tráfico internacional de escravos descritos no trabalho dá azo a uma série de discursos e representações que associam o desaparecimento das tradições, “costumes e hábitos” cabindas ao desaparecimento ou dispersão dos próprios cabindas de sua região.

4.3.3. Cabinda esvaziada: recrutamento de trabalhadores e colonização agrícola

A retomada da “ocupação efetiva” de Cabinda por Portugal no início do século XX colocou a população de Cabinda diante de uma nova lógica de relacionamento com agentes coloniais, uma vez que não havia sido submetida com a mesma intensidade às práticas de recrutamento forçado que caracterizaram a abordagem portuguesa em Luanda e Benguela. Tal lógica decorreu não somente dos regimes de trabalho e produção que passaram a ser implementados, mas também de sua aplicação a partir do ideário econômico liberal implicado no processo de deposição da monarquia e proclamação da república portuguesa em 1910, que, ao oficializar a categoria

⁵⁸ Cf. entrevista de Serrano à Revista Crioula (Silva, 2009).

“assimilado” radicalizou a distinção entre direitos e deveres atinentes a europeus e africanos, e entre africanos assimilados e não assimilados. Ao visualizar seu recrutamento para este sistema a partir das práticas que haviam protagonizado ao contrabandear escravos do interior, uma parte da população cabinda teria se evadido para os dois Congos⁵⁹.

Entre 1899 e 1903 muitos dos que permaneceram, sobretudo os situados no litoral, foram recrutados para trabalhar como marinheiros e como “serviçais” nas roças de São Tomé e Príncipe. Como mostra Martin (1985), a especialização em trabalhos relacionados à embarcação e à navegação de cabotagem durante o período de maior intensidade do tráfico de escravos havia permitido a muitos cabindas atuarem como prestadores de serviços autônomos, atuando tanto como carpinteiros e armadores quanto como marinheiros nas expedições que buscavam escravos no interior, realizando seu transporte até a costa pelo rio Congo e depois embarcando-os nos navios europeus em alto mar, que precisavam, assim, apenas ancorar em canais ainda distantes do porto, já que as margens da baía não possuíam canais de águas profundas que os permitissem atracar.

Os empregos marítimos eram ofertados, sobretudo, por instituições governamentais, cujos administradores não podiam oficialmente lançar mão das práticas de disciplinamento comuns nas fazendas e roças particulares de colonos, o que ocasionou uma dispersão de cabindas pelo litoral de Angola e nas rotas ligando Luanda, Benguela e Moçâmedes à Guiné Portuguesa (atual Guiné-Bissau) e Cabo Verde, passando pelos portos de São Tomé e Príncipe e do Gabão. Sobre os cabindas empregados como “serviçais” das roças em São Tomé e Príncipe, documentos analisados por Martin (1985) e Nascimento (1991), dão conta de diversos conflitos motivados por sua resistência a atuar em trabalhos similares aos de nativos “não livres”, que eram, em sua maioria, ex-escravos angolanos e moçambicanos. A maioria dos cabindas levados a São Tomé e Príncipe tiveram que ser repatriados em seguida, pois se recusavam a renovar seus contratos.

59 Seguindo a mesma lógica causal entre a “tradicional falta de pessoal em Angola” e “os baixos salários para os trabalhadores especializados e não especializados; as condições de trabalho primitivas; os castigos corporais; a má nutrição; a saúde precária dos trabalhadores; a contínua exportação de mão-de-obra subcontratada” (cf. Wheeler e Pélissier, 2009, p. 206.); além da recorrência deste processo posteriormente entre os bacongo de outras províncias: “A imigração dos bacongo de Angola para o Congo Belga nos anos 40 e 50 foi tão elevada, que os empregadores começaram a contratar ovimbundos dos distritos densamente povoados do Bié e Humabo para colmatar a escassez de mão-de-obra no norte de Angola” (Wheeler e Pélissier, 2009, p. 209).

O aparente vazio de função econômica de Cabinda, acompanhado de seu suposto vazio populacional, tornou-a um espaço para experimentos de colonização agrícola com base em povoamento de origem europeia e de prospecção de recursos naturais operacionalizados pela sociedade anônima fundada em 1903 sob a denominação de Companhia de Cabinda, com sede em Lisboa e composta por colonos portugueses concessionários de terrenos e investidores representantes de empresas de exportação de gêneros agrícolas. Em seus Estatutos de fundação, constam, como seus fins:

“Art. 4º. (...) exploração agrícola, ou de outra natureza que se offereça, das propriedades cujo domínio lhe pertence desde já (...), situados no districto do Congo, na provincia d’Angola, e ainda em eguaes explorações de quaesquer outras propriedades proprias [*sic*], arrendadas ou aforadas, ou de concessões mineiras, ou de outra industria extractiva, que por qualquer modo venha ahi a adquirir, ou na construcção e exploração de caminho de ferro.

§ Único. A Companhia poderá também, para favorecer aquellas explorações, e desenvolver as suas transacções no referido distrito, exercer qualquer ramo de industria ou commercio, ou interessar-se em empresas para as explorar, exceptuadas as operações bancarias.”⁶⁰

A Companhia de Cabinda funcionou até 1974, tendo passado por três reformas mais significativas de seus estatutos. A primeira, em 1922, além de reformulações na redação, acrescentou como um de seus fins “*levar a efeito quaisquer obras de utilidade pública ou particular, e auxiliar a promover o bem-estar dos núcleos de população indígena na área da sua ação*”⁶¹. Em 1928-29 uma segunda reforma é suspensa por um tribunal de Lisboa em função de denúncias a respeito da “infiltração” de representantes de uma patronal belga no quadro de acionistas da Companhia⁶², resultando em disputas internas e judiciais que levaram à aprovação de um novo estatuto somente em 1946, que estabelece que “*a maioria dos administradores deve ser de cidadãos portugueses de nascimento, domiciliados e residentes em Portugal*”, assim como devia ser o presidente do Conselho de Administração⁶³. Em 1954, a preocupação com a influência estrangeira na Companhia resulta em outro dispositivo segundo o qual “*do capital social da*

60 Companhia de Cabinda. *Estatutos*. Lisboa: Typographia A Editora, 1903, 14 páginas.

61 Companhia de Cabinda. *Projecto de Estatutos*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1922, 14 páginas.

62 Cf. Tribunal da Relação de Lisboa e Oliveira, Augusto da Mata e Silva. *Cabinda avassalada por sindicatos estrangeiros, perigo nacional, contra minuta do apelado José Parreira nos autoscomerciais de suspensão das deliberações da Assembleia Geral Extraordinária da Companhia de Cabinda para reforma dos estatutos*. Lisboa: Imprensa Beleza, 1929; [Lisboa: s/n]. 30[2] páginas.

63 Companhia de Cabinda. *Estatutos da Companhia de Cabinda*. Lisboa: Tipografia Silvas, 1946, 16 páginas.

Companhia, 60% das ações serão sempre nominativas e somente transmissíveis entre cidadãos portugueses natos, Bancos, Casas Bancárias, Companhias de Seguros Nacionais ou Instituições Oficiais portuguesas”⁶⁴.

Aparentemente, estas duas mudanças no estatuto relacionam-se com questões bastante diferentes. A inclusão da atenção ao “bem-estar dos indígenas” na primeira é consistente com a política de liberalização da economia colonial promovida pelo governo da Primeira República portuguesa, que também se caracterizou pela autonomia administrativa das colônias em contraparte a uma legislação minuciosa sobre direitos e deveres das categorias sociais que oficialmente as compunham. O que era considerado bem-estar dos indígenas estava, assim, previsto em regulamentos e leis que preconizavam o trabalho assalariado livre e a abolição de quaisquer formas de castigo ou privação. Porém, a responsabilização dos administradores locais pela observação destes princípios desacompanhada de uma política de fiscalização ou de fomento a novas práticas laborais favoreceu a continuidade das relações de trabalho entre europeus e africanos caudatárias do modelo escravista (Wheeler e Pélissier, 2009, pp. 207-208).

Já a preocupação dos acionistas com influências estrangeiras quando da segunda reformulação do estatuto da Companhia de Cabinda diz respeito primariamente às disputas por poder de decisão sobre o direcionamento dos lucros da empresa. Em um panfleto intitulado *Problemas da Cabinda*, um dos acionistas portugueses denuncia um esquema de transferência de poder do grupo fundador para um grupo supostamente financiado pela empresa belga Bunge S.A. através da criação de “ações privilegiadas”, cujos portadores teriam direito a votos proporcionais a sua participação acionária nas votações em assembleias. O mesmo acionista que havia produzido a denúncia ao tribunal de Lisboa em 1928, chamado José Parreira, escreve no ano seguinte uma “contra-minuta” intitulada *Perigo nacional: Cabinda avassalada por sindicatos estrangeiros* em resposta ao recurso apresentado ao tribunal pelo advogado do grupo ligado à Bunge. De forma irônica, sugere que a apelação de seus adversários deveria ser publicada na Bélgica sob o título “‘*Prebendas coloniais*’ ou ‘*Maneiras dos belgas continuarem a assenhorear-se até definitivo de Cabinda só com as despesas com os trabalhadores nesse trabalho*’”⁶⁵.

Em 1917 um funcionário do Banco Nacional Ultramarino (BNU) residente em

64 Companhia de Cabinda. *Estatutos: 1954*. Lisboa: Tipografia Silvas, 1954. 18 páginas.

65 Cf. Tribunal da Relação de Lisboa e Mata, *Op. Cit.*, p. 18.

São Tomé e Príncipe chamado Telmo Bandeira foi comissionado para avaliar a situação e o potencial mercadológico das propriedades e empreendimentos da Companhia de Cabinda. Em seu relatório⁶⁶, finalizado em outubro do mesmo ano em São Tomé, inicialmente Bandeira descreve Cabinda como “*ruína, do que nunca chegou a ser coisa de valia e tão importante poderia ser*”⁶⁷, resgatando e criticando a atuação da monarquia portuguesa no histórico de concessões territoriais ao Congo Belga – antigo Estado Livre do Congo – desde a Conferência de Berlim, que reduziram o “Congo Português” ao norte do rio Zaire apenas a Cabinda. No entanto, em sua avaliação da Companhia de Cabinda especificamente, o consultor declara repetidamente tratar-se de um investimento com grande potencial, realçando o pioneirismo e a dedicação dos proprietários e concessionários de terrenos ao desenvolvimento da Companhia e, por extensão, do território, faltando-lhes apenas capital para investir no cultivo de produtos de exportação, especialmente café e cacau, principais *commodities* da época.

Além de críticas à retração de investimentos por parte do governo português, Bandeira também salienta problemas relativos ao recrutamento e manutenção de trabalhadores suficientes para o trabalho nas fazendas, dando a entender que neste aspecto também a interferência do Estado colonial é inadequada:

É preciso atender, que a população do Mayombe é pequena, e tem sempre a poucas horas de viagem o território Francez e Belga, para onde passam, sempre que sabem ou desconfiam de rusgas do governo; e o mau é passarem, porque muitos por lá ficam. No território Belga, há mesmo o cuidado de a estes refugiados conceder terrenos e facilidades, para os atraírem. Lá sabem que sem o trabalhador, não é fácil progredir, e por isso o atraem; cá é o que se sabe e sempre se está vendo; violências, e abusos, que nada justificam, senão as guerras e revoltas que d’ahi adveem⁶⁸.

Tanto o consultor do BNU quanto o acionista da Companhia reconhecem ao Congo Belga uma política de atração e fixação de trabalhadores mais eficiente que a portuguesa. Após a conversão do Estado Livre do Congo (ELC) em Congo Belga em 1908, por ocasião da transferência de sua posse do rei Leopoldo II para o Estado da Bélgica, sua administração colonial passou a se orientar por políticas de controle

66 Telmo Bandeira. *Relatório da visita feita às propriedades da Companhia de Cabinda*, 1917, 98 páginas, 153 folhas, fotos e gráficos. Fundo histórico do Banco Nacional Ultramarino, Arquivo Histórico da Caixa Geral de Depósitos.

67 Telmo Bandeira. *Relatório...*, p. 4.

68 Telmo Bandeira. *Relatório...*, p. 65.

indireto sobre a população nativa, implantando sistemas de administração local sustentados por líderes africanos identificados como *chefes*, além de uma série de legislações que buscavam amenizar o impacto que a administração de Leopoldo II haviam tido sobre a opinião pública internacional, criando programas de escolarização e treinamento de trabalhadores nativos. Embora as práticas de recrutamento forçado se mantivessem, a despeito das leis que as proibiam, percebia-se nesse sistema a possibilidade de mobilidade social nas aldeias e assentamentos nativos e de trabalhadores nas empresas correlacionada com a dinâmica “interna” de alianças e disputas sobre as quais os belgas não arbitravam (Devisch, 1988).

O contraste entre as políticas coloniais portuguesas e belgas de administração de mão-de-obra nativa era particularmente evidente em 1917, ano em que se iniciavam as atividades da Companhia de Diamantes de Angola (DIAMANG) na região das Lundas, no nordeste de Angola. A DIAMANG foi formada por um consórcio de investidores internacionais após a descoberta, em 1912, de jazidas subterrâneas de diamantes na região das Lundas das quais se originavam os diamantes que chegavam aos garimpos de aluvião no rio Cassai, na região onde hoje fica a província do Kasai Ocidental, no sul da RDC. Em seus primeiros anos de operações, a DIAMANG deparou-se com a resistência das populações nativas das Lundas ao trabalho nas minas, o que motivou a importação de trabalhadores oriundos do Congo Belga que já tinham experiência com mineração e migravam para o lado angolano em busca de trabalho. Para resolver o problema da escassez de mão-de-obra, em 1922 o governo português estendeu à DIAMANG a prerrogativa de uso do regime de emprego de trabalho compulsório, a partir do qual se tornou possível obrigar nativos não assimilados a trabalharem nas minas (Cleveland, 2010a, p. 94).

Com o aumento do número de trabalhadores e do tamanho das operações da empresa, trabalhadores oriundos do Congo Belga foram gradualmente sendo encaixados em posições de supervisão dos trabalhos mais pesados executados por trabalhadores angolanos, que por isso também eram mais sujeitos a castigos físicos frequentemente executados pelos próprios capatazes congolezes. Produziu-se, assim, uma sobreposição entre as diferenças étnicas e a hierarquia funcional dentro da empresa, segundo a qual se passou a classificar os trabalhadores oriundos do Congo Belga como superiores não somente por suas funções laborais, mas também por sua “predisposição” ao trabalho (Cleveland, 2010b, p. 202).

O problema da escassez de trabalhadores também é diagnosticado por Telmo Bandeira em Cabinda, conduzindo a propostas de experimentos com a importação de trabalhadores seguindo o modelo utilizado nas ilhas de São Tomé e Príncipe:

Como em toda a costa, enferma o Mayombe de falta de trabalhadores, mal que é preciso remediar a todo custo.

Actualmente tem a Companhia cerca de 1300 trabalhadores dos quaes se tem de dar pelo menos uma media de 10% para doentes.

Os trabalhadores são oriundos das regiões do Mayombe, Luango (Congo Francez) Ambrizete e Benguela.

Para que os trabalhos da Companhia, assumão o desenvolvimento preciso, torna-se indispensável, além de procurar por todos os meios atrair aos trabalhos das plantações os Mayombes e Luangos, importar braços de Angola, Moçambique, Cabo-Verde, Guiné, enfim sejam de onde fôr, contanto que venham”⁶⁹.

Entre os experimentos possíveis de importação de trabalhadores, Telmo Bandeira menciona tentativas de emprego de trabalhadores liberianos, caboverdianos, chineses e indianos em São Tomé e Príncipe e na ilha espanhola de Fernando Pó (atual Bioko, situada no litoral da Guiné Equatorial), sugerindo sua replicação em Cabinda:

Parecia-me de boa orientação a experiência destes trabalhadores em pequeno número; procurando aclimata-los, respeitando os seus usos e costumes, o que em rigor se não fez em S. Tomé. Outros tempos em que a mão d’obra não faltava.

Com o Congo Francez, parece haver um entendimento particular, que dá esperança que bastantes trabalhadores dali venham.

Enquanto aos Mayombes, acudirem ao trabalho, parece-me, isso depende do bom senso e diligencia das autoridades, e de, o governo por uma vez terminar com seu systema de rusgas, para levar gente para o sul, para carregadores e soldados.

O Mayombe soldado! É necessário não o conhecer.⁷⁰

A controvérsia em torno do emprego de mão-de-obra nativa anunciada por Telmo Bandeira tomou forma a partir das legislações gestadas e aprovadas entre as décadas de 1910 e 1920. Embora expressamente preocupada com a promoção de direitos aos trabalhadores indígenas, a legislação aprovada nesse período applicava-se estritamente às relações de trabalho formais, limitando-se a regular e fiscalizar a

69 Telmo Bandeira. *Relatório...*, p. 13.

70 Telmo Bandeira. *Relatório...*, p. 65.

inclusão deste tópico nos contratos, relatórios e estatutos das empresas, como exemplifica a mudança dos estatutos da Companhia de Cabinda em 1922, referida acima. A criação de uma legislação específica para tratar dos “assuntos indígenas”, incluindo a criação de um Departamento de Assuntos Indígenas que operou como modelo para a política indígena do Estado novo, baseando-se na observação e preservação de seus “usos e costumes” significou, assim, uma forma de aprofundamento do projeto colonial a partir da produção de representações e imagens que atestassem seu conhecimento das populações nativas e o enraizamento da presença portuguesa em África.

A divergência a respeito da escassez de mão-de-obra em Cabinda no primeiro quartel do século XX se insere em uma disputa mais ampla a respeito da condução da política econômica nas colônias. Como mostra Castelo (2007), até os anos 1950 portugueses metropolitanos que desejavam migrar para as colônias não precisavam utilizar passaporte, pois se concebia que estavam se deslocando dentro do espaço nacional, uma política que busca incentivar a criação de colonatos e empresas de pequeno porte para atuar sobretudo no comércio de varejo. Inquéritos junto a famílias portuguesas que retornaram a Portugal antes da independência das colônias mostra que se trata de pessoas, em média, mais escolarizadas e que viam na vida colonial maiores possibilidades de crescimento econômico. Do ponto de vista destes empreendedores coloniais a obrigação de promover o “bem estar” da população nativa respeitando seus usos e costumes era considerada uma forma de intervenção em sua livre iniciativa. Do ponto de vista do Estado colonial as companhias, entrepostos e feitorias instaladas neste processo representavam postos avançados de colonização a partir das quais afirmava sua “ocupação efetiva” dos territórios.

A principal reivindicação de investidores e fazendeiros era por autonomia alfandegária às companhias, o que poderia implicar em maior autonomia política às próprias circunscrições que administravam. Aplicada à Companhia de Cabinda, tal medida possibilitaria o escoamento de sua produção e o recrutamento de trabalhadores através dos dois Congos, como havia sugerido Telmo Bandeira. Em termos de política econômica, isto representaria a transferência de recursos gerados por capital português – as terras cabindas – para a França e a Bélgica; para a política indígena representaria uma indissociabilização entre os nativos “cabindas”, os “loangos” – como se referiu Bandeira aos nativos do Congo Francês – e os do Congo Belga; politicamente,

representaria a possibilidade de secessão de Cabinda com relação ao ultramar português sob liderança de “influências estrangeiras”, como vieram a denunciar os acionistas da Companhia.

O nome de Telmo Bandeira é citado como suposto destinatário de armamentos armazenados pelas forças insurrecionais republicanas que depuseram a monarquia portuguesa em 1910⁷¹, fato que impulsionou os empreendimentos privados nas colônias e a abertura de suas economias para o comércio direto com parceiros internacionais. O “orgulho de português e colonial⁷²” com o qual Bandeira se apresenta ao exortar o BNU a investir na Companhia de Cabinda se insere, assim, em um processo de expansão de interesses financeiros ligados à economia internacional do cacau que vinha se territorializando na costa atlântica africana por meio da exploração intensiva de ilhas e pequenos territórios costeiros.

No contexto das colônias portuguesas, os interesses do mercado cacauero eram representados pela figura de Francisco Mantero, comerciante espanhol que se radicou em São Tomé e Príncipe em meados do século XIX, a partir de onde também atuou como porta-voz dos proprietários de roças e fazendas nas colônias ultramarinas, tornando-se um dos mais evidentes defensores da política de importação de mão-de-obra para o trabalho agrícola. Mantero, que também consta como fundador da Companhia de Cabinda, é autor do livro *A mão-de-obra em S. Thomé e Príncipe*, de 1910, que consistia

“numa glorificação dos colonizadores e dos agricultores de São Tomé bem como de personagens estrangeiras que defendiam ‘Portugal na imprensa inglesa e norte-americana’ (...). Pejado de fotografias dos magnânimos exploradores portugueses e ilustres apologistas estrangeiros, de outras que procuravam provar os esforços sanitários, higiênicos, escolares dos agricultores e de outras que visavam documentar a variedade de ‘tipos de indígenas’ das várias colônias portuguesas” (Jerónimo, 2010, p. 125)

Além do enaltecimento aos colonos e investidores ligados à Companhia, o uso de fotos como recurso comprovativo de seus argumentos é um aspecto marcante do relatório de Telmo Bandeira⁷³. Sua descrição de Cabinda, no entanto, é pautada pela

71 Cf. Jorge de Abreu. *A revolução portuguesa: o 5 de outubro*. Lisboa: Edição da Casa Alfredo David, 1912, capítulo IV, sexto parágrafo.

72 Telmo Bandeira. *Relatório...*, p. 13.

73 Chamando a atenção do arquivista do Arquivo Histórico da Caixa Geral de Depósitos, Rui Miguel, que escreveu um breve ensaio sobre o relatório. Cf. Rui Miguel. *O enclave de Cabinda em 1917*. Março de

carência de recursos e condições acarretada, em sua avaliação, por uma interferência excessiva do governo colonial em questões “administrativas” quando deveria dar mais atenção a questões “diplomáticas”. Ao contrário do famoso livro de Francisco Mantero, as fotos do relatório de Bandeira⁷⁴ mostram poucos nativos e instalações precárias em meio a um ambiente bucólico e selvagem, que justificavam, a seu ver, a replicação do modelo de colonização de São Tomé e Príncipe em Cabinda.

A posição de Francisco Mantero era fortemente questionada por organizações humanitárias, que consideravam o recrutamento de trabalhadores indígenas de outras colônias para São Tomé uma forma remanescente de tráfico de escravos viabilizada por contratos que, formalmente, eram legais sob a legislação colonial portuguesa à época, mas que justificavam a aplicação de castigos e constrangimentos à liberdade pela necessidade de disciplinamento dos nativos para que se adequassem à lógica do trabalho assalariado, ou seja, com um propósito civilizatório. Além da estrita legalidade dessas práticas dentro da legislação portuguesa, grupos que defendiam a política de recrutamento das roças santomenses também acusavam as organizações humanitárias de defenderem interesses britânicos na disputa por trabalhadores para trabalharem nas minas de ouro e cobre na África do Sul e nas duas Rodésias, para onde afluíam moçambicanos e angolanos do leste (Jerónimo, 2010, p. 129).

Por outro lado, os problemas relacionados à *realpolitik* da circulação de trabalhadores nativos entre as colônias portuguesas ensejou a formação de diversas associações, agremiações e partidos políticos compostos exclusivamente por nativos que denunciavam internamente os recrutamentos forçados, organizando formas de resistência a estas práticas. A profusão de organizações nativas gerou uma série de rumores a respeito de revoltas e tentativas de golpe que justificaram uma série de decretos proibindo atividades políticas em Angola sob a alegação de que tais movimentos ameaçavam a unidade da colônia, medidas e discurso que vieram a ser generalizados para todo o império português quando da ascensão de Salazar em 1933.

2012, disponível em www.cgd.pt/Institucional/Patrimonio-Historico/Noticias/Estudos/Documents/O-Enclave-de-Cabinda.pdf.

74 As fotos do relatório de Telmo Bandeira digitalizadas estão disponíveis em www.cgd.pt/Institucional/Patrimonio-Historico/Noticias/Estudos/PublishingImages/PDF/Enclave-Cabinda.pdf.

4.3.4. Cabinda disputada: protetorado, colônia, centralidade ou circunscrição?

A circulação e assentamento de nativos oriundos de diferentes regiões nos mesmos postos e sob um mesmo regime de contratação/submissão ao trabalho agrícola obrigatório contribuiu para a emergência e difusão de um discurso que associava posição de classe e origem etnicorracial, despertando sentimentos nativistas e nacionalistas tanto entre as elites assimiladas quanto entre grupos nativos. Do ponto de vista da administração colonial, a circulação de trabalhadores entre as demais colônias e São Tomé e Príncipe representava, assim, uma interferência na soberania dos governos locais por permitir a formação de associações autônomas às quais eram atribuídas a organização de revoltas “tribais” (Wheeler e Pélissier, 2009, pp. 181-186).

Como contraposição à escalada do capital comercial representado por empreendedores como Francisco Mantero e as companhias de exploração agrícola, uma série de relatos de militares ligados à administração das colônias passam a questionar o argumento da escassez de mão-de-obra, colocando sobre o primitivismo dos nativos e a falta de conhecimentos dos colonos acerca destes a responsabilidade pelo baixo aproveitamento de determinadas regiões. Esta posição fica expressa em um relatório sobre a situação da Companhia de Cabinda produzida pelo coronel de infantaria José d’Almeida Mattos.

“(…) o Congo Portuguez contem, em globo, braços suficientes para o desenvolvimento de toda sua riqueza, quer na fase preparatória quer na de intensificação, e ainda chega bem e muito bem, para o labor indígena, no amanho de suas terras e outras manifestações de atividade, se a tanto forem levados, deixando a mulher de ser a cultivadora enquanto o preto se delicia unctuosamente na esteira sobre que o sol cai de chapa.

(…)

Esse comodo argumento de que se faz uso e abuso em Cabinda e em Santo Antonio do Zaire, de que *as alfandegas de Loanda, S. Thomé e Lobito, e a Companhia Nacional de Navegação levam muita gente, é só bom para se poder levar a vida sem fadigas de corpo nem cansaços de espírito...*⁷⁵ [realces no original]

Tais avaliações fundamentaram uma nova orientação para a política indígena nas colônias segundo a qual o deslocamento das populações nativas de suas regiões de origem passou a consistir uma forma de violação de seus direitos por afastá-los do

75 José d’Almeida Mattos. *O Congo portuguez e suas riquezas*. Lisboa: Edição do autor, 1954, 251 páginas, p. 91.

contexto de seus “usos e costumes”. As chamadas revoltas tribais das primeiras décadas do século XX contrastavam com relatos de finais do século XIX que afirmavam serem os angolanos – incluindo os cabindas – naturalmente afeitos ao trabalho servil sob o comando dos portugueses. A nova legislação indígena implementada a partir do final dos anos 1920 incorporou, assim, um discurso racialista segundo o qual tais revoltas teriam sido motivadas também por um processo de degeneração de seu caráter resultante do convívio e da miscigenação entre nativos de diferentes origens sob as formas de recrutamento que seguiam o modelo das roças santomenses (Wheeler e Pélissier, 2009, p. 181).

A abordagem das “questões indígenas” pelo Estado Novo em Angola caracterizou-se, por isso, pela busca da estabilização e fixação territorial das populações nativas, tendo como um de seus instrumentos o fomento à produção e divulgação de etnografias, relatos e testemunhos de administradores, comerciantes, missionários e cientistas situados em diferentes pontos dos territórios coloniais a partir dos quais demarcaram-se suas jurisdições internas. Com relação a seu enquadramento jurídico-administrativo, Oliveira Pinto assim sumariza a trajetória de Cabinda neste período:

No mesmo ano em que é assinado o Tratado de Simulambuco, é criado, por Lei de 18 de Julho, o Distrito do Congo, abrangendo os territórios de Cabinda (...) o qual será elevado a categoria de vila em 10 de Julho de 1890, precisamente com o nome de Cabinda, sendo mesmo a sede do Distrito do Congo, pertencente ao norte da província de Angola. Mais tarde, em 1917, a sede do Distrito do Congo é transferida para Maquela do Zombo (...). Por esse mesmo decreto, Cabinda passa a constituir um distrito autónomo, embora de duração efêmera, pois em 1921 será de novo incorporada no Distrito do Congo (...).

Só em 1932 (...), e por ocasião da junção dos Distritos do Zaire e do Congo, ficará a Intendência de Cabinda diretamente subordinada ao Governo Geral de Angola (...). A Constituição de 1933 (...) refere, no parágrafo 2.º do seu artigo 1.º, Cabinda enquanto território autónomo, ao lado de Angola e das outras colónias. Este preceito permanecerá inalterado por ocasião da Revisão Constitucional de 1951, que passou a designar as colónias por províncias ultramarinas. Cabinda, porém, adquiriu o estatuto de distrito da colónia (mais tarde província) de Angola por força do Decreto-Lei n.º 571, de 24 de Fevereiro de 1934. A vila de Cabinda, sua capital, é elevada à categoria de cidade em 1956 (Oliveira, Pinto, 2006, pp 101-102).

A profusão de leis e decretos e as contradições entre eles no que diz respeito ao enquadramento jurídico de Cabinda no ordenamento colonial auxiliam na compreensão

dos tipos de descrições produzidas sobre os nativos da região. Entre o Tratado de Simulambuco e os anos 1930 a discussão a respeito da destinação econômica de Cabinda após o declínio do comércio de escravos a partir de sua autonomização financeira e alfandegária acompanhou um movimento de incorporação, desvinculação e novamente de incorporação do território ao Congo Português, que compreendia, também, os territórios que hoje correspondem às províncias do Zaire e do Uíge, por serem regiões abarcadas pelo território atribuído ao Reino do Kongo precolonial. Nesse movimento, Cabinda passa de centralidade (capital do Distrito do Congo até 1917) a território autônomo (1917-1921), e depois a vila periférica do mesmo “distrito”, que passa a ter sua capital na vila de Maquela do Zombo (hoje, cidade da província do Uíge), fronteira com o Congo Belga.

Entre 1933 e os anos 1950 Cabinda é, ao mesmo tempo, um território autônomo e um distrito da colônia de Angola, implicando novamente em disputas entre as liberdades comerciais e alfandegárias de colonos, investidores e acionistas da Companhia de Cabinda e sua subordinação ao “bem da nação”⁷⁶ portuguesa. Estancado o tráfico de mão-de-obra para São Tomé e Príncipe, neste período a Companhia de Cabinda buscou promover uma diversificação de suas atividades econômicas, investindo sobretudo na extração de madeiras e de óleo de palma, atividades para as quais contavam com grande número de trabalhadores nativos não somente como mão-de-obra braçal, mas também como consultores para o reconhecimento das variedades e aplicações das madeiras e nas técnicas de extração artesanal do óleo de palma em larga escala⁷⁷.

A inserção da “questão indígena” no horizonte dos empreendimentos coloniais tornou imperiosa a caracterização de uma relação vinculante entre os grupos étnicos recrutados e o território colonizado, para o que a etnografia passa a operar como saber legitimador. Como sugerem Leal (2000) e Thomaz (2001), fomentada em um contexto político pautado a um só tempo pela expansão colonialista e por uma posição geopolítica marginal no cenário europeu, a etnografia portuguesa sob o Estado Novo teve como preocupação fundante o delineamento das tradições nacionais portuguesas e

76 Slogan utilizado na correspondência oficial entre órgãos de informação sobre as colônias e o governo metropolitano durante todo o período do Estado Novo.

77 A presença de listas de madeiras classificadas segundo seus nomes na língua vernácula tanto no relatório de Telmo Bandeira quanto em relatórios do final da década de 1950 são sugestivos desse emprego da mão-de-obra, embora não esteja explícito nos documentos. Cf. Serafim Fernando Pereira Ribeiro. *Actividade madeireira no enclave de Cabinda*. Lisboa: [s.n. D.L. 1958], 16 páginas.

a descrição das práticas camponesas que diferenciariam o “tipo português”, oscilando entre um projeto de *nation-building* e *empire-building*. Trabalhos que trataram de contextos coloniais produzidos sob a denominação de etnográficos ou antropológicos neste período foram recebidos e interpretados no contexto metropolitano como testemunhos de como o “povo português” exportava seus hábitos para outros contextos, adaptando-se e civilizando povos selvagens e primitivos.

Embora reconhecesse as diferentes denominações etnolinguísticas e regionais com que classificava as populações nativas e sobre as quais desenhava as divisões políticas internas das colônias, o Estado português concebia cada colônia como uma unidade política extensiva do poder metropolitano. Ou seja, não obstante as diferenças regionais ou étnicas relativas a diferentes objetos coletados ou hábitos e costumes registrados, tais informações foram agrupadas e incorporadas ao imaginário metropolitano através de sua catalogação museológica em uma escala “provincial”, ou seja, como objetos originários de Angola, de Moçambique, de Cabo Verde, etc., como parte de um amplo campo de “saberes coloniais” (Thomaz, 2001, p. 57).

As coleções e relatos que compunham o imaginário colonial sobre os povos colonizados originavam-se de expedições científicas e campanhas de reconhecimento territorial que mapeavam a localização de determinados grupos e comunidades em relação a entrepostos comerciais e missionários. Áreas cartografadas como pertinentes a determinados grupos etnolinguísticos correspondem, assim, a zonas de influência política e de atração de mão-de-obra indígena centralizadas nesses entrepostos e difundidas por lideranças nativas nomeadas representantes do poder colonial junto às aldeias. Situadas em pontos próximos de sedes de antigos potentados africanos, as bases coloniais projetavam uma certa homogeneidade cultural da população de sua jurisdição em função de sua suposta relação “tradicional” com estes territórios. Delimitaram-se dessa forma, por exemplo, o distrito das Lundas como território predominantemente Lunda-Chokwe e as circunscrições do Zaire, Uige e Cabinda como territórios predominantemente baongo, e por isso por vezes agrupados como “Congo Português”.

Como demonstra Porto (2009) a partir do caso do Museu do Dundo, na Lunda Norte, as formas de catalogação e exposição de coleções etnográficas operaram como “modos de objectificação da dominação colonial” por justaporem acervos etnográficos à documentação e registro dos processos de “ocupação efetiva” dos territórios coloniais através da prospecção e exploração de recursos naturais. Delineada a partir de

campanhas de reconhecimento realizadas dentro do escopo geográfico e científico dos interesses da DIAMANG, a cartografia do território da Lunda que servia como referência geográfica para diferentes itens do acervo do Museu deixou de operar como sua representação, passando a constituir o modelo de territorialidade a partir da qual se classificavam grupos nativos como pertencentes ou não aos grupos étnicos Lunda-Chokwe “típicos” da região (Porto, 2009, p. 239).

O procedimento de coleta e arrecadação de objetos e produção de registros etnográficos em aldeias e assentamentos de trabalhadores no entorno de empreendimentos das companhias ou acessados por campanhas de reconhecimento utilizado pelo Museu do Dundo na figura de seu conservador, José Redinha⁷⁸, foi adotado e fomentado como método de produção de informações pelas instâncias governamentais que coordenaram uma série de missões científicas encarregadas de cartografar e documentar os territórios coloniais de modo a demarcar áreas de fixação de populações classificadas como grupos étnicos nativos referenciados não mais em uma única e ampla escala provincial, mas em escalas “distritais”.

4.4. Cabinda mediada: movimentos religiosos e a construção da moralidade

Já nos anos 1950, como vimos, do ponto de vista colonial era urgente uma caracterização distintiva das populações nativas designadas como típicas ou próprias de cada circunscrição administrativa. Embora Cabinda fosse abarcada pela noção de um “Congo Português” ou como parte do “norte de Angola”, o fato de constituir uma circunscrição administrativa por si só implicou em um esforço de diferenciação de sua população nativa do restante de Angola, assim como dos dois Congos, como forma de consolidar não somente as fronteiras territoriais, mas o próprio projeto de colonização por assimilação a partir da demonstração de suas tradições. As tradições cabindas foram objeto de uma série de monografias escritas por padres espiritanos da missão de Lândana publicadas na forma de artigos na revista *Portugal em África*⁷⁹ ao longo das décadas de 1950 e 1960, e compiladas nos anos 1970 na forma de livros.

78 Etnógrafo e folclorista prático, Redinha formou-se em antropologia após sua experiência no Museu do Dundo. É autor de uma série de compêndios, guias e mapas sobre as etnias de Angola, entre eles a “Carta étnica de Angola” e o livro “Distribuição étnica de Angola”.

79 *Portugal em África*: revista científica. Lisboa : L.P. Castilho, publicada entre 1894 e 1973, disponível para consulta na Biblioteca Nacional de Lisboa.

A missionação espiritana se notabilizou e diferenciou da ação de outras organizações missionárias presentes em África por seu uso do princípio da tradução como método de conversão. Analisando práticas comunicativas nas missões espiritanas no planalto central angolano ao longo da primeira metade do século XX, Dulley (2010, p. 21) mostra como, através da produção de dicionários do português para as línguas nativas, de catecismos em línguas nativas e de registros de narrativas nativas traduzidas para o português, se estabeleceram interlocuções entre missionários e nativos em torno do significado de expressões e símbolos constitutivos de um “código compartilhado” a partir do qual se traduziam expressões da língua nativa para termos em português cujo significado era fixado a partir de seu uso na doutrina cristã. A tradução, nesse sentido, consistiu em um processo de *mediação* de significados através da transferência dos conceitos pertinentes a universos sociais opostos – do colonizador e do colonizado – para o universo social unificador da missão, implicando em disputas em torno da correspondência ou intercambialidade entre os sentidos atribuídos a termos, expressões ou símbolos, em línguas diferentes.

Aliada à noção de tradução como mediação, a etnografia aparece na literatura espiritana como recurso para a sistematização de conceitos nativos que expressassem valores e regras morais a partir das quais se exerciam diferentes formas de controle social entre os nativos. Traduzidos para o português, tais conceitos eram retransmitidos aos grupos nativos contextualizados em textos e expressões bíblicas, orações e catecismos, estabelecendo uma afinidade “natural” entre as moralidades nativa e cristã anteposta ao próprio “encontro colonial”. A publicação e difusão de etnografias espiritanas também operou, deste modo, como meio de propaganda da eficácia da assimilação por meio da catequização, justificando a manutenção e/ou ampliação da presença missionária espiritana nas colônias portuguesas.

4.4.1. *As etnografias espiritanas e a mediação cultural*

Quatro obras publicadas nos anos 1970 compilam e sumarizam a etnografia espiritana relativa a Cabinda. São elas *Sabedoria cabinda: símbolos e provérbios*, de 1968, e *Cabindas: história, crenças, usos e costumes*, de 1972, de autoria do padre Joaquim Martins, editados respectivamente pela Junta de Investigações do Ultramar

pela Comissão de Turismo da Câmara Municipal de Cabinda; e *Filosofia tradicional dos cabindas através de seus testos de panela, provérbios, adivinhas, fábulas*, em dois volumes publicados em 1969 e 1970, e *No mundo dos cabindas*, também em dois volumes publicados em 1970, ambas de autoria do padre José Martins Vaz e editadas em Lisboa respectivamente pela Agência Geral do Ultramar (AGU) e pela Liga Intensificadora da Ação Missionária (LIAM)⁸⁰.

As duas primeiras destas obras em ordem cronológica – *Sabedoria cabinda e Filosofia tradicional dos cabindas* – dedicam-se à interpretação de “testos de panela”, tampas de panela esculpidas na forma de cenários que, utilizadas de modo tradicional, transmitiam mensagens decodificadas entre membros de uma mesma família na forma de provérbios: quando quisessem dizer algo que não desejassem ou fosse difícil de ser dito em palavras, homens e mulheres cabindas podiam encomendar tampas de barro de artesãos especializados que expressassem a mensagem que queriam passar, utilizando-a para tampar uma panela colocada à mesa durante uma refeição.

A recepção e interpretação das mensagens contidas nas tampas faziam parte de um código tácito, isto é, ao enxergar a tampa, a pessoa destinatária da mensagem automaticamente saberia que era ela. Nas obras espiritanas, as tampas e os provérbios que cada uma representa estão classificados de acordo com o remetente e o destinatário dos testos (pelos pais ao filho ou à filha, pelo homem à mulher e vice-versa, e os que podem ser oferecidos entre os cônjuges) e catalogados de acordo com o tipo de mensagem que transmitem (por exemplo, diferentes conselhos dos pais para os filhos relativos ao casamento, pedidos de desculpa do marido por ter traído a mulher, reclamações da mulher por ser mal tratada pelo marido, entre outros).

O primeiro volume de *Filosofia tradicional dos cabindas* se destaca do conjunto destas obras por ser um guia de interpretação de duzentos e setenta e seis testos de panela colecionados pelo Pe. José Martins Vaz ao longo de seus dez anos de residência em Cabinda, os quais, junto com coleções de missionários espiritanos belgas e franceses que atuavam em missões situadas na região do Mayombe, vieram a fazer parte do

80 Os quatro livros podem ser encontrados em diferentes bibliotecas e arquivos, entre estes a Biblioteca Nacional de Lisboa e a biblioteca do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS/UL), onde os consultei. Cf. Joaquim Martins. *Sabedoria cabinda: símbolos e provérbios*. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1968, 565 p.; Joaquim Martins. *Cabindas: história, crença, usos e costumes*. Cabinda: Comissão de Turismo da Câmara Municipal de Cabinda, 1972, 367 p.; José Martins Vaz. *Filosofia tradicional dos Cabindas através dos seus testos de panela, provérbios, adivinhas, fábulas*. Lisboa : Agência Geral do Ultramar, 1969-1970, 2 v; José Martins Vaz. *No mundo dos cabindas: estudo etnográfico*. Lisboa : Editorial L.I.A.M., 1970, 2 v.

acervo do então Museu do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo (hoje, Seminário Torre d’Aguilha), na região metropolitana de Lisboa⁸¹. As tampas de panela (*mafuku-ma-nzungu*) corresponderiam, nas palavras de Vaz, a “*um código perfeito das leis civis, tribais, morais e sociais das gentes do distrito de Cabinda*”, cujo estudo e divulgação visa “*valorizar as gentes de Cabinda, dar aos europeus um guia seguro para lerem a alma nativa, melhor a conhecerem para mais a amarem*”⁸², o que revelaria, por sua vez, uma *filosofia* própria, ou seja, um sistema de valores e conhecimentos endógenos passíveis de tradução/mediação para expressões de uma moralidade cristã.

Além do papel evangelizador/civilizador, a caracterização etnográfica dos cabindas a partir de seu “uso” das tampas de panela posiciona a própria Ordem do Espírito Santo em um cenário de disputas territoriais com outras sociedades missionárias. De meados do século XIX até os anos 1940 a presença missionária nos territórios coloniais portugueses em Angola era preponderantemente composta por espiritanos, resultado de acordos entre Portugal e o Vaticano buscando garantir a manutenção do propósito “civilizador” do colonialismo. O caráter transnacional das ordens religiosas implicava, no entanto, em uma relação tensa entre missionários e o Estado colonial visto que não haviam espiritanos de nacionalidade portuguesa suficientes para ocuparem os postos criados.

Como forma de promover uma abertura à atividade missionária condicionando-a, entretanto, a um imperativo nacionalista, nos anos 1940 o governo português assinou um acordo de cessão das atividades educativas em Angola à igreja católica com uma cláusula que estabelecia o português como única língua europeia a ser utilizada e ensinada nas missões (Dulley, 2010, p. 33). A intensificação da produção intelectual dos missionários espiritanos a partir dos anos 1940 prestou-se, dessa forma, também à afirmação de sua própria “ocupação efetiva”, ou seja, da eficácia de sua inserção evangelizadora entre os povos nativos sinalizada pela familiaridade e pelo conhecimento empírico manifestado em suas descrições desses povos. A territorialização espiritana em Cabinda associada a sua imersão nos usos e costumes cabindas se expressa no modo como se referem às abordagens missionárias nos

81 A constituição desta coleção e sua relação com as práticas missionárias espiritanas é o objeto da tese de doutorado em antropologia sendo elaborada por Ana Rita Amaral na Universidade de Lisboa.

82 Vaz. *Filosofia tradicional dos Cabindas...*, vol. 1, 1969, p. 30.

territórios vizinhos.

Sucedeu até um caso verdadeiramente curioso: apesar de serem três as potências administrativas; serem três as línguas oficiais; ser usado entre os nativos o seu próprio idioma; nova *língua* se criou para uso comercial, escolar e litúrgico, na qual todos os habitantes se entendiam. É que a circunstância de haver vários dialectos locais e as três línguas europeias já referidas, dificultava a permuta comercial, tornava dispendiosa a edição de livros escolares e religiosos e quase exigia que todos fossem políglotas... Os missionários – sobretudo no Congo de Leopoldville – *forjaram* essa nova língua a que deram o nome de *ki kongo*. Os linguistas farão bem em anotar o facto, possível apesar da mistura de povos e línguas ali existentes, e descobrir-lhe as razões fundamentais. Faltou-nos tempo para tal, até para dominarmos a língua local⁸³ (itálicos no original).

A ideia de *forja* do *kikongo* (kikongo) pode ser interpretada como uma referência ao trabalho do missionário protestante sueco Karl Laman, que entre 1891 e 1919 residiu na região do Baixo Congo (hoje província do *Bas Congo*), período no qual coligiu, descreveu e traduziu diferentes aspectos das populações nativas caudatárias do antigo Reino do Kongo, denominando-as *bacongo* (ba = plural, kongo = etnônimo). Além de uma obra em quatro volumes intitulada *The Kongo*, Laman é autor dos primeiros e mais amplos dicionários e gramáticas de *kikongo* (ki = fala) compostos a partir de informações obtidas por meio de questionários aplicados por assistentes nativos em aldeias situadas em diferentes localidades e aldeias como esforço de constituição de uma língua unificadora dos *bacongo*. Entre as etnias abordadas pelo trabalho de Laman a oeste do rio Congo estavam os *basundi*, considerados uma das etnias “fronteiriças” de Cabinda por Vaz, de acordo com a distribuição linguística do distrito esboçada em uma nota do segundo volume do livro *No mundo dos cabindas*.

A língua nativa do distrito de Cabinda, em classificação bastante genérica, é o *fiote*. Em cada região toma nomes diferentes: *ki sundi* no Miconge; *ki iombe* no Belize; *ki kongo* no Ncutu; *ki linge* no Buco Zau e no Dinge; *ki vili* no Massabi; *ki kochi*, no Cacongo; *ki oio*, em Cabinda.

As diferenças entre estes “dialectos” são sobretudo na pronúncia do K, G e das finais A, E, I e das guturais no *ki sundi*. Este, além disso, tem uma centena de palavras diferentes.

Nas fronteiras do Congo de Brazaville – mas não muito para o interior do país – encontramos o *ki vili*, *ki iombe*, *ki sundi*. Nas do Congo de

83 Vaz. *No mundo dos cabindas*, vol. 2, p. 106.

Leo, o *ki kongo*⁸⁴ (itálicos no original).

O mapeamento dos “dialetos” nativos de Cabinda se sobrepõe à cartografia das fronteiras políticas do distrito. Os dialetos atribuídos a regiões de fronteira correspondem a vernáculos já abarcados pelos mapeamentos etnolinguísticos realizados nos dois Congos: além do kisundi, ao qual o missionário português atribui um maior número de diferenças em relação aos dialetos falados em Cabinda, e que já havia sido abarcado por Laman como variação do kikongo, também são idiomas fronteiriços o kiombe, por derivação dialeto do povo baiombe, presente nos dois Congos e Cabinda por analogia à divisão territorial de seu território tradicional, a floresta do Maiombe; e o kivili corresponderia ao dialeto pertinente ao antigo reino do Loango, situado em torno da cidade de Ponta Negra, no sul do território do Congo-Brazzaville fronteiriço com Cabinda. Entretanto, desta perspectiva o que diferenciaria os cabindas do restante dos povos da região – a “classificação bastante genérica” mencionada por Vaz – não era sua construção etnolinguística, mas sua qualidade designada pela categoria nativa *fiote*.

Entre os cabindas designam, ainda hoje, por *fiote* – no sentido de *inferior, pequeno* – tudo quanto seja nativo, a começar pelas pessoas, a continuar pelos animais e a acabar nos frutos silvestres. Dão sonoramente o epíteto *do branco (mu ndele)* às coisas e animais mais corpulentos que os seus. E, assim, temos a *galinha fiote* e a *galinha do branco*; o *ananás fiote* e o *ananás do branco*. Eles próprios se dão o nome de *fiotes*, termo que, além doutros sentidos, inclui o de pequenez.

Naturalmente passaram também a considerar como inferiores os seus usos e costumes, as suas tradições, o seu viver, a sua crença religiosa. Citemos, a título de simples curiosidade, o facto de os feiticeiros quererem juntar aos seus *berliques* divinatórios o crucifixo, a água benta, um Santo António milagreiro, tidos como mais poderosos porque oriundos dos brancos...⁸⁵ (negrito acrescentado; itálicos no original).

Publicado apenas dois anos após *No mundo dos cabindas*, a monografia de Joaquim Martins *Cabindas: história, crenças, usos e costumes* revela uma primeira controvérsia a respeito da categoria *fiote* como designação da língua e dos costumes nativos.

84 Vaz. *No mundo dos cabindas*, vol. 2, p. 105, nota (1).

85 Vaz. *No mundo dos cabindas*, vol. 2, p. 81.

A língua dos cabindas – o Kiuoio (ou Iuoio) e Kikongo.
Não apresentamos a antiga designação de dialecto *Fiote* para o qual não se encontra explicação nem sentido absolutamente válido. Nem nenhum dos naturais aceita tal designação⁸⁶ (itálicos no original).

O questionamento ao uso aparentemente generalizado do termo *fiote* como uma espécie de gentílico do enclave de Cabinda é acompanhado de uma série de afirmações que contrariam a versão apresentada por Vaz. Para Martins, o povo cabinda seria o mais desenvolvido moral e espiritualmente “*de todos os nossos povos africanos*”⁸⁷, ajustando-se à exuberância de suas paisagens naturais – exemplificados pela floresta do Maiombe e dos rios que cortam o território – e à “*beleza de suas instituições*”⁸⁸, somente compreensíveis a partir de um processo longo de sensibilização e imersão em seu modo de vida.

Mas o que mais nos prende aos cabindas – às gentes de todo o Enclave – é a beleza de suas instituições, de seus usos e costumes, a beleza e até delicadeza dos princípios e leis morais, familiares e sociais, a riqueza “espiritual” de suas almas. E estas, as almas, não se “caçam” com a facilidade com que, outrora, se podia apanhar um *Ngulungo* à saída de uma roça, um *Sofu* na planície do Iabe, uma *Mpakasa* no Chela ou no Liko, o *Nkoko* no Ntandu-Mbambi ou no Kinguinguli ou mesmo, ainda que com mais dificuldade, um *Nzau* (elefante) no Maiombe. Não. São precisos anos. É preciso conviver com eles, aceitar com eles uma *muambada* ou convidá-los para a nossa mesa. O que colhi do velho Estanislau Kimpolo, e foi muitíssimo, foi-o nas viagens de ministério missionário e cavaqueando à mesa, durante as refeições e logo à seguir a elas, sobretudo nas noites quentes e de luar no mês de Janeiro e Fevereiro... É preciso **fazer-se um deles** e entrar-lhes na alma através dos conhecimentos de sua língua. É preciso ouvir um e muitos e muitas. Estar presente nas suas horas tristes e nas horas alegres, que também as têm⁸⁹ (itálicos no original, negrito acrescentado).

Martins também enfatiza o período de vinte e dois anos de convívio íntimo e de contato sistemático com as tradições cabindas a partir do qual procura dar a “*conhecer muito da sua história, da sua religião e crença, que é a que eles têm, sentem e entendem, e não aquela em que, por vezes, tentam metê-los!*...”⁹⁰. Tendo como fontes unicamente as obras publicadas e mais acessíveis dos espiritanos em Cabinda, seria

86 Martins. *Cabindas...*, p. 14 (nota não numerada).

87 Martins. *Cabindas...*, p. 9.

88 Martins. *Cabindas...*, p. 10.

89 Martins. *Cabindas...*, p. 10.

90 Martins. *Cabindas...*, p. 13.

impreciso definir a qual(is) interlocutor(es) Martins se refere nesta passagem. Todavia revela um posicionamento em uma disputa pela caracterização das particularidades socioculturais dos cabindas e de Cabinda, para o qual a língua nativa é um elemento central. É, assim, possível vislumbrar a questão a respeito do uso do termo *fiote*, bem como de sua suposta validação nativa como categoria de autorreconhecimento e de etnização do “povo cabinda” em relação aos europeus e outros povos bacongo da região como uma das caracterizações em que “tentam metê-los”, do ponto de vista de Martins.

Mais do que um conflito ou disputa interpretativa “interna” entre missionários, a divergência a respeito da classificação da língua e dos “usos e costumes” cabindas como *fiotes* remetem a diferentes perspectivas construídas pelo projeto de mediação por meio do “compartilhamento de códigos” que caracterizava a missionação espiritana. Isto é, o modo como suas etnografias “traduzem” a relação entre os missionários e seus informantes são, também, decorrentes de diferentes posicionamentos a respeito destas questões não somente no âmbito das missões, mas envolvendo outros atores sociais, como a própria Companhia de Cabinda, instituições estatais, aldeias e regedorias.

4.4.2. *O lassismo e a revelação da situação colonial em Cabinda*

O esforço de diferenciação do cabinda em relação a outros povos bacongo da região por meio da caracterização missionária de seus usos e costumes tradicionais como registros de uma moralidade cristã inata também situava o território com relação à expansão dos movimentos milenaristas que surgiram no Congo Belga nos anos 1950 em torno dos quais se articularam amplos setores sociais que vieram a compor movimentos de libertação nos dois Congos, no Gabão e em Angola. Os movimentos milenaristas se constituíram a partir da formação de igrejas autônomas fundadas por religiosos africanos dissidentes das missões cristãs europeias instaladas na região do Congo, nas quais pregavam discursos contrários às práticas evangelizadoras a serviço da opressão colonial, da qual os povos africanos seriam libertados quando da vinda de um messias ou salvador enviado por *Nzambi*⁹¹, vocábulo que se popularizou em toda a África central para designar a ideia de um “deus supremo”. Pela ação destes missionários dissidentes e pelo

91 Mais comumente o nome completo utilizado é *Nzambi Mpungo*, mas diferentes religiões também complementam *Nzambi* com outros nomes.

conteúdo fundamental de suas pregações, tais movimentos também ficaram conhecidos como profetistas ou messianistas.

A partir do referencial de Balandier, Blanes (2009) nos diz que a formação dos movimentos milenaristas teriam contribuído para a evidenciação da “situação colonial” da maioria das populações bacongo em Angola e nos dois Congos, e da população *fang* no Gabão, ao dar forma e conteúdo à alteridade existente entre diferentes atores inseridos em uma mesma “sociedade colonial”, constituindo-se como um “campo privilegiado de observação” (Balandier, 2014, p. 462) das transformações sociais pelas quais passavam essas populações nativas. Ou seja, é quando atores colonizados – os missionários africanos formados em missões europeias – começam a concorrer com os colonizadores como indicadores de rumos da sociedade colonial que os últimos passaram a ser percebidos como *loci* de origem da repressão às práticas espirituais tradicionais, e nesse sentido à própria essencialidade do ser bacongo ou *fang*.

Em Angola, o movimento milenarista que tomou maior vulto foi o tokoísmo, nome derivado de seu fundador, Simão Toko, filho de camponeses nascido em Maquela do Zombo nos primeiros anos do século XX, onde recebeu educação formal em uma missão batista. Nos anos 1940, insatisfeito com as práticas dos missionários belgas para com os aprendizes angolanos, exilou-se em Leopoldville, capital do Congo Belga, onde começou a pregar de modo independente, sobretudo para migrantes oriundos do norte de Angola, estabelecendo relações com outros movimentos cristãos. Em 1949 Toko recebeu o espírito santo em uma sessão de orações, momento no qual considerou oficialmente fundada a igreja tokoísta e a partir do qual começaram a se organizar núcleos de orações e canto coral em toda Angola em celebração à ascensão do profeta. Deportado pelo governo belga, em Angola Toko foi preso e enviado para campos de trabalhos forçados no sul da província e depois para os Açores, de onde escrevia cartas para seus discípulos, que as divulgavam como testemunhos do sofrimento e do martírio do profeta, fazendo crescer o número de seguidores. Simão Toko permaneceu preso e seus seguidores foram perseguidos até 1974, ano em que Portugal procedeu ao reconhecimento oficial do tokoísmo como instituição religiosa. Após a independência o tokoísmo voltou a ser perseguido ao longo de toda guerra civil por se caracterizar como associação subversiva e defensora do tribalismo bacongo (Blanes e Sarró, 2015).

Embora não vá aqui explorar a história e a cosmologia destes movimentos proféticos, é relevante mencionar que em Cabinda o movimento milenarista de maior pene-

tração foi o lassismo, ou lassismo, de Simão Zepheryn Lassy, sobre o qual se deteve o relatório de campanha da *Missão de estudos dos movimentos associativos em África* de 1958, relativo a 1957, escrito por Joaquim Moreira da Silva Cunha⁹². Os relatórios de Silva Cunha tinham como objetivo primordial monitorar os movimentos religiosos e informar o Ministério do Ultramar se se caracterizariam como organizações com fins políticos. No relatório de 1958, relativo ao ano anterior, Silva Cunha transcreve uma carta – “documento precioso” – de Lassy a seus fiéis na qual o profeta se apresenta da seguinte forma.

Eu sou somente um homem como vós, oriundo da aldeia de N’Goyo em Ponta Negra, filho de Lones si Sa Kala e Tchissimbou – antigo marinheiro da marinha mercante, campeão internacional de box, 27 anos de Europa, casado e pai de 7 filhos. Eu nunca fui à Escola. Numerosos são aqueles que em Ponta Negra me viram crescer. Até 1931 eu não sabia nem A nem B. Em 1932 tive um sonho. Vi que lia o pequeno livro de S. João. De manhã ao despertar eu pedi a alguém que me ensinasse o alfabeto. Isto foi feito em oito dias. Ao nono e décimo eu já podia escrever sílabas. Um pouco mais tarde eu saltava à Europa e, como por acaso, um dia encontrava o livrinho de S. João, que tinha visto em sonhos. Em 1944 encontrava-se [*sic*] em Lourdes e lá pela primeira vez eu obtinha a bíblia.

Até lá era um pagão mas cheio de Fé em Deus. Depois desta época começava a me fazer notar pouco a pouco. Alguns diziam que eu tinha magia. Na realidade era a minha fé que me tinha ajudado a engrandecer até ao dia em que voltando a minha casa em 1948, então me encontrava em Dolisie, depois de me ter acabado de instalar em Ponta Negra a 5 de Julho exatamente à meia noite apareceu uma luz enviada por Nosso Senhor Jesus Cristo, do qual ouvi uma voz pela primeira vez. E somente depois em 1953 me fis fiel do exército da salvação e recebi meu testemunho em 1953, a 14 de junho”.⁹³

O conhecimento da biografia do profeta é fundamental para a compreensão da doutrina e das práticas culturais dos fiéis de movimentos milenaristas (Blanes, 2011). Silva Cunha reporta que, em seus cultos, o profeta narrava episódios de sua vida pessoal seguido de passagens bíblicas que mostravam que a revelação era fruto de uma identificação entre as condições vividas pelo próprio Jesus Cristo em seu tempo, e pelo profeta

92 Os dados que apresento foram retirados de J. M. da Silva Cunha. *Missão de estudos dos movimentos associativos em África*: relatório da campanha de 1957 (Angola). Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar, 1958, 155 p. Na primeira página do relatório lê-se que Silva Cunha era “Professor de Política Indígena no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos e vogal do Conselho Orientador do Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta das Investigações Científicas e das Missões Geográficas do Ultramar”.

93 Silva Cunha, *Missão de estudos...*, p. 17-18.

no tempo presente, destacando o fato de ser perseguido pelas autoridades religiosas e políticas de sua época⁹⁴.

No relatório de Silva Cunha o lassismo é mencionado por sua influência exclusivamente sobre Cabinda, originando-se no Congo-Brazzaville. Mesmo no contexto do Congo-Brazzaville, origem de Lassy, o movimento com maior visibilidade e penetração foi o matsouanismo ou amicalismo (do profeta André Matsoua), que veio a ser reivindicado pelo abade Fulbert Youlou, que era líder do maior partido nacionalista e depois tornou-se o primeiro presidente da República do Congo, tal sua capacidade mobilizadora de bases políticas (ver Gruénais *et al.*, 1995). Embora inspirasse cuidados aos olhos da PIDE, o lassismo era considerado um fenômeno sob controle no que dizia respeito às possibilidades de sua expansão em Cabinda, pois nativos educados em missões católicas, maioria em todo o distrito, seriam menos permeáveis a sua influência do que os protestantes. A maior preocupação expressa nos relatórios era com os “indígenas não civilizados”, que não haviam tido nenhuma educação formal e seriam especialmente vulneráveis às práticas mágico-religiosas preconizadas por Lassy, especialmente o ato de beber o *swing*, copo de água abençoada pelo profeta que serviria para curar os fiéis de todas as doenças físicas e espirituais⁹⁵.

Dois elementos levantados pelas fontes que tratam do lassismo sugerem que sua menor evidência como movimento religioso não advém de uma eficácia comparativamente menor do que a dos movimentos que adquiriram proporções nacionais (o tocoísmo em Angola, o quimbanguismo na RDC e o matsouanismo no Congo-Brazzaville), mas sim por se tratar de um movimento que tinha como horizonte a “revelação” da situação colonial especificamente em Cabinda. Documentos da PIDE reportam a prisão em 1957 de “Paulo e Tati” por prática de lassismo associada a atividades políticas⁹⁶, provavelmente referindo-se, no caso do último, a Alexandre Tati (ou Taty), secretário da FNLA e um dos fundadores do Movimento de Libertação do Enclave de Cabinda (MLEC); em 1959 o padre spiritano José Martins Vaz publica um artigo intitulado “Problemas africanos”⁹⁷ na revista *Portugal em África* no qual descreve diferentes as-

94 Silva Cunha, *Missão de estudos...*, p. 22.

95 Silva Cunha, *Missão de estudos...*, p. 127-128.

96 Em uma passagem do livro *La colonie du Minotaure*, de René Pelissier, notada por Silveira (2011, p. 126, nota 228).

97 José Martins Vaz. Problemas africanos. *Portugal em África*, vol. XVI, 1959, pp. 38-52/71-90.

pectos do lassismo a partir de relatos de informantes cabindas, menciona ligações familiares e políticas de Lassy no distrito.

Vaz inicia a seção sobre o lassismo afirmando que os pais de Lassy seriam “nobres da tribo Vili”, e que sua esposa seria uma mulher cabinda originária da aldeia de Fútila, que fica na área concernente ao território do antigo reinado do Ngoio⁹⁸. O maior número de adeptos cabindas ao lassismo estaria, entretanto, no “concelho” do Cacongo, “por os Cacongos pertencerem à raça Vili, à qual pertence o Profeta e todos os indígenas da região de Ponta Negra”⁹⁹. Segundo Vaz, o afluxo de cabindas a Ponta Negra para praticarem o lassismo se deveria ao mesmo tempo a uma fidelidade clânica – sendo o centro do reino Vili, o Maloango, na região de Ponta Negra, as lideranças deveriam lá se reunir – e à repressão do lassismo em Cabinda, motivo pelo qual “o Profeta não tinha coragem de por o pé em território português”¹⁰⁰.

Ao longo de todo o artigo Vaz discute o princípio antifetichista do lassismo, acusando Lassy de se valer de práticas fetichistas para enganar nativos ingênuos. Os “indígenas não civilizados” em todo o continente africano seriam dominados por uma crença na ação dos espíritos dos mortos sobre os vivos, motivo pelo qual os vivos produziriam figuras e objetos com os quais seria possível aprisionar espíritos maléficos. Tais objetos seriam o feitiço, ou fetiche, e as pessoas que tinham o poder de controlar os espíritos através da manipulação dos objetos, os feiticeiros. Em Cabinda, assim como em toda a região dos povos *kongo* os feitiços (*minkisi*, s: *nkisi*) consistem em estatuetas esculpidas em madeira que retratam entidades especializadas em causar ou curar determinados males físicos e espirituais às pessoas, cabendo aos feiticeiros (*bangangas*, s: *nganga*) direcionar estes poderes¹⁰¹.

O lassismo era reconhecido como um movimento antifetichista, pois Lassy “exorta[va] a todos destruírem os feitiços”¹⁰², mas usava outros objetos, como vestes específicas com estrelas de seis pontas desenhadas, cruzeiros de madeira “sem o corpo de cristo”¹⁰³, além do *swing* que serviria justamente para libertar os fiéis dos feitiços. O que Vaz aponta como uma contradição no discurso e nas práticas de Lassy – combater o fei-

98 Vaz. Problemas africanos, p. 46.

99 Vaz. Problemas africanos, p. 49.

100 Vaz. Problemas africanos p. 49.

101 Uma análise pormenorizada da lógica e das dinâmicas das acusações e relações de feitiçaria entre os bacongo pode ser encontrada em MacGaffey (2000).

102 Vaz. Problemas africanos, p. 46.

103 Vaz. Problemas africanos, p. 75.

ticismo reconhecendo sua ação sobre os corpos e espíritos dos fiéis – consistia em uma diferença de abordagem do problema religioso. Enquanto a evangelização cristã europeia tratava o feiticismo como uma crença primitiva da qual os nativos precisavam ser dissuadidos por meio da catequização, o lassismo tratava o feiticismo como uma força social realmente existente da qual os fiéis deveriam se afastar sob a liderança do profeta.

Ao validar o feiticismo como um problema de fato e não como uma questão de crença, o lassismo, bem como outros movimentos milenaristas, se constituíram como igrejas cristãs “autenticamente” africanas, não somente por serem lideradas por africanos, mas por estabelecerem “raízes autóctones” (Blanes e Sarró, 2015, p. 171) e formas de praticar o cristianismo diferenciadas das trazidas pelos europeus. A maneira como o missionário descreve o lassismo e as religiões milenaristas como um todo é indicativa de uma “crise” do projeto de colonização por meio da evangelização levado a cabo pelos espiritanos em Cabinda. Ao denunciar as práticas do lassismo que classificava como feiticistas, Vaz também reconhecia sua eficácia simbólica, e, portanto, reconhecia as religiões milenaristas como movimentos político-religiosos concorrentes pelas almas e corpos nativos necessários para a implementação do projeto missionário.

4.5. Cabinda ajustada: entre a indústria petrolífera e Angola pós-colonial

Como procurei mostrar até aqui, a marginalização de Cabinda ao longo da primeira metade do século XX não se define unicamente pela redução de sua participação na economia colonial, mas também como ocupação de um “espaço intermédio entre a denominada tradição africana e a modernidade projetada do colonialismo”, onde a primeira “reflete uma imagem fraca de um passado mítico” e o segundo é “uma ilusão de desenvolvimento” (Mudimbe, 2013, pp. 19-20). Ou seja, ao mesmo tempo em que não adentrou os “contextos cosmopolitas” hegemônicos de circulação de ideias, modernizando suas elites e compondo uma *intelligentsia* local, Cabinda também foi destituída de seu “contexto tradicional” na medida em que suas lideranças e representantes deixaram de ser abordadas como interlocutores dos movimentos e instituições que promoveram as mudanças políticas e econômicas que vieram a inseri-la na conjuntura pós-colonial de construção do Estado angolano.

Ao longo do período colonial encetado pela Conferência de Berlim, diferentes olhares sobrepuseram representações de Cabinda como um lugar marcado pelo “desolamento cultural”, de vazio populacional, de desamparo administrativo e financeiro por parte da metrópole e do Estado colonial. Ao mesmo tempo, Cabinda também foi objeto de disputa entre diferentes projetos que pensavam sua incorporação a outros circuitos econômicos, políticos, religiosos, nacionais e etnolinguísticos, frequentemente apresentados como ameaça ao “domínio” colonial português sobre o território. Tais representações evidenciam a heterogeneidade de atores que compõem a narrativa colonial, trazendo à tona diferenças e disputas entre eles quanto à concepção e aos métodos de efetivação de seus desígnios como representantes do “império português”. Como demonstram Roque (1998) e Trajano (1998), tais disputas foram frequentemente interpretadas como fissuras ou vulnerabilidades do império em seus prolongamentos mais periféricos, constituindo um “olhar fragilizado” sobre o processo de “ocupação efetiva” e de institucionalização das colônias sob um regime unificado com a metrópole.

A descoberta de petróleo no *offshore* de Cabinda em meados dos anos 1960 ensejou previsões mais otimistas com relação à economia portuguesa nos anos seguintes. Segundo correspondência entre o Ministério do Ultramar (MU) e o Ministério de Negócios Estrangeiros (MNE) de 1967¹⁰⁴, a Cabinda Gulf Oil, co. (CABGOC), subsidiária da norte-americana Gulf Oil, co., que veio a constituir a companhia Chevron, previa que Portugal se tornaria autossuficiente em petróleo a partir de 1970, contando unicamente com as jazidas recém descobertas em Cabinda, podendo destinar o restante das jazidas que ainda estavam em prospecção, além das jazidas continentais e outras fontes de combustíveis como gás e asfalto presentes tanto em Cabinda quanto no litoral do distrito do Zaire (na cidade do Soyo, então Santo Antônio do Zaire) à exportação.

Em um comunicado da CABGOC datado de setembro de 1967 anexado a esta correspondência, a empresa anuncia o início imediato da construção de um “parque de tanques, pipelines para petróleo bruto e outros equipamentos numa área de 1500 hectares a cerca de 17 quilômetros a norte da cidade de Cabinda¹⁰⁵”, referindo-se ao que veio a ser batizado como complexo do Malongo, ainda hoje base de operações da Chevron em Cabinda. Em notícias da época também anexadas à correspondência, a CABGOC de-

104 Arquivo Histórico Diplomático (AHD). Sondagens de petróleo em Cabinda (pasta), 1967. Código referência: PT/AHD/1/MU-GM/GNP01-RNP/S0311/UI06543.

105 AHD. Sondagens de petróleo em Cabinda, 1967 [“Importante descoberta de petróleo anunciada pela Cabinda Gulf Oil Company”].

clara-se “consciente dos riscos de se trabalhar em Cabinda, mas já perfuramos sob condições muito mais perigosas na Venezuela”, acrescentando que “autoridades portuguesas providenciarão guardas militares em áreas que requeiram medidas de segurança especiais¹⁰⁶”.

O pequeno enclave português poderia vir a fornecer petróleo a toda a África Meridional, se a política tornasse isso necessário. Quanto à questão da segurança, diz a correspondência que esta súbita riqueza da região colocada entre os dois Congos provocará mais atenção do que nunca dos grupos de “libertação” africanos, e os portugueses “may be hard pressed to defend it”. Mas, os diretores da Gulf não veriam nisso problema de maior, e estariam cooperando com as autoridades portuguesas quanto às precauções de segurança. Uma observação não oficial de Londres seria no sentido de que sendo o campo de petróleo “offshore” isso o tornaria talvez não tanto vulnerável como se fosse “onshore”. Segundo o mesmo telegrama, a Gulf está entrando na África do Sul em escala crescente. Abriu um escritório em Joanesburgo, e estaria negociando reunir-se à Zululand Oil Exploration Company, no programa de pesquisa de petróleo na África do Sul¹⁰⁷.

A cooperação entre a CABGOC e o governo português adentrou o debate público nos Estados Unidos nos anos 1970 no âmbito dos movimentos de contestação às políticas de promoção de recessões econômicas preletivas de “ajustes espaço-temporais” (Harvey, 2003) do setor produtivo do país e sua expansão através de um “novo imperialismo” econômico. Ajustes espaço-temporais se referem fundamentalmente à regulamentação por parte do Estado das políticas patronais de realocação de capital sobreacumulado para justificar a retirada de investimentos em estruturas e serviços de interesse público ou social em determinados locais em benefício da expansão do setor de atuação das companhias para outros lugares do mundo (*idem*, p. 97-98). A atuação da Gulf Oil em Cabinda tornou-se objeto de contestação de um grupo da *United Presbyterian Church* (“Igreja Presbiteriana Unificada”) dos Estados Unidos chamada *South Africa Task Force* (“Força Tarefa da África do Sul”) que adquiriu ações da CABGOC como estratégia de intervenção nas políticas da companhia por participação em suas assembleias¹⁰⁸.

106 AHD. Sondagens de petróleo em Cabinda, 1967 [“Portuguese make rich oil find.” *The Pretoria News*, 20 de setembro de 1967].

107 AHD. Sondagens de petróleo em Cabinda, 1967 [Correspondência do diretor geral de economia do Ministério do Ultramar ao Gabinete de Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros, 30 de setembro de 1967]

108 Arquivo Histórico Diplomático. Cabinda Gulf Oil Company, 1962-1974 [pasta]. Código referência: PT/AHD/1/MU-GM/GNP01-RNP/S0320/UI06544. [Correspondência do diretor do Gabinete de Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros para o governador geral de Angola, 14 de maio de

O grupo presbiteriano¹⁰⁹ acusava a Gulf Oil de colaborar com o governo português para a repressão dos movimentos anticoloniais. Um memorando da embaixada de Portugal em Washington afirma que, de acordo com informações do presidente da Gulf Oil, os “dissidentes” teriam chegado a propor os nomes de Amílcar Cabral e Agostinho Neto (líderes do PAIGC e do MPLA, respectivamente), além de Angela Davis (ativista norte-americana pelos direitos dos negros), para o conselho diretor da CABGOC¹¹⁰. Na reunião anual de acionistas da Gulf Oil em 1971, todas as sugestões de reformulação administrativa da CABGOC propostas pelo grupo chamado dissidente foram recusadas pelo conselho diretor atual sob a alegação de que teriam como propósito “gerar publicidade para as visões econômicas e sociais de seus proponentes” tornando a empresa uma “ferramenta política deste grupo de interesse específico”. Ao final da ata da reunião em que foram votadas as propostas do grupo dissidente lê-se:

A Corporação busca fazer negócios somente com nações cujos governos são reconhecidos pelo governo dos Estados Unidos. Se a Corporação fosse limitada a fazer negócios somente em países que tivessem filosofias políticas consistentes com as das pessoas que têm investimentos na Corporação, na opinião da Administração a Corporação estaria enormemente limitada não somente em termos de oportunidades de operações lucrativas, mas também em sua habilidade em contribuir com a crescente necessidade mundial de energia, da qual petróleo e gás natural são fontes primárias¹¹¹.

Este discurso oficial da CABGOC insere Cabinda, já na década de 1970, em circuitos de ajustes “espaço-temporais” sob uma retórica de “desmoralização” da economia (Ferguson, 2006a) que veio a fundamentar os ajustes estruturais iniciados em África no final da década de 1980 por instituições multilaterais lideradas pelas chamadas potências ocidentais, como o Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Tais discursos e instituições afirmavam a univocidade da abertura das economias nacionais para o mercado globalizado como meio de inserção de diferentes regiões do mundo em circuitos e ciclos de crescimento econômico e desenvolvimento infraestrutural. Para tanto, as relações internacionais deveriam ser concebidas de um ponto de vista

1971].

109 Os documentos apenas mencionam se tratar de três pessoas, mas não os nomeiam.

110 AHD. Cabinda Gulf Oil Company, 1962-1974 [Correspondência do diretor do Gabinete de Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros para o governador geral de Angola, 15 de maio de 1971].

111 AHD. Cabinda Gulf Oil Company, 1962-1974 [Gulf Oil Corporation, Proxy Statement, Annual Meeting of shareholders, 27 de abril de 1971].

estritamente comercial, ou seja, como fontes de recursos independentes dos regimes políticos e dos impactos socioambientais que sustentavam sua produção, estendendo os interesses corporativos centrados na produção e na lucratividade aos interesses nacionais.

Neste contexto, a estabilidade e o crescimento da produção de petróleo extraído do *offshore* de Cabinda tornaram-se paradigmáticos da excepcionalidade atribuída aos espaços que passaram por ajustes estruturais. Nos anos 1970 e 1980 tropas cubanas socialistas auxiliaram o MPLA, que também havia adotado uma orientação socialista e instituído o regime de partido único quando assumiu o Estado, a assumir o controle e estabilizar militarmente Cabinda, protegendo o empreendimento da norteamericana Gulf Oil/Chevron na região sob a chancela do interesse nacional em continuar contando com os *royalties* obtidos com a exploração terceirizada do petróleo. O modelo de ajuste espaço-temporal da indústria petrolífera em Cabinda vem sendo usado, por isso, como modelo para a implementação de indústrias extrativas de recursos naturais em outros países, especialmente africanos, configurando “enclaves” de trabalho e produção com os quais as populações locais tem pouca ou nenhuma interação (Ferguson, 2006b, pp. 199-201).

A aldeia de Fútila, em Cabinda, que fica em uma área adjacente ao complexo do Malongo, vem sendo objeto de estudos que mostram dinâmicas de diferenciação e identificação com determinados valores simbolizados pela excepcionalidade e isolamento do espaço da produção petrolífera em Cabinda. Reed (2009) e Buza (2011) mostram que a participação em circuitos econômicos fomentados pela economia petrolífera em Cabinda são valorizados como símbolos de ascensão econômica e de distinção social, uma vez que coloca trabalhadores cabindas em contato com trabalhadores estrangeiros, mais qualificados e influentes, além de proporcionar experiências de trabalho em ambientes considerados modernos e adequados. Contudo, a circulação de relatos e até de coisas¹¹² “de dentro” para “fora” do Malongo são objeto de comparação e discussão em instâncias coletivas que representam as aldeias como sujeitos “impactados” ambientalmente pelo empreendimento, principalmente coletivos de pescadores cuja área de pesca é restringida pelos limites da área de circulação de embarcações do Malongo. O contraste entre condições infraestruturais – sobretudo de saneamento e alimentação – vividas dentro do Malongo por uma parcela da população e fora dele por toda a população gera questi-

112 Alguns trabalhadores trazem “merendas”, pacotes de lanches distribuídos para os empregados do Malongo, para distribuírem ou venderem no Fútila (Reed, 2009, p. 105).

onamentos acerca do benefício ou do desenvolvimento representados pelo petróleo para a própria população de Cabinda.

A separação entre o universo dos empreendimentos extrativos e a vida social das populações “impactadas” pelos ajustes espaço-temporais enseja uma série de conflitos onde os interesses corporativos unificados ao estatal-nacional são antagonizados por interesses ancorados em relações tradicionais e culturalmente construídas com o território, representando “direitos difusos” – ambientais, sociais, culturais – por oposição ao direito privado que rege a exploração de recursos naturais. A própria noção de “extração” remete diferentes caracterizações destes ajustes como relações de *predação*, que por sua vez é consistente com o conceito de “acumulação por espoliação¹¹³” proposta por Harvey (2003) para explicar o processo de espacialização do capital mediado pelo Estado-nação.

O conceito de “acumulação por espoliação” deriva da noção de “acumulação primitiva” descrita por Marx (2008b) como o processo de expropriação de terras comunais por meio do assalariamento de camponeses livres empobrecidos pelo aumento dos impostos e corveias do sistema feudal britânico no século XVII. Como forma de otimizar a produção rural para garantir tanto o pagamento de impostos quanto o fornecimento para consumo coletivo, senhores feudais e comerciantes promoveram o cercamento de terras cultiváveis, separando-as de acordo com sua destinação comercial – sustentadas pelo trabalho assalariado – ou social – para o assentamento das comunidades camponesas fora do tempo e espaço de trabalho. O surgimento das manufaturas e a mecanização da produção levaram à desvalorização do trabalho camponês, forçando sua migração para áreas distantes das cortes e cidades. As áreas que antes ocupavam tornavam-se, assim, reserva de capital para os agentes que haviam promovido seu cercamento, dando origem à noção de propriedade privada.

Segundo Harvey (2003), a expansão do capitalismo industrial ao longo do século XX foi viabilizada por regulações estatais que promovem a reprodução das condições que geraram a acumulação primitiva histórica descrita por Marx. Através de critérios financeiros e tecnológicos, as políticas econômicas nacionais condicionam a exploração de determinados recursos naturais em seus territórios à capacidade de sua produção e fornecimento em escala mundial, gerando mecanismos de controle sobre sua circulação

113 A palavra espoliação tem sido usada com mais frequência em traduções brasileiras desta expressão de Harvey, que também pode significar “desposseção” ou “expropriação”.

mercadológica. Tais regulações operam como reservas de mercado para corporações dotadas de capital para investimentos de grande porte, obstruindo a continuidade ou emergência de outros tipos de empreendimentos e iniciativas de menor escala por parte das populações socialmente vinculadas ao território explorado. Movimentos contestatórios ou reivindicativos de medidas compensatórias a partir destes ajustes são enquadrados, assim, como representativos de interesses particularistas e opostos ao desenvolvimento nacional.

A lógica da predação se estabelece a partir da incorporação da perspectiva de uma dimensão englobante como estratégia de particularização de outras perspectivas. Ao se aliarem com o capital transnacional, Estados se posicionam como intermediários de um processo cuja origem é externa e englobante de seu escopo particular – a globalização e a cooperação internacional – retendo desta aliança os recursos – *royalties*, impostos, tecnologias – que o permitem atuar como força externa – o interesse nacional – e englobante dos grupos sociais e formações políticas circunscritas ao espaço nacional. Ou seja, a transferência de direitos de uso e exploração de recursos naturais para corporações transnacionais é uma forma de prevenir a emergência de projetos internos concorrentes com a hegemonia do Estado sobre seus territórios.

Narrativas retrospectivas da trajetória de Cabinda entre os anos 1980 e 2000 são subsidiadas marcadamente pelas repercussões de denúncias e relatórios a respeito de violações de direitos humanos e de práticas de corrupção estatal implicadas nas relações entre o governo e a Chevron (Hodges, 2002). Discursos oficiais agenciam o conceito de “acumulação primitiva” justificando a transferência de recursos resultantes de contratos do Estado para contas particulares de pessoas ligadas ao governo como estratégia de formação de uma “burguesia nacional” que, através de investimentos em setores estratégicos, promoveria o crescimento da economia (Costa, *et alii*, 2014). Organizações e mobilizações sociais contrárias às práticas do governo são, assim, acusadas de serem contrárias ao interesse nacional e, no caso de Cabinda, representantes de interesses estrangeiros e/ou separatistas cujo projeto resultaria na privação do Estado angolano, e dos grupos no poder, de sua principal fonte de riqueza.

CAPÍTULO 5 – O campo das tradições em Cabinda

Neste capítulo apresento algumas das incursões que realizei pelo universo das tradições em Cabinda acompanhando as indicações e orientações de meus interlocutores. O agenciamento da pesquisa como um meio de expressão de um ponto de vista sobre as tradições cabindas é indicativa de um posicionamento a respeito deste tema. Como sugere Bourdieu (2007), a expressão de um ponto de vista enquanto tal é instituidora de um “espaço de enunciação” distintiva de significados atribuídos a uma determinada instituição ou lugar que opere como universo de relações sociais. A compreensão sociológica de um ponto de vista só é possível, assim, se analisarmos em relação a quais outros pontos de vista ele posiciona seus enunciadores. Nesse sentido, buscar entender o ponto de vista de meus interlocutores sobre as tradições significa buscar compreender sua posição em um “campo simbólico” (Bourdieu, 1994) de disputas entre diferentes pontos de vista acerca do significado e do papel das tradições cabindas no contexto social da província.

Discutir a noção de tradição em contextos africanos implica em analisar seus diferentes usos intelectuais e políticos. Narrativas acadêmicas enredadas nos processos de expansão colonialista tenderam ao posicionamento da “tradição” em oposição à “história”, estabelecendo a primeira como objeto de pesquisa da etnologia e da história oral como suporte de narrativas fundamentalmente mito-lógicas. Análises das tradições orais operariam, por sua vez, como suportes para a inscrição das sociedades africanas na historiografia geral, aproximando-se de uma crono-lógica medida a partir do reconhecimento de estruturas nativas como formas primitivas de instituições centrais no contexto europeu, como é o caso da tipologia proposta por Fortes e Evans-Pritchard (1940) das sociedades africanas de acordo com a ocorrência ou não de chefias tradicionais centralizadas, a partir da qual as classificaram como “sem Estado” ou dotadas de “Estados primitivos”.

A validação de determinadas análises acadêmicas como subsídios para projetos de colonização suscitou o surgimento de políticas sustentadas pela lógica “orientalista” que Said (1990) procurou desconstruir. Segundo Said, empreendimentos colonialistas britânicos e franceses no oriente médio no final do século XIX se fundamentaram em

conhecimentos produzidos a partir de análises de textos árabes clássicos que descreviam a sociabilidade dos povos árabes de forma idealizada. Traduzidas como orientação para operações de ocupação da região, tais descrições foram interpretadas como modelos para o enquadramento de comunidades nativas em categorias populacionais definidas por critérios étnico-raciais, religiosos e linguísticos rígidos, justificando a submissão pela via militar de vastos conjuntos de comunidades tribais às instituições coloniais aliadas às elites nativas como uma forma de reestruturá-las nos termos de seus “próprios” costumes descritos pela ciência ocidental (Said, 1990; Amselle, 1996; Wallerstein, 2007).

No contexto africano a demanda pelo registro das tradições orais como condição de validação empirista do conhecimento africanista permitiu a inserção de um “discurso sub-reptício” (Mudimbe, 1992) na maior parte da produção intelectual ocidental sobre África no início do século XX a partir do qual os informantes africanos tomados como fontes deste conhecimento teriam pautado em torno de quais elementos as tradições africanas seriam pensadas como alteridades do ponto de vista ocidental. A leitura pós-colonialista africana do africanismo seria, assim, uma estratégia de decifração de códigos e linguagens contidas em diferentes gêneros de narrativas e relatos orais que teriam se mantido opacos ao olhar da filosofia ocidental, colocando ênfase na formação de uma intelectualidade africana nas éticas investigativas de sujeitos que as ciências sociais ocidentais enxergavam como meros informantes e fontes para pesquisas africanistas (Said, 1989). Como procurarei mostrar a seguir, o campo da tradição em Cabinda se estabelece a partir de diferentes formas de reconhecimento de saberes implicados tanto nas relações cotidianas quanto em narrativas e representações coloniais sobre Cabinda.

5.1. *As tradições na prática: reconhecimentos, negociações e circulação*

A primeira lição que se aprende ao se travar diálogos sobre tradições em cabinda é que para conhecê-las é necessário, antes de mais nada, saber o que é o Tchizo. O Tchizo é o morro mais alto da cidade de Cabinda, no topo do qual fica a aldeia de mesmo nome que é a sede da sociedade secreta de entidades mascaradas conhecidos como os *Bakama* (singular: *makama*), os quais têm o papel de mantenedores espirituais

das tradições cabindas. Para além de sua centralidade mítica, o Tchizo me foi apresentado como um tema a ser pesquisado porque estava em um momento de resistência às políticas de urbanização que visavam regularizar a situação de seu entorno, o bairro Comandante Gika, conhecido na cidade por abrigar um número desconhecido, mas supostamente alto, de imigrantes congolezes. Até o ano anterior à minha segunda passagem por Cabinda, a aldeia do Tchizo não dispunha de luz elétrica e apenas poucos anos antes haviam sido construídas algumas casas, mais próximas da estrada, em alvenaria sob autorização das autoridades tradicionais, que entendiam assim preservar as habitações e o modo de vida tradicional das aldeias. As demais casas eram feitas de adobe sob tetos de palha de folhas de palmeira.

Minha primeira incursão ao Tchizo foi ao lado de Inocêncio Ntango, um dos irmãos mais velhos de Ernesto, repórter da Televisão Pública de Angola (TPA) e assessor de imprensa comissionado da governadora provincial. Na TPA, Inocêncio é responsável pela apresentação de algumas edições em ibinda do Jornal Nacional, transmitido de duas a três vezes por dia sempre com uma versão em português e outra em línguas nacionais que variam conforme a região, alternando notícias sobre a província e notícias nacionais. No ano anterior a nos conhecermos, Inocêncio havia recebido um prêmio por uma matéria especial sobre acusações de feitiçaria contra idosos na área do Tchizo e seu entorno. Como assessor de imprensa da governadora, Inocêncio acompanhava todos os eventos oficiais, inclusive viagens para o interior e para outras províncias de Angola.

Quando nos encontramos para irmos ao Tchizo em seu carro particular, Inocêncio havia recém saído de uma reunião oficial no gabinete da governadora entre o secretário provincial da cultura e representantes comerciais de uma fábrica angolana de bebidas para discutir o uso comercial da imagem de um makama em uma lata de refrigerante. A imagem dos Bakama veio a fazer parte de uma campanha de marketing que utiliza imagens de símbolos tradicionais de diferentes províncias retratadas em gravuras produzidas por artistas plásticos angolanos “para apoiar a cultura e a arte contemporâneas angolanas e enaltecer as províncias e história do país”¹¹⁴. Além de representantes e guardiões das tradições cabindas, os Bakama também atuavam como

114 Ver o site www.bluearte.com/colecao.html. O artista responsável por retratar os bakama é Guilherme Mampuya, nascido no Uíge em 1974, formado em artes por ateliês de Luanda. Desde 2005 vem expondo suas obras internacionais, já tendo passado por Bruxelas, Lisboa e Milão (ver www.bluearte.com/pintores.html).

símbolos oficiais da cultura de Cabinda. É praxe que autoridades políticas da província, ao assumirem seus cargos, se dirijam ao Tchizo para receber a bênção dos Bakama, e em eventos oficiais como inaugurações de obras, lançamentos de campanhas públicas e datas cívicas os Bakama façam aparições para benzer as pessoas e os próprios atos oficiais.

A subida até o topo do Tchizo a partir da baixa de Cabinda, onde encontrei Inocêncio, tem cerca de quatro quilômetros. Do alto do morro se enxerga praticamente todo o município de Cabinda, perspectiva que justifica o reconhecimento da aldeia do Tchizo como guardiã das tradições, pois permite um olhar panorâmico sobre a área onde tais tradições são, ou deveriam ser, praticadas. Chegando na aldeia, procuramos um mais-velho conhecido de Inocêncio, que faz parte dos Bakama, a quem fui apresentado como pesquisador que gostaria de ouvir suas histórias e narrativas sobre as tradições do Tchizo e sobre as práticas e rituais dos Bakama. Dirigindo-se a mim, o mais velho perguntou se eu queria saber a história dos Bakama, e respondi que sim. Ele pensou por um instante e, voltando-se para Inocêncio, disse que poderíamos marcar um dia para fazer isso, mas que seria necessário que eu levasse “uma grade de Cuca¹¹⁵, uma de gasosa, um garrafão de vinho e mais uma coisinha em cima...”. Inocêncio perguntou se isso seria para consumo coletivo, em um almoço ou jantar com sua família, mas o mais-velho disse que era somente para ele, em troca da entrevista, acrescentando que a “coisinha” se tratava de pelo menos dez mil kwanzas (cerca de cem dólares norte-americanos) em espécie.

Inocêncio disse ao mais-velho que iríamos entrar em contato, pegou seu telefone, nos despedimos e voltamos para o carro. Ainda enquanto nos retirávamos da aldeia, Inocêncio mostrou-me a maior casa em alvenaria da aldeia, indicando tratar-se da casa do chefe dos Bakama. A casa, junto com os dois carros na garagem teriam sido oferendas de políticos em troca de bênçãos tradicionais e aparições dos Bakama em eventos de suas áreas de atuação, bem como em eventos privados. Dentro do pátio da casa ficava ainda uma casa de madeira menor e mais antiga, considerada a residência tradicional do chefe dos Bakama, pois era a casa em que haviam morado os antepassados do chefe atual.

No caminho de volta para o centro da cidade, Inocêncio me perguntou o que havia achado da conversa, e lhe respondi que as exigências do mais-velho eram

115 Marca de cerveja produzida e envasada em Angola pela empresa estatal Refriango.

impeditivas para a realização de uma entrevista, não somente pelo alto valor cobrado – somadas as duas grades de bebidas e o garrafão de vinho custariam cerca de seis mil kwanzas, que somadas aos dez mil em espécie chegariam ao correspondente a cento e sessenta dólares, que à época correspondia a cerca de quatrocentos reais – mas porque do ponto de vista de uma pesquisa etnográfica, a entrevista deveria resultar de uma interlocução continuada ao longo da trajetória do trabalho de campo. O próprio Inocêncio também já havia se deparado com esta dificuldade para realizar sua matéria premiada sobre o Tchizo, mas sendo ele próprio um cabinda, conseguiu mobilizar a intercessão de autoridades, políticas e tradicionais, atenuando tais exigências e viabilizando a realização das entrevistas.

Como plano B, Inocêncio ofereceu-se para me levar até a aldeia do Caio, onde ele havia vivido quando criança, e onde teria contatos mais próximos, inclusive familiares, que poderiam se dispor a falar sobre as tradições sem exigir pagamentos em troca. O caminho para a aldeia do Caio, bem como para qualquer destino ao norte, passa pelo bairro Cabassango, antigo mercado de peixes e especiarias convertido em mercado popular, onde se encontra desde gêneros alimentícios até produtos eletrônicos e peças automotivas. O Cabassango fica no limite norte da área urbana de Cabinda, recebendo, por isso, grande afluxo de moradores das aldeias das regedorias de Caio-Litoral e Malembo.

A passagem em automóvel pelo Cabassango é normalmente tumultuada devido ao movimento de carregamento e descarregamento de carros e caminhões, bem como de comerciantes informais nas vias das quadras que circundam a área oficialmente demarcada para o funcionamento do mercado popular. Ao passarmos pela via principal que se interliga com a estrada que leva às aldeias, Inocêncio disse-me estar com sorte, pois acabava de avistar um mais-velho do Caio, secretário do regedor e seu tio, chamado Pedro Gomes, aguardando no ponto de taxi alguém que pudesse levá-lo com suas compras de volta ao Caio. Inocêncio parou o carro, o cumprimentou e ofereceu boleia, já que íamos para o mesmo destino. Quando desci para ajudar a embarcar suas compras, fui apresentado novamente como um pesquisador interessado em conhecer as tradições de Cabinda, e que havia pensado que ele, o mais-velho, poderia me contar algumas das histórias do Caio.

Após sairmos do Cabassango, Inocêncio sugeriu que parássemos em algum lugar para comprarmos bebidas para acompanhar a conversa que teríamos em seguida. Entrou

na aldeia do Chiazi, que já conhecia e sabia onde encontrar uma cantina, comprou uma lata de refrigerante de limão a pedido de Pedro Gomes e duas garrafas de vinho de 375 ml para ele e para mim, e logo seguimos viagem. Inocência me explicou que era um costume tradicional levar bebidas para conversar com alguém, de acordo com um provérbio que me disse em português, que Pedro Gomes traduziu para o ibinda: “para conversar, deve haver o que tomar / *mbuka nkungo, buka m'lavo*”. Uma vez no Caio, sentamos os três no escritório de Pedro Gomes, uma sala de três por quatro metros, anexa a sua casa, onde bebemos e conversamos por cerca de meia hora sobre diferentes elementos das tradições cabindas levantados por Inocência para que fossem explicadas pelo mais-velho, enquanto eu tomava notas e fazia outras perguntas.

5.5.1. *A tradição no cotidiano: sociabilidades e conflitualidades*

O imperativo de “haver algo para tomar” que aprendi com Inocência Ntango e Pedro Gomes oferece uma chave de compreensão das relações consideradas tradicionais desde a perspectiva de meus interlocutores não somente no contexto das aldeias. As *tchiladas* diárias do grupo de amigos dos Ntango aconteciam regularmente em bares e *roullottes*¹¹⁶ em torno do Centro Cultural Chiloango, uma casa de eventos com um cinema desativado, localizado atrás da ponte-cais do porto municipal. Muitos frequentadores permaneciam em volta de carros estacionados em torno do largo do Chiloango, que consiste em uma praça logo à frente do Centro Cultural, construída pela mesma empresa chinesa que construiu a ponte-cais, com duas fontes e estátuas em bronze retratando homens e mulheres em atividades sociais (tocando instrumentos musicais, arando a terra, rezando, carregando crianças, dançando, etc.).

Do outro lado da rua do Comércio, via que conecta o centro da cidade à zona da baixa (faixa da cidade com acesso franco à praia), fica a Feira Popular, um complexo de bares, restaurantes, *roullottes* e lojas de *souvenirs*, para onde afluem, nas madrugadas dos fins de semana, estrangeiros ligados à Chevron acompanhados de guias e seguranças cabindas, além de empresários, políticos, funcionários do Estado, regedores, artistas, entre outras figuras proeminentes da província. O entorno de alguns bares abertos da Feira Popular também funcionam como pontos de oferta de drogas e prostituição.

116 Pequenos trailers utilizados como cantinas.

Entre os bares e *roulotes* instalados nos dois pontos e os carros estacionados em torno do largo do Chiloango circulavam alguns jovens *zungueiros*¹¹⁷ vendedores de *buko*, raízes de arbustos e noz-de-cola que podem ser mascarados ou misturados à aguardente conferindo um sabor levemente amargo e adstringente à bebida. Conheci esta aplicação do *buko* somente alguns dias depois de minha chegada, quando passei a frequentar as *tchiladas* de modo mais informal e já havia sido apresentado à maioria das pessoas que compunham o grupo dos Ntango. Tomar aguardente com *buko* claramente se apresentava como uma prática menos nobre do que tomar cervejas, cujo consumo também simbolizava o poder aquisitivo e o status das pessoas à mesa. Uma garrafa de 330 mL de Heineken, marca holandesa, custava Kz\$200. O mesmo volume das cervejas portuguesas Sagres ou Super Bock custava Kz\$150, enquanto a garrafa da angolana Cuca custava apenas Kz\$100. A garrafa com um litro de cachaça da marca portuguesa Três Marias, entretanto, custava de Kz\$300 a Kz\$400, podendo ser ingerida por mais de uma pessoa em pequenas doses ao longo de toda uma noite¹¹⁸.

A introdução do *buko* à mesa da *tchilada* não veio somente como um recurso econômico, mas como um pretexto para falar de tradições. O consumo de *buko*, seja mascarado ou misturado à aguardente, remetia meus interlocutores a uma relação direta com a terra, e a partir daí a suas origens aldeãs. Em uma oportunidade, após alguns copos de *buko* e cerveja, um colega de trabalho de Ernesto, da etnia basolongo nascido na província do Zaire, levantou-se e começou a mencionar em voz alta algumas palavras de kisolongo que havia aprendido com seus avós em sua aldeia de origem. Uma mulher que havia recém chegado ao bar, ouvindo-o falar alto, dirigiu-se a ele corrigindo uma das palavras. Lídio, o colega de Ernesto, insistiu em sua pronúncia sob os protestos da mulher, até que Ernesto se levantou, aproximando-se dela para explicar que a palavra era em kisolongo e não em ibinda.

Ernesto pediu desculpas à mulher, dizendo que seu amigo era “assim mesmo”, espalhafatoso, e que quando começava a falar em voz alta acabava se empolgando e fazendo gestos e movimentos expansivos. Ao imitar um dos movimentos expansivos de Lídio, Ernesto tocou no ombro da mulher, que imediatamente protestou e pediu-lhe que não a tocasse, pois era sinal de falta de respeito tocar em uma pessoa que não conhecia.

117 Que carregam as mercadorias que vendem em um cesto, balde ou bacia equilibrada na cabeça. Não é comum encontrar homens zungando, a não ser nesse caso que relato.

118 Também é comum guardar o copo com o *buko* – as ervas e a noz-de-cola – curtido para utilizá-lo em uma nova rodada de Três Marias no dia seguinte.

Ernesto então retrucou, já exaltado, dizendo que o toque havia sido casual e a atitude dela era esnobe, pois ele havia nascido no Chinga e sido criado no Chiazi, e que lá “há respeito”. A mulher disse também ter nascido no Chinga, mas mesmo assim não gostava de ser tocada por estranhos. Duvidando do que ela afirmava, Ernesto perguntou a qual família ela pertencia, e a resposta foi que ela somente nasceu no Chinga porque sua mãe havia ido visitar a família do pai e acabou entrando em trabalho de parto enquanto estava lá, mas foi levada logo em seguida para a aldeia da mãe.

A mulher foi para sua mesa e Ernesto voltou-se para mim rindo e dizendo de forma irônica que, afinal, ela havia nascido no Chinga por acidente, pois o pai dela era de lá. Podiam ter uma origem em comum, mas não era “a mesma coisa”. O colega de quarto de Ernesto, Antonio “Ney” Langa e seu tio, Marcelino Langa, que acompanhavam a discussão aos risos, provocavam Ernesto dizendo que a disputa para saber quem era verdadeiramente de Chinga era inútil, pois eram eles que pertenciam ao Malembo, a “capital das aldeias”, ao que Ernesto respondia, sempre em voz alta, que o Chinga era a capital das aldeias. As brincadeiras e discussões geradas no contexto das *tchiladas* mostraram-se, assim, elucidativas de algumas relações entre o universo das aldeias e a vida na cidade na medida em que o primeiro era agenciado como capital cultural para expressar posições “de respeito” no contexto da segunda.

Uma das formas de expressão deste capital cultural relativo ao universo das aldeias era evidenciado pelo conhecimento a respeito das regras de organização social tradicional das aldeias: ao dizer que a mulher que havia interpelado seu amigo havia nascido no Chinga por acidente, Ernesto também trouxe à tona a matrilocidade como regra definidora da aldeia de origem de uma pessoa. Embora ela tivesse nascido no Chinga, sua origem não podia ser o Chinga pois apenas seu pai era de lá, motivo pelo qual estavam visitando a aldeia. Embora pudessem compartilhar esta origem em alguma medida, nascer no Chinga e “pertencer” ao Chinga eram “coisas diferentes” definidas pela relação de parentesco que os vinculava à aldeia.

Embora o uso do *buko* explicitasse uma conexão com o contexto das aldeias, outras bebidas assumiam o papel de *buko* na construção de relações entre grupos em eventos sociais no contexto urbano. Convidados a atender ao velório da irmã de uma colega de trabalho de Ernesto e Ney, compramos uma grade de Cuca como forma de poupar a família da falecida de nos fornecer bebidas, bem como a outras pessoas do círculo de Ernesto e de Ney que viessem a comparecer. Segundo alguns relatos colhidos

durante o trabalho de campo, o velório tradicional deveria ser um momento de consternação e moderação, mas isto teria “se perdido” ao longo do tempo devido à influência de costumes funerários trazidos sobretudo por congoleses, especialmente o hábito de ingerir bebidas alcoólicas, que teria como consequência a criação de um clima de festa e a ocorrência de discussões e brigas.

Segundo Dississa (2009) em seu estudo sobre as práticas funerárias na zona urbana de Ponta Negra (Congo-Brazzaville), desde o início dos anos 1990 velórios vêm se tornando espaços de expressão de grupos políticos de oposição aos governos, sobretudo em períodos de acentuada repressão a manifestações e organizações populares – por exemplo, durante eventos oficiais – através da inserção de palavras e expressões políticas em cantos mortuários tradicionais cantados coletivamente em féretros e durante os velórios. A apropriação de rituais funerários por tais grupos tem levado a sua profissionalização como organizadores de “velórios políticos”, formando cartéis que impõem seus serviços em determinadas áreas da cidade, o que também vêm resultando em confrontos violentos tanto com pessoas que buscam resistir à prática quanto com grupos concorrentes por estes espaços. Como estratégia de atração de novos quadros, os velórios são montados como ambientes similares aos de bares, quando não nos próprios bares da cidade, privilegiando a dimensão do lazer em detrimento do luto como sentimento predominante.

O velório que atendemos ficava em um “beco” próximo à rua onde Ernesto morava. “Beco” é o modo como Ernesto e outras pessoas se referiam a áreas de ocupação irregular periféricas aos arruamentos principais. O convite para comparecermos ao velório gerou desconforto em algumas pessoas, que me recomendaram não atendê-lo, pois o lugar à noite poderia ser perigoso, especialmente para um estrangeiro. Outros diziam não haver nenhum perigo específico, o lugar seria apenas estigmatizado por concentrar famílias pobres e de congoleses sem papéis, considerados ilegais, portanto. Chegamos na casa onde estava sendo realizado o velório por volta das nove horas da noite, e lá ficamos até as três horas da manhã, a maior parte do tempo bebendo as cervejas que havíamos levado, comendo o que nos era oferecido e conversando com algumas pessoas que estavam ao nosso redor.

Fomos acomodados em uma parte lateral exterior da casa, com pouco acesso à parte principal do evento que era a garagem da casa, onde ficava o corpo da falecida deitado sobre um tapete no chão. A entrada da garagem era decorada com balões cor-de-

rosa e brancos, e fitas de cores diversas caindo do teto. A maioria das mulheres vestia “panos do congo”¹¹⁹ amarrados à cintura à guisa de saias longas e se revezavam entre as atividades de cozinha e entrega de refeições aos convidados e de lamentação ritual em volta do corpo. Ao longo do tempo em que permanecemos lá, passaram pela casa para atender ao velório em torno de cem pessoas, ficando em torno de vinte após a meia-noite. O velório ainda duraria até o dia seguinte, por volta do meio-dia, completando vinte e quatro horas, como era de praxe.

Por volta da uma hora da manhã havia um grupo de pessoas do lado de fora do pátio da casa, conhecidos pela colega de trabalho de Ernesto, irmã da falecida. A presença daquelas pessoas havia gerado uma certa tensão, embora nada se dissesse explicitamente, pelo menos não diante de mim. Nossa cerveja havia acabado e havíamos juntado mais alguns kwanzas, dando-os a um menino indicado pela dona da casa para que fosse buscar mais cervejas em uma cantina próxima. Quando ele voltou um dos jovens que estavam do lado de fora da casa tentou pegar uma das garrafas, e diante da negativa do menino levantou a voz dizendo que “só queria uma”. Quando visualizou a cena, Ernesto se dirigiu ao portão de entrada para acudir o menino, seguido por Ney, seu irmão e por mim. Ernesto pegou as cervejas da mão do menino e o mandou entrar em casa enquanto o jovem que havia tentado pegar a garrafa se aproximou de Ernesto dizendo que eram da vizinhança e que também queriam participar do evento. Ernesto respondia que se tratava de um velório, e que havíamos comprado as cervejas para repartir com as pessoas da família de sua amiga e que não era correto tomar a cerveja do menino que as carregava, como ele havia feito.

Enquanto discutiam, outro jovem do grupo se aproximou de onde estávamos, passou por trás de mim e, olhando em nossa direção de forma provocadora, pegou uma cerveja da grade que estava acomodada embaixo de um carro e voltou para seu grupo rindo e bebendo. Ernesto, ainda se dirigindo ao primeiro, disse mais uma vez, apontando para o que levava a cerveja, que agindo daquela forma estavam “procurando confusão”, e que deveriam se preocupar em estudar e trabalhar, pois “a vida já estava difícil” e que “deveríamos nos unir para superar as dificuldades, e não criar conflitos”. Diante da tensão gerada pelo confronto, Ernesto ofereceu mais duas cervejas para o grupo, e pediu que alguém levasse o restante para dentro. O rapaz que havia pegado a

119 Panos de linho e algodão com estampas muito variadas e coloridas, a alguns dos padrões utilizados nestas estampas se atribui uma função proverbial, ou seja, determinadas estampas devem ser utilizadas em velórios, outras em casamentos e assim por diante.

primeira cerveja voltou a se aproximar, posicionando-se à frente de Ernesto e, apontando com a mão direita para a garrafa que estava na mão esquerda, disse, já com a voz bastante alterada mas ainda usando um tom ameaçador: “mano, você sabe o que é isso aqui? Isso é *dikelemba*, vai e volta, mano, vai e volta...”.

Voltamos para dentro do pátio da casa. Cerca de quinze minutos se passaram até que os jovens saíssem dali, e em seguida também voltamos para a casa de Ernesto e Ney. No dia seguinte perguntei o que aquele rapaz queria dizer com *dikelemba*, que segundo Ernesto significa “crédito” de forma similar à *kixikila*, que é um modelo de organização de micro-créditos informais entre vendedores de rua em Luanda que se popularizou a partir do imediato pós-independência como estratégia de sobrevivência, posteriormente consolidando-se como fonte de autofinanciamento do comércio informal em Angola, especialmente por *zungueiras*¹²⁰.

A noção de *dikelemba* é brevemente abordada por Milando (2013, p. 130) que a define como um tipo de “capital social” assentado “nos princípios da voluntariedade, de confiança mútua, de amizade e de solidariedade entre indivíduos *disempowered*, geralmente do mesmo sexo, com o mesmo status social e que partilham, conjuntamente, a necessidade de fazer poupanças e de obter crédito financeiro”. A dinâmica econômica do *dikelemba* seria, assim, análoga à da *kixikila*, que tem como regra ser composta por pelo menos três pessoas com fontes próprias de renda que escolhem depositar periodicamente pequenas quantias de seus ganhos em um fundo gerido por uma líder escolhida entre as participantes. O fundo é acessado de forma rotativa pelas participantes para financiar a compra de mercadorias que não conseguiriam contando somente com sua renda própria. A venda da mercadoria obtida com os recursos sacados do fundo da *kixikila* permite às *zungueiras* incrementar o fundo depositando um valor proporcional ao lucro, inserindo-se novamente na rotação normal dos saques, ou embolsar o lucro da venda retirando-se do ciclo de saques por um tempo determinado, mas mantendo a contribuição mínima para continuar fazendo parte do grupo (Ducados e Ferreira, 1998).

Diferentes dinâmicas e arranjos assumidos por grupos de *kixikila*, seja de vendedoras/es profissionais, seja de grupos formados com objetivos específicos – como compor uma poupança para comprar um carro ou uma televisão – tem evidenciado sua

120 Vendedoras de rua que carregam suas mercadorias, em um cesto, balde ou bacia equilibrando-as sobre a cabeça.

dimensão associativa para além de seu propósito mais pronunciadamente econômico. Em um estudo sobre as práticas econômicas de *candongueiros* – motoristas de táxis coletivos informais que jogam o papel de transporte público, realizando trajetos predefinidos entre diferentes bairros de Luanda – Lopes (2011) identificou a formação de grupos por afinidade, vizinhança e parentesco com o objetivo de financiar a compra de micro-ônibus como estratégia de ascensão do motorista a proprietário, suprimindo o pagamento mínimo devido a proprietários de grandes frotas.

Para se protegerem do risco de ficarem sem renda em função de avarias nos veículos ou do movimento reduzido em determinadas rotas, *candongueiros* proprietários de veículos passaram a se organizar em *staffs* no interior dos quais se distribuem os trajetos de cada veículo, eventualmente permitindo que aqueles alocados em rotas menos lucrativas possam se transferir para rotas mais lucrativas caso o primeiro ocupante da rota lucrativa já tenha obtido um valor mínimo dentro de um determinado período. As dinâmicas de associação entre diferentes *staffs* – seja por aliança ou por concorrência por determinadas zonas de atuação – assumiram o papel de entidades representativas da categoria dos *candongueiros*, atuando como reguladores de suas relações com empregadores – proprietários de frotas de micro-ônibus que não os dirigem – e com diferentes instâncias do poder público – com a polícia, principalmente, mas também com o ministério dos transportes – com o objetivo de garantir a reprodução da atividade mantendo seu caráter informal (Lopes, 2011, p. 94).

A alusão à *kixikila* para explicar o significado da palavra crédito como tradução de *dikelembo* aponta para a noção de reciprocidade atrelada ao consumo social de bebidas. Ao dizer que a cerveja “vai e volta”, o jovem que fazia parte do grupo intruso ao *velório* que atendemos acusava uma ruptura do contrato tácito regado pelo imperativo do compartilhamento da bebida. Negar-lhes a cerveja significou dizer que não havia intenção de diálogo ou que não se consideravam parte de um mesmo grupo. O assédio aos participantes do *velório* a partir do lado de fora em busca de bebida foi interpretada por Ernesto como uma postura similar a de grupos que se postam do lado de fora de bares e casas noturnas – como no largo do Chiloango, por exemplo – remetendo às práticas de ocupação e transformação de *velórios* em reuniões de lazer e recrutamento de pessoas para determinados grupos organizados como ocorrem no Congo, e que estariam influenciando os jovens também em Cabinda.

5.5.2. O valor das tradições: comodificação e circulação

Análises econômicas da kixikila enfatizam sua caracterização como um tipo de prática “microfinanceira”, ou seja, que reproduz em pequena escala a lógica financeira a partir da relação entre empréstimos e juros na qual o primeiro opera como ônus aos atores que buscam a satisfação imediata de uma necessidade ou desejo de consumo por meio da obtenção do segundo. Entretanto, a resistência à formalização por parte dos agentes destas práticas condiciona o estabelecimento das relações econômicas entre eles a outras dimensões de suas relações, tais como a reputação social, a honra e a confiança. A chamada economia informal vem, assim, evidenciando lógicas comerciais e contratuais fundadas na valorização de relações pessoais e compromissos morais em detrimento do valor econômico atribuído aos recursos acumulados coletivamente (Hart, 2010).

O paralelo com a kixikila permite-nos pensar em *dikelemba* como uma forma de associação que dá forma à rede de relações sociais construídas a partir dos irmãos Ntango por meio da qual fui introduzido ao universo das tradições cabindas. Neste contexto etnográfico, o compartilhamento de *buko* corresponde a um espaço ou contexto cerimonial no qual se estabelecem *vínculos* que reconhecem aos atores envolvidos a propriedade e o direito de negociar os valores atribuídos ao que quer que seja objeto de troca (Mauss, 2013, p. 27). A reciprocidade (“vai e volta”) reclamada pelo jovem ao repreender Ernesto por não querer dividir a cerveja, lembrando-lhe que cerveja é *dikelemba*, não se refere à cerveja como o objeto de troca em si, mas como substância que ao ser compartilhada possibilita o estabelecimento de relações de troca diversas entre as contrapartes envolvidas.

Observadas em sua dimensão informal, tais relações podem ser pensadas como um “campo semi-autônomo”, a exemplo do que propõe Moore (1973, p. 721) ao analisar comparativamente o modo como pessoas interpretam e “se conformam” (*compliance*) a regras instituídas informalmente agenciando a lógica das leis e das instituições formais. Nesse sentido, o discurso de conciliação acionado por Ernesto diante do tom ameaçador assumido pelos jovens que se postaram em frente ao velório que atendemos não era portador unicamente dos valores morais associados ao que imaginava como o comportamento adequado para a ocasião, mas também de uma retórica unificadora sobre a qual também se assentam discursos de unidade nacional ou

de coesão de grupos políticos, atribuindo ao roubo da cerveja o estatuto de infração. Para os jovens, entretanto, pegar a cerveja parecia significar também uma forma de reivindicar uma posição de poder local.

O consumo coletivo de *buko* – aplicado a qualquer bebida consumida socialmente – em Cabinda se apresenta também como uma modalidade de contexto cerimonial no qual se estabelecem relações de reconhecimento e diferenciação entre grupos e pessoas. Isto ficava patente quando uma pessoa de uma mesa adiantava o pagamento de tudo ou parte do que era consumido em outra mesa que tivesse alguém conhecido, como um colega de trabalho ou de escola, um amigo de infância ou mesmo algum familiar distante. O atendente do estabelecimento avisava a mesa que tinha sido obsequiada, fazendo com que todos olhassem para a mesa do pagante, e então a pessoa conhecida do ofertante agradecia o gesto, explicando de quem se tratava para os restantes de sua mesa. Caso não houvesse um reconhecimento imediato, tornava-se uma ocasião para que conversassem e identificassem de onde se conheciam. A este vínculo permanente indicado pelo compartilhamento de *buko* Mauss chamou de *traditio*, ou seja, “o que fica daquilo que passa” (Lana, 2000, p. 186-187) ou que circula entre os sujeitos através de relações de troca de bens e serviços.

Aplicações metodológicas da análise de Mauss sobre a dádiva propõem modelos compreensivos da lógica social de diferentes contextos geográficos e sociais mostra uma preocupação fundamental com a “gênese do laço social” (Caillé, 1998, p. 14). A chamada economia da dádiva ou “razão de troca” entre diferentes grupos sociais seria logicamente precedida por valores intersubjetivos – confiança, credibilidade, fidelidade – que compõem as categorias de entendimento segundo as quais os sujeitos reconhecem-se uns aos outros como parceiros – comerciais, políticos, afetivos – simbolizadas pela troca ou compartilhamento cerimonial mais ou menos formalizado. Como afirma Caillé (1998, p. 18): “a referência à dádiva, em razão de sua natureza simbólica, abre imediatamente para uma dimensão que é irredutível às redes concretas e empiricamente determinadas”.

Análises sociológicas e etnográficas amparadas nessa interpretação da noção de dádiva mostram que tentativas de mensurar estes valores engendram disputas entre perspectivas fundadas em razões utilitaristas, por um lado, e simbólicas, por outro. É o caso, por exemplo, de disputas judiciais em que membros de uma mesma família reivindicam parcelas maiores de heranças e indenizações como compensação por

cuidados dispensados a crianças, idosos ou pessoas doentes, dissociando e opondo concepções de “cuidado” como “serviço prestado” ou como “obrigação familiar” (Zelizer, 2010), gerando negociações em torno da determinação do valor monetário de bens e serviços que, a princípio, “não tem preço”.

As duas situações que narrei acima – o encontro com o mais-velho no Tchizo e o confronto dos grupos de jovens durante o velório – configuram situações de interpelação ao valor moral da tradição calcadas em posições de autoridade assumidas pelos sujeitos em interação. Os presentes exigidos pelo mais-velho do Tchizo como condição para iniciar uma conversa formal com um estrangeiro era interpretado como uma forma de precificação das tradições cabindas. Quando relatei a condição imposta pelo mais-velho para outras pessoas, muitas lamentaram que isso acontecesse, pois era um dever dos mais-velhos manter as tradições vivas transmitindo-as para as novas gerações e tornando-as conhecidas; por outro lado, também ponderavam que é dever dos mais-velhos, especialmente os do Tchizo, atuarem como “guardiões” das tradições, ou seja, deveriam zelar para que fossem praticadas corretamente por meio do monopólio da enunciação de suas regras. A difusão de relatos sobre as tradições cabindas produziria, assim, o risco de multiplicar interpretações sobre estas regras, flexibilizando-as a ponto de descaracterizar sua forma “original”.

O problema da precificação da conversa sobre as tradições residia no fato de condicionar o acesso aos mais-velhos do Tchizo a pessoas com condições econômicas ou conexões políticas suficientes para tanto, alienando o restante da população cabinda de seu próprio patrimônio cultural. Isto seria consequência da interferência da esfera política secular/estatal – os mais-velhos estariam se habituando ao recebimento de presentes cada vez mais caros (casas, carros) oferecidos por políticos governantes em troca de seus serviços (bençãos tradicionais e aparições dos Bakama) – e de interesses econômicos/mercadológicos – além do uso da imagem dos Bakama em latas de refrigerante a palavra Tchizo já havia sido usada como marca de cerveja produzida em Cabinda entre 2010 e 2011 – no campo das tradições, “reduzindo”, no sentido exposto acima, o valor da tradição ao valor econômico dos bens recebidos em troca de seus serviços.

É importante salientar que as bebidas solicitadas pelo mais-velho do Tchizo para conversar comigo não eram *buka m'lavo* (algo para tomar durante uma conversa), pois não se destinavam a ser consumidas socialmente, mas para serem retidas pelo mais-

velho e utilizadas posteriormente, e era isto que a tornava uma condição proibitiva aos olhos de Inocêncio, mais do que seu custo financeiro. Ou seja, o mais-velho não me reconheceu como um parceiro, mas antes como um estrangeiro interessado em “consumir” uma experiência tradicional¹²¹, assim como Ernesto via nos jovens que se aproximaram do velório um grupo interessado apenas em “consumir” a bebida como se estivessem em uma festa, tratando-os como “mais-novos” ao repreendê-los por seu comportamento.

Em ambos os casos estavam em jogo a prerrogativa do sujeito dotado de autoridade para reconhecer o “outro” como interlocutor “tradicional” – ou seja, com o qual se pode engajar em relações de troca – enunciando as condições – na forma de um “preço” medido em mercadorias ou na forma de prescrições de conduta moral – de formalização da relação. A relação entre as posições de autoridade representadas pela hierarquia entre mais-velhos e mais-novos e o processo de mercantilização das tradições pode ser explicada a partir das discussões provocadas por Kopytoff acerca do papel dos anciãos como mediadores da relação de grupos de parentesco com seus ancestrais na África subsaariana (Kopytoff, 2012) e sobre a mercantilização como um estado transitório das coisas dentro de processos pertinentes a “esferas de troca” específicas dentro de uma mesma sociedade (Kopytoff, 2008).

No primeiro artigo, originalmente publicado em 1971, Kopytoff (2012) argumenta que a etnologia da África subsaariana produzida ao longo do período colonial teria se baseado em concepções eurocêntricas da noção de ancestralidade e descendência, atribuindo aos anciãos o papel de autoridades linhageiras patriarcais derivadas da lógica de “culto aos ancestrais” que orienta rituais e cerimônias em diferentes contextos africanos. O culto aos ancestrais constituiria, assim, um “ecúmeno” africano em relação ao qual diferentes grupos étnicos viriam se posicionando e diferenciando ao longo do tempo conquanto sociedades implicadas em relações de troca. Os anciãos seriam, segundo essas representações, ancestrais em potencial, confundindo o estatuto de ancestral com o de morto, e as disputas em torno da herança de posições de poder se resolveriam segundo a dialética entre segmentaridade e incorporação. Ou seja, a morte da pessoa que encarnava a autoridade geraria uma crise interna no grupo de parentesco que o levaria a se subdividir ou se aliar com outro grupo,

¹²¹ No mesmo sentido do consumo de performances de culturas “autóctones” ou “originárias” promovido por agências de turismo “étnicas”. A este respeito ver o capítulo quatro de Comaroff e Comaroff (2009).

nomeando um novo mais-velho como representante de sua linha de descendência comum.

Ao constatar a ausência de um termo nativo para diferenciar ancestrais de anciãos entre os Suku na RDC, Kopytoff sugere que a noção de autoridade atribuída aos últimos não deve ser compreendida como status, mas como posição relacional. Ou seja, a senioridade ou ancianidade não deve ser pensada em relação a um gradiente fixo que prescreve as práticas dos membros de um grupo em todos os momentos, mas como posição assumida tendo como referentes os interlocutores em situações específicas. Segundo este raciocínio relacional, a figura do ancestral, essencialmente um ancião que já morreu, seria agenciada como um mecanismo de controle social sobre o poder exercido pelo ancião vivo, permitindo a outras pessoas corroborarem ou questionarem suas decisões argumentando sobre o que os ancestrais fariam em situações similares. Por este motivo a autoridade do ancião também se fundaria em sua capacidade de enunciar as tradições estabelecendo conexões com os anciãos de sua geração, e assim subsequentemente até as narrativas de origem do grupo ou da linhagem.

Em Cabinda, como em toda Angola, o mais-velho (expressão que pode ser uma tradução literal da palavra inglesa *elder*, que entretanto para fins literários é traduzida mais frequentemente como ancião) é chamado de *cota*, enquanto o mais-novo seria o *denge* (*dengue*), mas ao se dirigir ou se referir à pessoa, utiliza-se a fórmula *meu cota*, o que significa situar a pessoa como mais-velho em relação a quem o nomeia, e não como um título ou status permanente. A palavra *denge*, por outro lado, não é utilizada com frequência no cotidiano, a não ser de modo jocoso ou pejorativo. Chamar uma pessoa de *denge* pode significar chamá-la de “moleque” ou irresponsável¹²², ou para se referir a ela como parte de seu grupo, assumindo uma posição de liderança sobre ela¹²³. Ser *cota* não significa necessariamente ser mais velho, mas ser mais experiente em determinados assuntos, tornando a pessoa fonte de sabedorias e liderança para questões específicas. Nesse sentido, duas pessoas podem ser *cota* ou *denge* uma da outra dependendo da situação.

Assim como à senioridade, o raciocínio relacional de Kopytoff se aplica também

122 A primeira vez que vi esta palavra sendo usada foi por um motorista de moto que, ao ver Ney à sua frente, chamou-lhe a atenção para sair da frente. Quando estava passando por Ney, o motorista chamou-o de *denge*. Ney se sentiu muito ofendido, respondendo com palavrões.

123 Refiro-me, aqui, a brincadeiras que meus interlocutores faziam momentos antes de sairmos para um tchilada. O primeiro a ficar pronto para sair, normalmente dizia: “vamos, meus denges”.

a outro “ecúmeno” africano subsaariano produzido pela etnologia da região: o parentesco, e, sobretudo, a noção de filiação. Paralelamente ao desenvolvimento das teorias sobre as linhagens como “grupos corporados” que remontam a Meyer Fortes, a teoria de Radcliffe-Brown sobre a “família estendida” e sobre o papel do irmão da mãe como referência para a classificação das sociedades africanas de acordo com regras de sucessão matri ou patrilineares também teria derivado de concepções de consanguinidade e família, enxergando nas formas de organização coletiva das unidades familiares expressões de um primitivismo ou “tribalismo” segundo o qual a categoria “pai” se estenderia automaticamente às figuras masculinas ligadas por consanguinidade ao pai (pai e irmãos do pai), e a categoria “mãe” às figuras femininas consanguíneas à mãe (mãe e irmãs da mãe).

As palavras *papa*, *mama* e *família* são muito utilizadas em diferentes lugares de Angola como pronomes de tratamento em interações com pessoas que não se conhece mas com os quais se busca algum tipo de aproximação. Ao cumprimentar uma mulher ou homem mais velhos, que não sejam nossos mais-velhos, referimo-nos a eles como *mama* ou *papa* (dizendo, por exemplo, “bom dia, *mama*”). Ao abordar um grupo de pessoas para pedir direções, mais de uma vez vi meus interlocutores dizerem “bom dia/boa tarde, família”, para depois solicitarem as informações que queriam; a rua onde Ernesto e Ney moravam quando me hospedaram é conhecida popularmente como *Papa Ngomã*, referindo-se a um discípulo de um profeta milenarista¹²⁴ que teria morado na região durante algum tempo após a independência com o objetivo de fundar uma obra de caridade, sendo tratado por *papa* por exercer uma influência moral sobre a comunidade local. A categoria família como classificação de uma organização coletiva difere, nesse sentido, da noção de família como origem ou como consanguinidade, implicando na possibilidade classificar como ancestrais, mais-velhos, *cotas* ou *papas* com os quais se estabeleceu algum tipo de afinidade também fora da linhagem ou do grupo de parentesco.

Embora tenha um escopo analítico bastante mais amplo, para os fins da análise que aqui faço o artigo de Kopytoff (2008) sobre a “mercantilização como processo” funciona como um complemento à argumentação apresentada no artigo de 1971. Como premissa para análise da “biografia cultural” dos objetos, Kopytoff sugere que o que

124 A pessoa que me explicou a origem do nome da rua não soube dizer de qual profeta *Papa Ngomã* era discípulo.

distingue modelos econômicos adotados em diferentes contextos socioculturais é o modo como se estruturam em “esferas de troca”. O exemplo disso apresentado por Kopytoff vem dos dados etnográficos apresentados por Paul Bohannan sobre os Tiv, da Nigéria, que organizavam suas relações econômicas formalmente a partir de três “esferas de troca”.

(a) a esfera dos itens de subsistência – inhames, cereais, temperos, galinhas, cabritos, utensílios, ferramentas e assim por diante; (b) a esfera dos itens de prestígio – principalmente gado, escravos, postos de autoridade ritual, tecidos especiais, remédios e varas de latão; e (c) a esfera dos direitos-na-forma-de-pessoas, que incluía os direitos expressos em esposas, dependentes e filhos (Kopytoff, 2008, p. 97).

Para compreendermos esta asserção é necessário, no entanto, olharmos para o significado das categorias utilizadas para descrever estes processos. A discussão proposta por Appadurai (2008), na qual se insere a análise de Kopytoff, não se concentra unicamente na formação de mercados, mas na gênese do “valor econômico”, que segundo Marx (2008) e Simmel (2004) seria anterior, em termos lógicos, a sua mercantilização. Para estes últimos, o valor econômico é atribuído a determinados bens ou serviços extraídos ou produzidos em diferentes contextos sociais – países, regiões, cidades – que assim identificam estes contextos como suas fontes em uma escala mais ampla de relações de troca. Este processo seria expresso pela ideia de “comodificação” – frequentemente traduzido para o português como “mercantilização” – como algo produzido simultaneamente por diferentes atores em diferentes lugares, e que tem seu valor negociado e estabelecido pelo conjunto dos atores que compõem o circuito pelo qual o objeto circula.

Embora comumente sejam tomados como sinônimos, valor econômico e valor de mercado se diferenciam pela necessidade de mensuração padronizada do último. Ou seja, o mercado seria o espaço de produção de equivalências entre diferentes *commodities* ou mercadorias, função que ao longo do tempo veio a ser cumprida pelo dinheiro, traduzindo o valor de mercado em valor monetário e financeiro. O valor econômico seria aquilo que constitui o lugar e a especialidade de cada ator no circuito de troca, implicando em maiores ou menores margens de negociação de sua equivalência a outros atores como tradução da relevância global de seus *commodities* medida em valor de mercado. Este espaço de disputa pela definição do valor dos

commodities entre atores implicados em relações assimétricas de poder constitui-se como “economia política” (Wolf, 2010).

No pensamento econômico clássico a expressão “economia política” refere-se fundamentalmente ao processo de acumulação desigual de riquezas pelos Estados-nação europeus ao longo do processo de industrialização, discutido à luz de diferentes visões a respeito de como as relações comerciais internacionais são ou deveriam ser reguladas. De forma simplificada, a participação de atores neste circuito de trocas não se condiciona unicamente ao fornecimento de *commodities*, mas a seu reconhecimento diplomático como “nação” ou como representante de “interesses nacionais” ou mesmo de interesses “globais” ou “mundiais”. A participação na economia política internacional também é sempre parcial, isto é, grupos de nações estabelecem eixos e circuitos de trocas que se relacionam com outros eixos e blocos econômicos sem que necessariamente todos os atores de um realizem trocas diretamente com os de outros.

Ora, no contexto urbano de Cabinda as relações entre grupos se caracterizam como uma economia política tendo o compartilhamento de *buko* como instância de reconhecimento diplomático de pessoas como representantes de aldeias, de grupos de parentesco ou de afinidade, implicando em disputas em torno de como a tradição vem sendo construída como realidade global pelos atores que detêm a hegemonia deste processo, que seriam os mais-velhos do Tchizo. Desta perspectiva o valor econômico das tradições cabindas representadas pelos Bakama e pelo morro do Tchizo é indicada por sua projeção como símbolos a partir dos quais Cabinda é reconhecida como um lugar na cultura nacional, e que deveriam circular na forma de serviços – bênçãos tradicionais, danças cerimoniais em rituais de iniciação e casamentos – e objetos como, por exemplo, as tampas de panela (*mafuku-ma-nzungo*), os feitiços (*nkisi*) e outros artefatos pertinentes a este universo simbólico.

A questão da precificação das tradições levantada a partir das exigências do mais-velho do Tchizo para relatá-las não reside primariamente na atribuição de um valor financeiro a um bem “que não tem preço”, mas na percepção de que isso reduz a “esfera de troca” ou de circulação das tradições a um circuito restrito de atores. Pessoas ligadas às aldeias das regedorias do Caio-Litoral e do Malembu com quem tive contato ao longo do trabalho de campo me disseram que a influência do Tchizo no restante das aldeias “já não se fazia sentir” por diversos motivos. Um destes motivos era o monopólio do governo provincial sobre os serviços dos Bakama para eventos oficiais, mas também

porque outros elementos complementares às atividades dos Bakama estariam desaparecendo. Um exemplo disso me foi dado pelo Sr. Pedro Gomes, da aldeia do Caio, que me disse que mesmo que tivessem dinheiro para pagar por uma aparição dos Bakama na aldeia, não tinham lá pessoas que pudessem executar os gêneros musicais tradicionais que acompanham suas danças. Por outro lado, se os Bakama fossem economicamente mais acessíveis, isso poderia estimular que os mais jovens se dedicassem a aprender as músicas tradicionais.

5.6. *As tradições cabindas e a política cultural nacional*

Além de acompanhar meus interlocutores em suas atividades cotidianas e dialogar com mais-velhos e jovens sobre suas ligações com o universo das aldeias, também fez parte da estratégia do trabalho de campo buscar referências e documentos históricos que pudessem ajudar na contextualização da formação histórica de Cabinda. Nesse sentido havia planejado frequentar o Museu de Cabinda com a intenção de acessar seu arquivo e biblioteca, além de conhecer seu acervo mais a fundo, o qual já havia visitado no trabalho de campo de 2011. Contudo, somente quando cheguei em Cabinda descobri que o museu havia recém passado por uma reforma e ampliação de suas estruturas, e estava fechado aguardando a publicação oficial pelo Ministério da Educação de sua reclassificação como “museu regional”, a partir do qual passou a ser incumbido de reunir, organizar e expor peças e artefatos pertinentes não somente à província de Cabinda, mas também do Zaire e do Uíge, agregados ao mesmo tempo sob um critério geográfico, como região norte de Angola, e etnolinguístico, como região bacongo.

A reforma e reclassificação do Museu de Cabinda foram ações desencadeadas por uma campanha estatal de valorização de questões culturais nas províncias. No início de 2014, no dia nacional da cultura (21 de janeiro), a ministra da cultura de Angola havia visitado Cabinda, procedendo à “classificação” de sítios e prédios históricos da província como patrimônio cultural e anunciando o início das obras de “requalificação” de várias delas. Os sítios classificados foram o cemitério dos nobres de Cabinda (*Mbuku Mbuadi*), o ponto de embarque de escravos no Malembo (que recebeu uma placa celebratória do ato) e vários prédios históricos de arquitetura colonial portuguesa e

holandesa, entre estes últimos o do Museu de Cabinda. Na mesma ocasião, a ministra firmou, em seu discurso, a intensificação da campanha do governo angolano pelo reconhecimento de três “bens culturais” angolanos como patrimônio cultural da humanidade pela UNESCO: as pinturas rupestres do Tchitundo-Hulo no deserto do Namibe (sul de Angola), o corredor do rio Kwanza, que atravessa o planalto central angolano, e as ruínas de Mbanza Kongo, na província do Zaire, antiga capital do Reino do Congo (norte de Angola), sendo este último o que se encontra em estágio mais avançado de avaliação¹²⁵.

As ações de patrimonialização em Angola se vinculam à “Política Cultural de Angola”¹²⁶, documento que incorpora diversos princípios de acordos internacionais em matéria de cultura, estabelecendo como um de seus objetivos “resgatar e promover os valores da Cultura Tradicional do nosso País de modo a fazer face aos fenómenos de uniformização e homogeneização que vêm surgindo como efeito da globalização¹²⁷”. Na esteira desta política cultural, a divulgação no país das ações relativas principalmente à candidatura das ruínas de Mbanza Kongo vem dando destaque à expressão *valor universal excepcional* utilizada pela UNESCO como critério de reconhecimento de patrimônios culturais da humanidade (Domingos, 2013). Ao situar a reclassificação do Museu de Cabinda no contexto de divulgação da candidatura das ruínas de Mbanza Kongo a patrimônio cultural da humanidade expresso o entendimento de que isso imerge Cabinda em um “contexto convencional” (Wagner, 2012, p. 111) referenciado na cultura bacongo simbolizada pelas ruínas de Mbanza Kongo, associando-a a esse sistema como uma variante ou versão desta cultura.

5.6.2. Patrimonialização, simbolização e redução das tradições

Ribeiro (2012) analisa a política de reconhecimento de patrimônios culturais da humanidade da UNESCO fundamentada na ideia de “valor universal excepcional” em

125 Ver a reportagem de Norberto Costa. “Dia da Cultura em Cabinda - Rosa Silva anuncia retoma do FENACULT - Ervanário Luís Sambo, uma figura incontornável”. *Cultura*: jornal angolano de artes e letras, 21 de janeiro de 2014. Disponível em jornalcultura.sapo.ao/eco-de-angola/dia-da-cultura-em-cabinda-rosa-silva-anuncia-retoma-do-fenacult-ervanario-luis-sambo-uma-figura-incontornavel.

126 Decreto Presidencial nº 15/11. *Aprova a política cultural da República de Angola – Revoga toda a legislação que contraria o disposto no presente diploma*. Diário da República, I Série – Nº 6, Terça-feira, 11 de janeiro de 2011.

127 Decreto Presidencial nº 15/11, *Op. cit.*, p. 148.

conjunto com outros discursos valorativos da “diversidade cultural” em escala global, como os direitos humanos e o desenvolvimento. Desencadeados por conflitos entre perspectivas particularistas e universalistas, tais discursos vem compondo acordos, tratados e convenções internacionais emanantes de princípios de “governança” da globalização em seus múltiplos aspectos, visando regular o modo como a expansão de determinados modelos de desenvolvimento e de organização social influenciam e direcionam as transformações culturais em contextos diferentes daqueles em que foram formulados. Discursos globais não são, assim, prescritivos das políticas nacionais e locais de valorização da diversidade cultural, mas difusores de princípios gerais redutíveis a palavras ou conceitos chave¹²⁸ que permitem sua replicação por meio de ressignificações em outras escalas.

A ressignificação de conceitos chave difundidos pelas políticas de valorização da diversidade cultural, e em especial a de reconhecimento de patrimônios culturais da humanidade da UNESCO, não significa sua modificação ou livre adaptação para diferentes contextos. Pelo contrário, por se projetar como política de fomento a um valor universal – a diversidade cultural – busca condicionar a participação de diferentes países à incorporação jurídica da retórica da preservação cultural e da patrimonialização, bem como à adoção de práticas padronizadas de gestão política e financeira de projetos. As instituições de direito internacional que formulam os princípios destas políticas globais também devem ser vistas, assim, como arenas de disputas de significados e sentidos a serem atribuídos aos valores que buscam representar e difundir, bem como aos critérios para seu reconhecimento (Silva, 2008).

O modo como os atores responsáveis vêm conduzindo este processo opera como modelo para a proposição e projeção de outros “bens culturais” angolanos como potenciais receptores deste reconhecimento. A política nacional de reconhecimento de patrimônios culturais atua, nesse sentido, como uma esfera de mediação e tradução semântica dos conceitos chave do discurso global para o contexto nacional, e através das instituições ligadas ao setor cultural, para os contextos locais. A “política cultural” não deve ser entendida, dessa forma, unicamente como o conjunto de documentos e ações voltadas para a produção de dados, indicadores e resultados práticos, mas também como linguagem que confere eficácia discursiva às relações causais estabelecidas entre o modo como as práticas institucionais são conduzidas e os resultados apresentados

128 Utilizando, como referência, a obra de Raymond Williams, *Keywords*.

como decorrência disto (Apthorpe, 2005).

A eficácia das políticas de promoção dos patrimônios culturais da humanidade reside, em grande medida, justamente em como o “valor universal excepcional” atribuído ao bem que se pretende patrimonializar emerge ou torna-se o próprio modo de se falar sobre ele no cotidiano. Dito de outra forma, processos de reconhecimento de determinados bens culturais como patrimônio cultural têm eficácia quando a própria noção de – mas não necessariamente a palavra – patrimônio funciona como uma categoria de entendimento (Gonçalves, 2003) e de reconhecimento social de sua grande importância. Seguindo essa lógica, a valorização de patrimônios culturais deve ser vista como resultado tanto de pareceres técnicos e análises especializadas quanto da percepção mais imediata produzida pelo “senso comum” entendido como a “sabedoria coloquial, com os pés no chão, que julga ou avalia esta realidade” (Geertz, 2001, p. 115).

Embora a influência do Tchizo e dos Bakama, segundo meus interlocutores, “já não se fizesse sentir” nas aldeias, seu reconhecimento como instituição central das tradições cabindas era uma unanimidade, e por isso a necessidade de sua preservação frente à urbanização, à globalização e à mercantilização era praticamente um consenso entre todos com quem conversei. Este “senso comum” a respeito do valor da tradição e do Tchizo, entretanto, dá margem para diferentes interpretações acerca da noção de preservação e de entendimentos acerca do que está sendo preservado. Da perspectiva da tradição como dádiva ou como bem que deveria circular junto com relações de troca formais e informais, a preservação do Tchizo era estratégica para a reprodução de uma economia política das tradições entre as aldeias, atuando como fiel das relações de poder entre as regedorias e entre grupos de afinidade no contexto urbano. Isto quer dizer que, como *commodity*, ou seja, como bem que simboliza a contribuição de Cabinda para a cultura nacional e para a humanidade, o valor do Tchizo, dos Bakama e das práticas das quais são guardiões, deveria ser convencionado e compartilhado pelo conjunto das aldeias, cuja vida espiritual depende da circulação destes bens.

Estudos sobre patrimônio e memória asseveram que ao apontar determinados bens culturais como merecedores de medidas para sua preservação, as políticas culturais também arbitram sobre o que pode ser socialmente esquecido, hierarquizando diferentes expressões culturais conforme sua representatividade, e por extensão dos grupos sociais que as reivindicam como símbolos identitários da coletividade à qual pertencem. Ao

reconhecer determinados bens culturais como símbolos identitários, as políticas culturais reificam não somente o tipo de signo – determinados objetos, paisagens, personagens, técnicas, etc. – como também a forma como ele é apresentado, ratificando-a como modelo ideal de expressão eficaz da identidade em questão. Do ponto de vista da política cultural ligada aos processos de patrimonialização, o valor inestimável do Tchizo estaria, assim, em sua representatividade de toda Cabinda.

Como sugerem De Jong e Rowlands (2007), a política de reconhecimento de patrimônios culturais no continente africano vem se pautando pela ideia de resgate dos chamados bens culturais “intangíveis”, estimulando a emergência de técnicas artesanais e artísticas que possam promover um “renascimento cultural” africano a partir de valores culturais encobertos pelos séculos de colonização. “Resgatar” os patrimônios culturais africanos tem sido encarado, deste ponto de vista, como uma forma de restituir direitos culturais, isto é, o direito das comunidades desenvolverem suas vidas sociais e simbólicas de acordo com valores autóctones ou tradicionais. A questão que tem suscitado diversos conflitos e disputas infra estatais é que a inscrição de bens culturais em processos de patrimonialização deve necessariamente passar previamente por uma “redução semântica correlata ao processo que transforma instituições voltadas para a solidariedade, a reciprocidade e a convivialidade em ícones da cultura nacional” (Trajano, 2011, p. 11) na forma de “projetos mutuamente inteligíveis ao olhar das agências internacionais (ocidentais), dos Estados nacionais e das populações locais” (Trajano, 2011, p. 16).

Embora não estivesse inscrito em nenhum processo formal de patrimonialização, o uso do Tchizo e dos Bakama como símbolos oficiais da cultura cabinda projetados em escala nacional é indicativo de um processo de “redução semântica” de seu significado. Trata-se, nesse sentido, de olhar para instâncias e instituições que formalizam e sistematizam as concepções mais fluídas de tradição, fixando modelos a partir dos quais diferentes setores da sociedade cabinda consigam se identificar, reconhecendo em suas próprias práticas variações ou versões deles, papel que é desempenhado preponderantemente por museus. Mas se o Museu de Cabinda poderia ter sido uma instância privilegiada para a análise do resultado deste processo no que diz respeito, sobretudo, a itens da cultura material cabinda, foi justamente porque estava fechado é que consegui visualizar esta política cultural em processo de construção.

5.6.3. *O museu fora do museu: o trabalho da tradição na política cultural*

O Museu de Cabinda é sediado em uma casa construída por comerciantes holandeses no século XVII, quase em frente ao hospital provincial e a menos de cem metros da praça central, marco zero da zona urbana de Cabinda, em torno da qual em algumas quadras se concentram a sede da administração municipal, a sede provincial do MPLA, delegacias das diferentes polícias, bancos, a catedral católica e diversos outros prédios oficiais. Desde que foi inaugurado em 1986, seu acervo é formado basicamente por objetos que representam os diferentes grupos étnicos e regiões constituintes da província, classificados e expostos conforme suas funcionalidades – utensílios domésticos (ex.: panelas, cestaria), instrumentos musicais, ferramentas de trabalho (ex.: arados, enxadas), objetos rituais (ex.: os testos de panela e os fetiches *minkisi*) – e seu local de coleta – aldeia, regedoria, comuna, município. Na reforma de 2014 foram acrescentadas a sua estrutura uma bilheteria e um auditório nas laterais do prédio histórico, além de salas administrativas aos fundos.

Após um contato inicial com o diretor do Museu, Sr. Francisco Angó, apresentei-lhe a pesquisa a partir da intenção de reunir dados sobre as relações entre as aldeias e sua relação com o contexto urbano. Embora não pudesse me conceder o acesso ao museu enquanto não reabrisse, disse que me colocaria em contato com um colaborador do Museu, uma pessoa que tinha muitas informações para passar. Depois de tentar contatá-lo por telefone sem sucesso convidou-me para irmos até o local onde estava este colaborador. No caminho, o diretor me explicou seu trabalho de pesquisa acadêmica que desenvolvia como estudante de história da Universidade Onze de Novembro, sobre a relação entre o Museu e as escolas da província, pensando em estratégias para estimular a frequência ao Museu por parte da população em geral. Um dos maiores entraves à consolidação do Museu, segundo ele, era que muitas pessoas acusavam os funcionários do Museu de serem feiticeiros, já que trabalhavam com objetos que haviam pertencido a outras pessoas, inclusive os *minkisi* (fetiches) utilizados ritualmente.

Andamos cerca de cem metros até chegarmos na sede da Aliança Francesa de Cabinda, que fica em outra casa histórica construída por holandeses, ao lado do consulado do Congo-Brazzaville. Demos a volta na casa para chegar, nos fundos, em um pequeno anexo de concreto e janelas barradas ao lado dos banheiros onde funcionava a reprografia. Lá encontramos, sentado em uma cadeira de plástico e

ouvindo rádio ao lado de alguns livros e papéis dispostos no chão, o pesquisador e assessor do museu para questões a respeito das tradições cabindas, Sr. João Claudio do Nascimento Gime.

Gime nasceu em Cabinda, no início dos anos 1940. Nos anos 1960 se mudou para Brazzaville acompanhando a família após seu avô ter sido assassinado pela PIDE por ser militante do MPLA. Por intermédio do pai, ainda em Brazzaville começou a trabalhar no setor de propaganda do MPLA desenhando e colando cartazes, mais tarde indo trabalhar na base Kalunga, na cidade de Dolisie, na fronteira do Congo-Brazzaville com o município de Belize, em Cabinda. Retornou para Cabinda em 1975 após a independência de Angola, onde continuou trabalhando para o MPLA em atividades de propaganda até 1994, quando assumiu um cargo dirigente na União Nacional dos Trabalhadores de Angola (UNTA) em Cabinda, pela qual se aposentou já nos anos 2000. Tornou-se colaborador do Museu de Cabinda em 2009, a convite de Francisco Angó, então recém nomeado secretário provincial da cultura. Em janeiro de 2014 recebeu do Ministério da Cultura um prêmio em dinheiro e um diploma de mérito por seu “empenho na divulgação das potencialidades culturais e artísticas regionais e manifesta qualidade de suas obras”¹²⁹.

Em seu “escritório” na Aliança Francesa, o Sr. Gime passa seus dias à disposição de quem o procurar como fonte de narrativas sobre a história e as tradições cabindas. Em nossa primeira conversa me mostrou muitas fotos suas guiando visitas de turmas de escolas e universidades a sítios históricos de Cabinda e na companhia de políticos e empresários em eventos sociais. Seus conhecimentos também eram frequentemente solicitados por repórteres e jornalistas de diferentes meios de comunicação em busca de dados para matérias, sendo que naquele mesmo dia estava aguardando uma equipe da TPA que o levaria a uma aldeia no Bucu Zau (município mais ao norte de Cabinda) para acrescentar dados à reportagem que fariam. Nestas ocasiões ele aproveita para coletar mais informações com os mais-velhos locais, e assim me resumia o que considerava ser o seu trabalho e seu papel social.

Segundo Sr. Gime, seus trabalhos investigativos sobre as tradições cabindas começaram em 1992, quando conheceu o então líder espiritual (*Notma-nsi*) dos Bakama e da aldeia do Tchizo, Ndjimby Nkonko, que veio a falecer dois anos depois, deixando seu posto para o filho Vicente Manguébele, que o ocupa até hoje. A partir dos

129 Frase escrita no próprio diploma.

ensinamentos e da influência política de Ndjimby Nkonko, o próprio Gime tornou-se um makama, credenciando-se como sacerdote autorizado a realizar bênçãos tradicionais, serviço que presta com frequência, sobretudo para pessoas que estão abrindo algum negócio ou que recém terminaram de construir uma casa. A bênção tradicional consiste em cavar um buraco em forma de cruz no chão onde o sacerdote derrama aguardente e vinho de palma (*maruvo* ou *mandjenvo*) invocando, assim, a proteção das entidades mágicas do Tchizo e do Deus Supremo, *Nzambi Mpungo*.

A trajetória do Sr. Gime é ilustrativa da possibilidade de agenciamento da “autoridade tradicional” por meio da transmissão de narrativas e práticas aprendidas com um mais-velho diante da alegada perda de autoridade de seus descendentes e ocupantes dos cargos tradicionais. Nesse sentido, o aprendiz ou mais-novo torna-se descendente por uma ligação espiritual com o mais-velho, e parte estendida da família na aldeia. A bênção tradicional, por sua vez, repõe o compartilhamento da bebida – o *buko* – como procedimento cerimonial do reconhecimento de interlocutores como parceiros de trocas, ou seja, a bênção tradicional consiste em conversar com as entidades sobrenaturais tendo algo para tomar.

O status de autoridade tradicional do Sr. Gime e a abertura que me havia sido dada para o diálogo geraram uma expectativa, de minha parte, de coletar relatos e contextualizações orais do modo de vida das aldeias de um ponto de vista “tradicional”, buscando, com isso, uma compreensão de como vinham sendo percebidas as transformações sociais classificadas como “perda das tradições” por influência de processos globais. Em nossas primeiras conversas, entretanto, minhas perguntas – tais como: “como é a relação da aldeia do Tchizo e dos Bakama com outras aldeias?” – encontraram respostas lacônicas, frequentemente me remetendo a obras escritas no período colonial que ele pegava do chão do para me mostrar, especialmente o livro do Pe. Joaquim Martins, *Cabindas: história, crenças, usos e costumes* e *Nós, Os Cabindas*, de Domingos José Franque, brevemente analisados acima como expressões de diferentes “olhares coloniais” voltados para o enclave.

À primeira vista, tal procedimento do Sr. Gime me pareceu contraditório com os princípios de uma política cultural voltada para o “resgate” das tradições de uma perspectiva endogenizadora. Contudo, as duas obras citadas têm especificidades em sua composição que as tornam referências da “tradição oral”. No caso de *Nós, os Cabindas*, esta especificidade é mais evidente, pois se trata do registro escrito por um nativo das

narrativas que ouvia de seus mais-velhos acerca da origem dos nobres que compunham os reinados africanos que delineavam o território de Cabinda anteriormente a sua “ocupação efetiva” pelas forças coloniais. A parte original de *Nós, os Cabindas* tornou-se, assim, como indicam suas análises feitas por Serrano (1983) e Oliveira Pinto (2006), uma fonte simultaneamente histórica e etnológica, ou seja, que permite reconstruções metodológicas do passado e das estruturas políticas que descreve em uma linguagem mito-lógica.

Diferente do restante das monografias dos padres espiritanos portugueses sobre Cabinda, o livro de Martins, *Cabindas*, nomeia uma série de informantes “naturais de Cabinda” aos quais atribui os dados descritos em seus trabalhos e com quem compartilha, simbolicamente, sua autoria.

É trabalho meu? É, antes, trabalho da boa gente das terras de Cabinda. Mas de entre a gente anônima e sem poder ser nomeada, por tanta ter sido, que me fornecia ora este pequeno dado, ora aqueloutro, sobressaiem os verdadeiros obreiros que tenho de ir buscar e recordar com saudade aos meus primeiros anos de África até aos que, nos últimos anos e meses, foram leais informadores e como que assíduos cooperadores¹³⁰.

Entre os nomes citados pelo missionário está o de “Ngimbi Konko, de + ou - 70 anos, do Kizo – Cabinda¹³¹”, ao qual, posteriormente no mesmo livro reconhece as informações que apresenta sobre os Bakama, sob a nomenclatura *Zindunga* (sing.: *ndunga*, “rosto” ou “máscara” em kikongo), utilizada com mais frequência pelos estudos etnológicos dos povos bacongo para descrever sociedades secretas de mascarados. Através da menção a Ndjimby Nkonko como informante e referência das descrições apresentadas pelo missionário em *Cabindas*, o Sr. Gime vislumbrava na mesma obra o “trabalho de Nkonko”, não necessariamente o trabalho de escrita, mas o trabalho de produzir e fazer circular representações e noções das tradições cabindas, de modo que as próximas gerações pudessem ter acesso a elas, e por isso me remetia à obra não como uma referência bibliográfica, mas como uma versão fixada das tradições a ser complementada com informações coletadas junto às aldeias.

Além dos livros já citados, entre outros, João Claudio Gime também acumulava uma série de papéis com fragmentos de textos, alguns manuscritos, outros impressos.

130 Martins, *Cabindas...*, p. 11.

131 Martins, *Cabindas...*, p. 12.

Eram algumas fotocópias de matérias jornalísticas publicadas, trechos de trabalhos acadêmicos que o citavam como fonte, e manuscritos de pessoas ligadas às aldeias – como, por exemplo, de um “advogado da regedoria para assuntos culturais” – os quais me mostrava dizendo que aquele era “seu trabalho”, ou seja, de recolher, compilar e fazer circular o conhecimento tradicional. O “trabalho da tradição” realizado pelo Sr. Gime apresenta-se, assim, como um processo de mediação entre o universo das tradições, representado na oralidade corrente nas aldeias, e o universo da “cultura”, representado pelas instituições como o próprio Museu de Cabinda e os processos de patrimonialização. Isto suscita duas reflexões, a primeira sobre a relação entre escrita e oralidade como suportes para a circulação de conhecimentos e práticas concebidas como tradicionais; a segunda a respeito da dinâmica entre ruptura e continuidade implicada na passagem da situação colonial à pós-colonial.

Em um levantamento dos tipos de análise antropológica de narrativas coletadas em campo Langdon (1999) distingue abordagens que tratam as narrativas como “textos fixos”, “centradas no discurso” e com “enfoque performático”. A primeira abordagem – de “textos fixos” – foi mais utilizada pelas escolas culturalista e estruturalista, cuja preocupação com a análise comparativa de mitos e relatos nativos como expediente metodológico para situá-los em significantes mais amplos frequentemente levou a sua descontextualização com relação ao momento de seu registro; o “enfoque performático” emergiu como resposta à descontextualização, colocando ênfase na forma como a conduta vocal e corporal da narrativa agrega significados ao que está sendo narrado. A abordagem “centrada no discurso”, que acredito ser a mais adequada para tratar do modo como acessei as tradições cabindas durante o trabalho de campo, é aquela que busca “investigar não só o conteúdo das narrativas, mas também a produção das narrativas como parte da cultura expressiva” (Langdon, 1999, p. 20).

Embora Langdon tenha como escopo a etnologia indígena brasileira, sua sistematização sobre as formas de fixação de narrativas nos permite relacionar o tipo de narrativa obtido com o propósito da interlocução etnográfica. Minhas entrevistas e interações com o Sr. Gime e outros mais-velhos não tiveram como horizonte a realização de um estudo etno-histórico a partir do qual pudesse reconstituir genealogias ou períodos históricos, mas sim entender como os elementos fixados segundo olhares coloniais se fazem presentes na linguagem cotidiana e na concepção do “ser” cabinda de forma essencializadora, ou seja, como projeto de identidade cultural diferencial de

Cabinda em relação a outros contextos. Nesse sentido importou menos o contexto e o modo como as histórias me foram relatadas e mais os elementos que meus interlocutores consideravam chave em seus relatos. Considerando o contexto de implementação de uma política cultural voltada para a patrimonialização no qual realizei o trabalho de campo, a análise destas ideias chave e um olhar sobre narrativas fixadas ou objetificadas se faz ainda mais relevante.

Este último aspecto nos conduz à segunda reflexão suscitada pela concepção de “trabalho da tradição” do Sr. Gime. O estranhamento em relação ao uso de uma etnografia espiritana como fonte para falar das tradições pode ser visto como uma atitude “cesurista” (Pina Cabral, 2004), que deposita em fatos demarcadores de cisões políticas entre categorias abrangentes um marco de mudanças em todas as escalas relacionadas com estas categorias; ou, adaptando o raciocínio para as questões em tela, que pensa a passagem do período colonial para o pós-colonial como um fator de mudança uniforme e fundamental sobre o modo como as pessoas sob regimes em transição se situam com relação às outras tendo como referente a oposição entre colonizadores e colonizados.

Montero (2012) nos lembra que no contexto dos colonialismos da primeira metade do século XX, a etnografia era considerada um instrumento privilegiado de descrição e demarcação de “diferenças culturais” operacionais para as políticas de controle populacional e territorial. A reificação dessas diferenças na forma de políticas de segregação, recrutamento e assimilação seriam exemplos do efeito dos regimes de classificação das populações nativas, objeto sobre o qual o pós-colonialismo vem se debruçando ao desconstruir as unidades que a antropologia enredada nos regimes coloniais produziu, especialmente a noção de etnia. As classificações etnográficas das diferenças não eliminaram, no entanto, experiências de construção de perspectivas transversais às categorias divisórias, algo que fica mais evidente no caso de etnografias produzidas por missionários desde uma concepção de mediação ou tradução, como é o caso das etnografias espiritanas sobre os cabindas.

A revisão teórica proposta pelos estudos pós-coloniais estimula, a nosso ver, uma releitura da atividade missionária como um fenômeno histórico mais complexo e diversificado do que aquele descrito, até muito recentemente, pela antropologia, que o retrata como um simples instrumento do poder colonial. Ao colocar o fenômeno da produção das diferenças no plano da linguagem, todo discurso sobre o “outro”

deve ser decifrado a partir da explicitação analítica das posições discursivas (Montero, 2012, p. 843).

Se, como propõe a autora, “as ‘identidades culturais’ não devem ser redescobertas nas continuidades suprimidas pelo passado colonial, mas, ao contrário, nas formas como o passado é recontado” (Montero, 2012, p. 843), o recurso a escritos do período colonial pelo Sr. Gime não deve ser visto como um esforço de reconstituição do passado, mas como reconstituição do processo de fixação das tradições, permitindo, à luz de seu conhecimento sobre como a tradição funciona em Cabinda, distinguir, nas descrições produzidas por agentes coloniais, as informações que expressam o trabalho da tradição realizado pelos ancestrais. Do ponto de vista desta pesquisa, este exercício consiste, assim, em uma interpretação etnográfica da interpretação que o Sr. Gime faz destas referências para construir um discurso sobre as origens do Tchizo e dos Bakama, fixando narrativas que permitam sua caracterização como símbolos da cultura cabinda inserida na “cultura nacional”.

5.6.4. *O trabalho da tradição dos antepassados nas etnografias missionárias*

Em *Cabindas*, Martins aborda os usos e costumes como instituições a partir de uma retórica funcionalista, isto é, como instituições que devem estar integradas para o bom funcionamento da sociedade cabinda. Os três primeiros capítulos do livro apresentam um histórico da ocupação portuguesa de Cabinda desde os tratados de protetorado até a instalação de escolas pelas missões espiritanas. Os capítulos de quatro a sete abordam os diferentes clãs ou etnias que “fazendo parte do Reino do Congo, estavam também, ipso facto, sob o nosso domínio e proteção¹³²”, sua distribuição pelos concelhos (hoje municípios) do enclave, e as principais linhagens e cargos da nobreza cabinda, baseado largamente em *Nós, os Cabinda* e um manuscrito¹³³ de um “natural de Cabinda”. Do capítulo oito ao vinte e três são listadas e descritas as instituições

132 Martins. *Cabindas...*, p. 18.

133 Também utilizado como fonte por Serrano (1983). Segundo Martins, obtido “por intermédio de Antonio João Fernandes, dos naturais de Cabinda, antigo e valioso funcionário do Estado, cabinda ferrenho e amigo de narrar e historiar as crenças e costumes de seu povo e terras de Ngoio. A. J. Fernandes, nascido a 7 de fevereiro de 1879, veio a falecer a 23 de junho de 1945, Conheci-o perfeitamente e com ele falei muitas vezes sobre assuntos ligados aos usos e costumes das gentes do Ngoio”. Ainda, segundo Martins, o manuscrito se intitula “‘Antigo Reino do Congo – Arquivo de Quadros folclóricos’, apontamentos manuscritos que facilitou ao autor”. Cf. Martins. *Cabindas...*, p. 109

tradicionais propriamente ditas, divididas a partir das seguintes categorias utilizadas como títulos dos respectivos capítulos: “religião e crença”; “plantas medicinais e seu uso e aplicação”; “*Ndunga* (pl. *Zindunga*)”, referente aos Bakama; “nascimentos”; “nomes e apelidos”; “festas dos rapazes”; “noivado, alambamento”, sobre o dote; “casa das tintas”, sobre o ritual de iniciação das mulheres à vida adulta; “casamento”; “doenças, mortes, funerais”; “*mpolo* ou *nzimbu*”, sobre elegias e obituários; “*funda nkanu*”, sobre resolução de conflitos; “trabalhos, ocupações, artes e ofícios”; “pesca e caça”; vestuário, adornos, penteados, tatuagem”; “manifestações de arte e de valores espirituais”.

No capítulo “religião e crença”, Martins apresenta a noção de *Nkisi* (pl.: *Bakisi*), entidade totalizadora do mundo físico e espiritual que se confunde com o próprio território de Cabinda. Cada aldeia, reino ou região de Cabinda seria delimitada por um *Nkisi-nsi* (pl.: *Bakisi-basi*), um “gênio” ou “santo” guardião daquela porção do *Nkisi*, atuando como intermediários junto a *Nzambi Mpungo* e uma de suas filhas, a sereia *Lusunzi*, responsável por levar os costumes e a moral para Cabinda. Os primeiros ancestrais que chegaram à região onde hoje fica Cabinda, ao se assentarem e fundarem suas aldeias tiveram que “descobrir” o *Nkisi-nsi* de cada lugar para saberem os limites de seus domínios.

As demais instituições – rituais de casamento, funerários, de iniciação, etc. – descritas na obra seriam prescrições dos *Bakisi-basi* como condições para que as pessoas pudessem continuar vivendo em suas aldeias. Caso desobedecidas estas regras, diversos males, como doenças, chuvas e infertilidade, tanto da terra quanto das pessoas, se abateriam sobre o povo, que então teria que compensar seu *Nkisi-nsi* com oferendas e castigos às pessoas que tivessem incorrido em falta. A “descoberta” do *Nkisi-nsi* deveria ser procedida por um *nganga* (pl.: *banganga*), sacerdote que tinha a capacidade de se comunicar com as entidades espirituais, retransmitindo suas regras para a população da aldeia. Disso Martins concluiu que a “descoberta” do *Nkisi-nsi* seria o mesmo que uma “inauguração” ou “invenção” das leis da aldeia (p. 116).

A palavra *nkisi* em bacongo, cujo plural é *minkisi*, também é utilizada para se referir aos fetiches, imagens das entidades espirituais invocadas por feiticeiros. No caso de Cabinda, entretanto, Martins é explícito ao dizer que “estes Bakisi Basi não tem seu habitat numa estatueta ou num ídolo. Vivem na terra, na água das lagoas e, especialmente, nas rochas ou têm o seu santuário nas florestas”. O culto ao *Nkisi-nsi*

seria “a manifestação principal dos sentimentos religiosos das populações” de Cabinda, e em torno do qual se estabeleceria uma moralidade própria do enclave, pois “regulava (...) toda a vida social e familiar¹³⁴”.

É do *Nkisi-nsi* que o chefe recebe o poder. É do *Nkisi-nsi* que, nos Bauoio – Cabindas – toda a comunidade, por cerimônias públicas, procurava conquistar graças e favores. É em nome do *Nkisi-nsi* que os Zindunga, chamados também mulheres do *Nkisi-nsi* (*Bakama Bakisi-nsi*) ou “soldados”, fazem o policiamento das terras de Cabinda e velam pela guarda dos bons costumes e leis de *Lusunzi*, que não são mais do que as leis do *Nkisi-nsi*¹³⁵ (itálicos no original).

No capítulo que trata dos *Zindunga*¹³⁶ Martins volta a mencionar a contribuição de Ndjimby Nkonko, que teria intermediado uma aparição dos Bakama a pedido dos missionários com o intuito de tirar fotografias e observarem suas danças.

São cuidadosamente guardadas as máscaras e os panos que as ornaram. Há, para isso, um lugar escolhido e escondido na floresta, lugar que ninguém se atreve a ir, com pena de ficar cego, dizem, se se der com as máscaras fora de funções públicas.

Dispendemos muitas centenas de escudos para fotografar os Zindunga em função por nós provocada, e mesmo em outras funções de carácter público. Por dinheiro nenhum pudemos conseguir que nos fosse permitido ver o “santuário” onde eram guardadas as máscaras. A negativa de Ngimbi Nkonko foi acompanhada do “desculpa, ser os nosso costume”. E nada feito.

Ngimbi Nkonko diz que todos os dias vai ver e limpar as máscaras para as defender do *salalé*¹³⁷ ou de qualquer outro insecto que as possa deteriorar. Estão sempre ao abrigo da chuva.¹³⁸

Para além da descrição etnográfica, esta parte do texto opera como um testemunho do trabalho de Ndjimby Nkonko que promoveu ao mesmo tempo a circulação dos Bakama em “funções” encomendadas e a “proteção” das tradições por meio da observação das interdições, ambos indicados por meus interlocutores em campo como fatores necessários para a reprodução das tradições. No livro de Martins, além dos Bakama do Tchizo, também são citados Bakama de outras quatro aldeias, com os quais os do Tchizo teriam uma rivalidade muito grande, mas que estariam em declínio,

134 Martins. *Cabindas...*, p. 117.

135 Martins. *Cabindas...*, p. 117.

136 Termo que o autor utiliza para se referir genericamente às sociedades mascaradas nas sociedades *kongo* de forma genérica.

137 O mesmo que cupim.

138 Martins. *Cabindas...*, p. 158.

enquanto os do Tchizo continuariam ativos, podendo se atribuir isso ao trabalho de Nkonko. Além disso, através dos missionários as tradições cabindas – principalmente as tampas de panel e seus provérbios – também circulavam para além de seu próprio território, indo parar em Portugal e outros países da Europa.

Na descrição de Martins, os Zindunga ou Bakama são diretamente relacionados com outro aspecto que considera central da sociedade cabinda¹³⁹: o ritual de iniciação das mulheres à vida adulta, conhecido como “casa de tinta”, *nzo kualama*, *nzo kumbi* ou *tchikumbi* (encontrado também com as grafias *chicumbi* e *kikumbi*). A palavra *tchicumbi* refere-se a uma menina virgem que atinge “idade núbil”, ou seja, que menstrua pela primeira vez, tornando-se apta a ter relações sexuais, mas que antes de efetivá-las deve passar pelo ritual do *tchicumbi*, que assim funciona como uma espécie de autorização social. O ritual do *tchicumbi* faz parte da cosmologia das sociedades baongo e é descrita, principalmente por etnografias missionárias, como uma medida de regulação moral do comportamento sexual dos jovens, pois preveem diferentes punições para casais flagrados ou suspeitos de terem feito sexo sem que a mulher tivesse passado pelo *tchicumbi*.

Além das etnografias missionárias, o *tchicumbi* em Cabinda foi objeto de descrição etnográfica produzida pelo antropólogo português Benjamin Enes Pereira no artigo *Uma festa de iniciação das raparigas do Malembo, Cabinda*¹⁴⁰. Segundo essas descrições, e também de acordo com relatos obtidos em campo, o ritual do *tchikumbi* se inicia quando a própria menina avisa a mãe de que menstruou pela primeira vez. A mãe da menina avisa os demais familiares que devem iniciar os preparativos do ritual sem que a menina saiba. Em um dia determinado, alguém deve levar a menina a ser iniciada para outro lugar, sob um pretexto qualquer, e quando ela volta encontra o cenário do ritual já preparado. Chorando o fim de sua mocidade, a menina é conduzida pelas mulheres de sua família para a “casa de tinta” – um cubículo construído especialmente para a ocasião ou um quarto de uma casa já existente – momento em que a menina se torna *tchicumbi*. A partir deste momento ela não pode mais tocar os pés no chão e deve ficar o tempo todo somente em cima de uma esteira colocada no chão. Na casa de tinta

139 Ao final da introdução ao livro, Martins chama Cabinda de “terra dos mascarados ZINDUNGA e das donzelas que ainda passam pela NZO IKUMBI e NZO KUALAMA” (Martins. *Cabindas...*, p. 14).

140 Benjamin Enes Pereira. Uma festa de iniciação das raparigas do Malembo. *Geographica* [Revista da Sociedade de Geografia de Lisboa], n. 33, 1973, pp. 30-50. Trata-se de uma das poucas referências etnográficas produzidas por antropólogos sobre Cabinda no contexto das missões científicas do Ministério do Ultramar.

as mulheres que a acompanham pintam seu rosto e seu corpo com uma tinta vermelha (*tukula* ou *takula*) feita de uma casca de árvore triturada. Uma mulher mais velha de sua família é nomeada sua tutora durante o ritual, e deve lhe explicar suas obrigações e responsabilidades como adulta que virá a ser, enquanto fora da casa de tinta o pai da *tchicumbi* realiza festas e banquetes para convidados.

As descrições de Martins e Pereira divergem quanto à função da festa. Para o último, caso a *tchicumbi* ainda não tivesse um pretendente, a festa realizada durante o ritual da casa de tinta serviria como um chamariz para candidatos, podendo durar mais ou menos tempo conforme as condições econômicas da família. Caso não aparecessem pretendentes, a mulher poderia “entregar-se livremente à prostituição, sem quaisquer constrangimentos sociais”, dando eco a relatos mais antigos a respeito da liberalidade com que os cabindas tratavam o tema da prostituição¹⁴¹. Martins, no entanto, diferencia o ritual do *nzo kumbi kimpilo* do *nzo kumbi kibuala*, sendo este último também conhecido como *nzo kualama*¹⁴², referindo o primeiro à idade da puberdade e o segundo “em ordem ao casamento, à tomada de estado¹⁴³”, imputando ao *tchicumbi* um significado equivalente à interdição cristã ao sexo antes do casamento. Dessa forma, a mulher só poderia fazer sexo após sua segunda passagem pela casa de tinta, que, entretanto, só aconteceria mediante proposta de casamento, o que inibiria, também, a opção pela carreira da prostituição. A fusão dos dois rituais que envolvem a casa de tinta em um só seria, para Martins, já um efeito da transformação dos costumes pela colonização.

Contudo, já mais próximo de nós, a cerimónia essencial deve estar resumida no acto da rapariga se pintar com *tukula*. Esta pintadela, mesmo breve e sumária, tornou-se certamente a cerimónia essencial da NZO KUALAMA.

Esta afirmação a baseamos no seguinte: as raparigas internas das Missões das Irmãs Missionárias, saindo do internato para a Igreja, onde vão casar religiosamente, passam sem o tempo e as cerimónias da *Nzo kualama*. Mas não dispensam uma pintadela de *tukula*, de fugida que seja, na tarde do dia do casamento antes de seguirem ou,

141 Em *Contribuição para o estudo da região de Cabinda*, Silva assim se referiu à prostituição em Cabinda: “É dos costumes cabindas a prostituição da mulher (...), vae por esse caminho porque assim o delibera por si própria e porque ninguém o extranha, nem d’ahi lhe vem qualquer inconveniente social; é uma posição definida na sociedade e nada deshonrosa” (Silva, *Op. cit.*, p. 180).

142 Martins, *Cabindas...*, p. 200.

143 Quanto ao que significa “tomar estado”, Martins explica: “O termo casar é genérico. Tanto pode ser tomado ao casamento religioso, natural ou mesmo, o estado de vida fácil ou de concubinato”. Martins. *Cabindas...*, p. 200.

melhor dito, serem levadas, à noitinha, para casa do marido¹⁴⁴.

A síntese dos dois rituais no mero ato da pintadela teria incutido uma ambiguidade no significado do *tchicumbi* expressa em seus diferentes usos conforme descritos pelo missionário. Isto caracterizaria as práticas consideradas “imorais” como consequência lógica do “desaparecimento das tradições”.

Nesta pintadela, para algumas, se resumirá, agora a cerimônia principal da *Nzo Kualama* que lhe permitirá, de futuro, ter vida matrimonial.

(...)

A partir da cerimônia (...) do ritual comum... ou resumida na pintadela de *tukula*, a *kikumbi* é livre para tomar estado – casar ou, simplesmente, passar à vida livre...¹⁴⁵

A incorrência em falta à regra de não fazer sexo antes de passar pela casa de tinta deveria ser reparado pela *Mbumba mbitika*, dança que o casal infrator deveria executar nus, em público e na presença dos Bakama do Tchizo. Este procedimento aparece codificado na *Mikaka*, “Leis do Antigo Reino do Ngoyo”, reproduzida por Vaz no segundo volume de *No mundo dos Cabindas* a partir de um manuscrito recebido de um “velho cabinda” em 1954, “por ele cuidadosamente guardadas e que recebera dos seus parentes mais idosos, já falecidos nessa data”. Ainda segundo Vaz, mesmo não podendo verificar “quem tinha sido seu compilador, nem em que reinados vigoraram. Todos nos diziam que tais leis existiram e que aquelas *estavam segundo os seus costumes*”¹⁴⁶.

A *Mikaka* é composta por setenta e cinco itens divididos em duas partes: “Leis de ocupação e governo das terras” e “Leis para todos os casos nas terras de Ngoyo”. A primeira é composta por três capítulos que descrevem os cargos, suas atribuições e regras para sua ocupação. A segunda apresenta regras para o casamento e atribuições de papéis e obrigações familiares, sendo o último capítulo dedicado às “Leis sobre o julgamento e como tratar aquele que ficou incriminado num assunto”¹⁴⁷. Neste capítulo são arroladas todas as infrações previstas pelos usos e costumes cabindas, sendo que três delas devem ser punidas “sem julgamento: ladrão apanhado em flagrante, ter relações com donzela sem ter entrado na casa da *takula*, relações com mulher no chão. Os

144 Martins. *Cabindas...*, p. 210.

145 Martins. *Cabindas...*, p. 210.

146 Vaz, *No mundo dos cabindas*, p. 151.

147 Vaz, *No mundo dos cabindas*, p. 161.

sacerdotes (feiticeiros) do Chizu sabem como castigar esses abusos”¹⁴⁸. Entretanto, em seus itens específicos, somente as duas últimas são classificadas como “grande tabu”, preconizando sua punição por meio da *Mbumba Mbitika* para os casais infratores:

Ambos, completamente nus, serão pintados com *mpezu* (espécie de gesso) e *ngunze* (barro especial). Hão-de pôr-lhes, colados, pedaços de pêlos na cara. Serão levados para fora, onde estará reunida toda a população da terra, e começarão a cantar e a dançar *Bumba-bitika*. E será uma festa para toda a gente.¹⁴⁹

Além das leis relativas às interdições sexuais para mulheres que não passaram pela casa de tinta, a Mikaka também determina que o governante do Ngoio (Mangoio) deve ir ao Tchizo para ser coroado e abençoado pelos Bakama, em todos os casos prevendo recompensas generosas por seus serviços.

5.7. A tradição como invenção da cultura no presente

O trabalho de Ndjimby Nkonko que aparece na etnografia do missionário Joaquim Martins se situa em um período caracterizado por um certo esvaziamento econômico, cultural e populacional de Cabinda afirmado pelos relatos sobre a evasão de nativos rumo aos dois Congos e pelas políticas de recrutamento de cabindas para atuarem na marinha mercante portuguesa e nas fazendas de cacau e café em São Tomé e Príncipe, o que torna sua intermediação para promover aparições dos Bakama também uma forma de resgate das tradições por meio do registro da presença de autoridades tradicionais em seu próprio território, e portanto em contato com seus *Bakisi-basi*.

Se as etnografias espiritanas serviram para mediar a relação entre as tradições cabindas e a historiografia colonial sobre a região, permitindo a etnólogos e historiadores acessarem e reconstruírem de alguma forma seu passado, parte do trabalho do Sr. Gime tem sido o de promover o processo contrário, inscrever dados históricos em narrativas fixadas como descrição dos símbolos da cultura cabinda. Como salientei anteriormente, este discurso está presente não só em suas narrativas orais, mas em reportagens, trabalhos escolares e pesquisas acadêmicas e pessoais que o próprio Sr. Gime identifica como sendo o “seu trabalho”, e aos quais me remeteu enquanto buscava

148 Vaz, *No mundo dos cabindas*, p. 162.

149 Vaz, *No mundo dos cabindas*, p. 164.

dados sobre as “tradições”.

Olhar para a circulação deste discurso como sendo o trabalho de Gime não significa suprimir a ação interpretativa dos autores destes trabalhos, que também devem ser vistos como uma instância de mediação do conhecimento compilado e transmitido por ele. Contudo, a própria forma como estes documentos estão escritos reitera a fala do Sr. Gime, em detrimento de uma escrita autoral, como é o caso de matérias assinadas pelo jornalista Bernardo Capita para o Jornal de Angola. Mais do que reportagens, estas matérias, bem como os manuscritos, esboços e livros dos quais dispõe, constituem-se como *artefatos* do conhecimento tradicional no processo de construção dos símbolos da identidade cultural cabinda a partir da mediação de diferentes atores.

Pensar documentos como artefatos é o que propõe Riles (2006) como uma forma de entendermos diferentes “respostas” (*responses*) a diferentes formas de conhecimento de alguma forma objetificados ou formalizados. A trajetória da antropologia e, de forma independente, da etnografia como método apropriado por diferentes áreas profissionais, desde seu momento fundacional no final do século XIX, se pautou por um papel compreensivo das dimensões que estão além das intencionalidades mais explícitas e pronunciadas da ação social, procurando, via de regra, deduzir sistemas, estruturas ou representações que as situasse em uma teoria mais geral do que a própria etnografia.

Documentos, principalmente os produzidos pelas/os próprias/os etnógrafas/os – notas e diários de campo, fotografias, esboços, gravações – seriam, dessa perspectiva, recursos ou meios de reconstituição de situações vividas de forma muito mais complexa. Dito de outro modo, o documento seria sempre uma simplificação ou o encerramento da experiência “vvida”. Ao voltar-se para os documentos como artefatos do conhecimento – etnográfico, burocrático, científico, legal, ou, no caso que venho analisando, “tradicional” – a autora busca analisar o processo contrário, ou seja, o modo como pessoas passam a lidar com determinadas questões informadas pelo modo como os documentos as apresentam. “Resposta”, nesse caso, significa antes um tipo de sensibilidade que leva a determinadas formas de “reagir” ou se valer do conhecimento, mais do que uma réplica ou retorno direto a questões postas.

A partir do artigo de Moore (1987), Malkki (1997) propõe uma análise de notícias e matérias da “ordem do dia” relacionadas com seu tema de pesquisa antropológica, a partir das quais procura compreender não apenas “como o presente foi construído”, mas “o que o presente está produzindo”. Ou seja, quais símbolos,

narrativas, discursos, imagens, representações públicas sobre um determinado assunto uma determinada população terá como referências para construir uma memória coletiva sobre determinados momentos e aspectos da vida social de um lugar. Ou, pensando em como Sr. Gime transmite os ensinamentos que teria recebido de seu mais-velho, Ndjimby Nkonko, como a produção de um conhecimento sobre o passado publicizado no “tempo presente” modifica e inova o próprio passado.

O que o Sr. Gime chama de “trabalho de Nkonko” na obra de Joaquim Martins não se resume, por isso, à tarefa que ele cumpriu como “informante” e colaborador do etnógrafo, mas como a própria obra. Para o Sr. Gime, Ndjimby Nkonko *escreveu* a obra dos missionários, não no sentido autoral da escrita, mas no sentido do que Wagner (2012) entende como *obviação*, qual seja, o de produção da relação de representação entre símbolos e seus significados como um processo criativo que chama de *invenção da cultura*. Em uma das matérias produzidas para o Jornal de Angola que Gime guarda em seu acervo, ele explica a origem da bênção tradicional dos Bakama não como uma prática repetida desde o tempo dos ancestrais resgatada no tempo presente, mas como um mecanismo criado por Ndjimby Nkonko para se comunicar com eles.

Nos tempos passados, Cabinda era frequentemente assolada por fortes calamidades naturais que causava m grandes danos à sociedade. Foram interpretados pelos anciãos e autoridades tradicionais como a manifestação de espíritos malignos ou mesmo de poderes místicos de ancestrais já falecidos que se julgavam atraídos pela população face a uma eventual transgressão de algum mandamento.

Estas catástrofes, disse João Cláudio do Nascimento Gime, que normalmente provinham de chuvas prolongadas, que originavam desabamento de casas, destruição de culturas ou secas, foram situações que obrigaram Ntoma Nsi a impor o princípio da bênção tradicional, na tentativa de obter a protecção dos espíritos.

Com o andar do tempo, afirma João Cláudio do Nascimento Gime, Ndjimbi Nkonko, vendo que os efeitos de bênção tradicional estavam a surtir os resultados desejados, começou a sensibilizar e a educar a sociedade para a necessidade de introduzir no sistema tradicional a realização deste ritual. Qualquer projecto de impacto social ou económico que fosse construído na região em benefício das comunidades, recebia a bênção tradicional no início da obra e no final. A bênção, acrescentou, pode ter como objecto ou fundamento a aquisição individual ou colectiva de um bem precioso ou, nalguns casos, ter como móbil a invocação da prosperidade social, da fecundidade, abundância e a paz¹⁵⁰.

150 Bernardo Capita. “A aldeia do Tchizo e a cultura tradicional”. *Jornal de Angola*, 13 de abril de 2012. Disponível em jornaldeangola.sapo.ao/reportagem/a_aldeia_do_tchizo_e_a_cultura_tradicional.

A representatividade da benção tradicional como “cultura cabinda”, neste caso, não está em sua ancestralidade – como prática transmitida desde tempos imemoriais – mas no fato mesmo de ter sido eficaz quando inventada, mostrando a propriedade com que Ndjimby Nkonko (o *Ntoma nsi*: chefe da aldeia) manipulou elementos presentes na vida social – a aguardente, o vinho de palma – e os princípios a partir dos quais se estabelecem relações entre sujeitos pertencentes a um mesmo universo tradicional – a reciprocidade, *dikelemba* ou compartilhamento de *buka m'lavo* – para se comunicar com os “ancestrais já falecidos”, ou seja, mais-velhos que morreram.

A concepção de “tradição inventada” não é, aqui, um recurso de desconstrução ou deslindamento de construções sociais institucionalizadas, mas uma forma de reconhecimento da adequação de uma inovação ao repertório de práticas sociais. A afirmação de que a influência do Tchizo “já não se faz sentir”, por outro lado, não significa, necessariamente, que o Tchizo não esteja cumprindo uma “função” prescrita. Pelo contrário, os Bakama o fazem perfeitamente ao se manterem reservados, cumprindo seu papel em eventos oficiais e recebendo bens e bebidas em troca de seus serviços. O trabalho da tradição, no entanto, se liga ao “impacto” ou à capacidade de fazer as pessoas se admirarem dos poderes mágicos do *Nfumu-nsi*. Em uma matéria intitulada “O impacto da aldeia do Tchizo na cultura tradicional cabindense”, o jornalista reproduz uma fala do Sr. Gime sobre a figura de Ndjimby Nkonko.

Pela sua rígida forma de governação de um povo que o tinha como ídolo, e ao mesmo tempo sentenciador tradicional, Ndjimbi Nkonko conseguiu idolatrizar os habitantes do Centro Sul da província de Cabinda com uma série de crenças fictícias, na perspectiva de instituir regras de boa conduta com vista a enaltecer valores de nobreza que pudessem distinguir o autóctone desta região com os de outras localidades, tal como a proibição de uso de roupas que exaltam a sensualidade feminina¹⁵¹.

As “crenças fictícias” seriam, nesse sentido, criações ou invenções enunciadas por uma “autoridade tradicional” capaz de gerar efeitos no conjunto das aldeias sob sua influência política. A análise da dinâmica entre inovação e reprodução cultural também remete à categorização ideal-típica proposta por Sahlins (1990) segundo a qual a incorporação de inovações constituiria cosmologias “performativas”, ou seja, que

151 Bernardo Capita. “O impacto da aldeia de Tchizo na cultura tradicional Cabindense”. *Portal do Governo Provincial de Cabinda*, 13 de abril de 2012. Disponível em www.cabinda.gov.ao/VerNoticiaPrint.aspx?id=14000&tipo=imprimir.

tornam a inovação algo próprio com o tempo, por oposição a cosmologias “prescritivas”, que encontram nas estruturas existentes a causa lógica para o surgimento de inovações, deixando de vê-las como tais. Mais do que rótulos de classificação de diferentes visões de mundo, as ideias de performatividade e de prescrição permitem analisar disputas e intersecções entre diferentes projetos de obviação de um mesmo contexto.

Guiados por um projeto de “tradução” dos usos e costumes nativos para uma moralidade cristã, os missionários etnógrafos tomavam como ponto de partida a universalidade de certos valores, tais como a castidade e a existência de uma vida espiritual. A suposta inadequação de práticas nativas a estes valores não era interpretada, nesse sentido, como sua inexistência, mas como resultado de um processo mais lento de apuração de suas crenças. Tratava-se, assim, de vasculhar e “encontrar” ou “descobrir” equivalências entre as categorias nativas e as categorias cristãs utilizadas para falar desses valores. A Mikaka, a instituição das bênçãos tradicionais e a própria Mbumba Mbitika seriam, desse ponto de vista, expressões de valores que já estavam presentes nos cabindas desde sempre.

Como artefatos das tradições cabindas, os mesmos elementos também operaram – e operam – como símbolos “obviadores” (Wagner, 2012, p. 25) do contexto de Cabinda. Isto é, ao simbolizar as dinâmicas da tradição em Cabinda a partir das leis emanadas do Tchizo e dos Bakama, as instâncias que o consagram como tal ajudam a promover seu efeito regulador. Assim, mesmo quando flexibilizadas ou modificadas por elementos considerados externos – como a globalização ou os “costumes” trazidos por congoleses – a concepção do que são, ou o que deveriam ser, as tradições cabindas se referenciam nos elementos que as simbolizam. Este efeito da simbolização se relaciona, assim, diretamente com a noção de “economia política” da tradição, pois define posições mais ou menos centrais e periféricas para as diferentes narrativas produzidas nas aldeias como referencial para a convencionalização (Wagner, 2012, p. 109) do significado das tradições e, portanto, da correspondência entre o valor atribuído às instituições ligadas à aldeia do Tchizo e o valor da tradição como discurso sobre a identidade cabinda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendo que esta tese pode contribuir para a complexificação de noções que acompanham representações mais ou menos difusas sobre África e Angola, apontando para a necessidade constante de contextualização das relações de produção do conhecimento. Ou seja, ao analisar diferentes “olhares” sobre Cabinda, além de evidenciar dados e informações específicos sobre seu contexto particular, também explorei uma “forma” de produzir conhecimento etnográfico percorrendo relações disciplinares e epistemológicas entre antropologia e história, e diferentes interpretações sobre a história e a tradição como fenômenos culturais tanto nos documentos quanto em campo.

O exemplo de Cabinda mostra que a compreensão de uma África fundamentalmente contemporânea passa por um redimensionamento das categorias segundo as quais se desenvolvem diferentes “interesses” pela África. Para a pesquisa antropológica especificamente, parece ser cada vez mais necessário situar os “interesses de pesquisa” no âmbito de suas condições de possibilidade propiciadas pelas relações geopolíticas entre os cenários concebidos para “estar lá” e “estar aqui”. No caso da antropologia brasileira, é necessário refletirmos sobre que tipo de conhecimento se produz sobre África a partir do enquadramento de africanos como alunos de graduação e pós-graduação nas universidades, e que tipo de instrumentalização para pensar África este contexto fornece.

O fato de somente recentemente países africanos terem se tornado destino mais sistemático e difundido de etnógrafos brasileiros mostra que o “interesse” por África não emerge necessariamente de afinidades socioculturais ancoradas em um passado colonial e escravista que interliga os países. Nesse sentido, entendo que o compartilhamento de reflexões como a que apresentei no capítulo dois são urgentes para se pensar a expansão dos chamados estudos africanos no Brasil e a construção de relações e circuitos de pesquisa mútua entre o Brasil e diferentes países africanos que contribuam para a diversificação de representações e formas de reconhecimento de pessoas nesses diferentes contextos.

Como reflexão final sobre este processo, proponho uma digressão a respeito da

categoria para a qual meus interlocutores agenciaram esta pesquisa como parte de seu projeto coletivo: a noção de *tradição*. Como dado etnográfico, a tradição mostrou-se como noção pela qual diferentes atores se referem a uma dimensão “total” de sua experiência social (Mauss, 2013, p. 10). Entretanto, meu argumento, aqui, é o de que o que corresponde à tradição como “espírito das coisas trocadas” não emerge de estruturas inconscientes ou de “arcaísmos” contidos nas formulações de meus interlocutores a respeito da história e de seu passado – seja mítico ou histórico – coletivo, mas sim é construído a partir de interpretações de proposições históricas e geopolíticas sobre o lugar de Cabinda no mundo contemporâneo.

Nos dois primeiros capítulos realizei uma análise de cunho mais reflexivo sobre a experiência de se voltar para Angola como etnógrafo, evidenciando construções da “pós-colonialidade” e da “contemporaneidade” angolana e cabinda por instituições, documentos e estereótipos que mediam a entrada e a inserção social de estrangeiros no país. Inicialmente voltado para a compreensão da “questão migratória” em Angola, Cabinda apareceu, primeiramente, como lugar de “migrações mistas” por oposição à caracterização como “refugiados” dos sujeitos atendidos pela instituição que mediou minha entrada no país pela primeira vez, o JRS.

Nos capítulos três e quatro tentei mostrar que a identidade ou o lugar de Cabinda vem sendo construída sobre as bases de uma leitura da história dos projetos de sua incorporação a regimes de historicidade hegemônicos representados, no contexto colonial, pelas disputas por sua caracterização como um lugar do circuito de produção de cacau e de circulação de trabalhadores nativos submetidos ao trabalho forçado, oposta a sua caracterização como lugar de afirmação da soberania portuguesa por meio de sua colonização agrícola e assentamento de uma população branca; como lugar diferenciado por sua moralidade naturalmente cristã e universal vista pelos missionários espiritanos por oposição a sua entrada no circuito do cristianismo messiânico ou profético que se apresentava a partir de uma lógica “autenticamente africana”; como lugar a ser libertado pelos movimentos independentistas angolanos e depois como lugar constituinte do Estado angolano, por oposição a um processo de independência autônoma imaginada a partir de seu status de protetorado no contexto colonial.

Como lugar de origem de parte do petróleo consumido em todo o mundo, Cabinda tornou-se lugar de interesse e modelo para a expansão de um “novo imperialismo” (Harvey, 2003), que destina parte de seu território à administração

corporativa de uma empresa norteamericana subsidiada por acordos formais e informais com o Estado angolano, conferindo aos interesses dos grupos envolvidos nestes acordos o estatuto de “interesse nacional”, opondo-se às reivindicações representadas por organizações sociais emergentes em Cabinda, mas não só, como expressões de interesses particularistas, “tribalistas” ou separatistas. Pensado como um projeto coletivo, o interesse em tornar Cabinda conhecida por suas tradições também se constitui como um posicionamento sobre o “lugar” de Cabinda no mundo contemporâneo pensado no âmbito das relações informais delineadas por circuitos que Moore (1973) chamou de “campo semi-autônomo”, e Kopytoff (2008) de “esferas de circulação”, nos quais se negociam e disputam o significado dos valores atribuídos à reciprocidade e aos conflitos como indicadores de “pertencimento mútuo” entre atores.

* * *

O texto “A tradição viva” do escritor malinês Amadou Hampaté Bâ (1901-1991), publicado na coleção *História geral da África*, tem gerado reflexões acerca da relação entre o *saber* e seus suportes, anunciada pela epígrafe do texto, que começa com a frase “a escrita é uma coisa, e o saber, outra” (Hampaté Bâ, 2010, p. 167). A frase é de autoria de seu mestre, “Tierno Bokar Salif, falecido em 1940, [que] passou toda a sua vida em Bandiagara (Mali). Grande Mestre da ordem muçulmana de Tijaniyya, foi igualmente tradicionalista em assuntos africanos” (Hampaté Bâ, 2010, p. 167, nota 1). A vida de Bokar foi objeto da obra pela qual Hampaté Bâ se notabilizou mundialmente como “tradutor e intérprete da literatura oral tradicional” (Mudimbe, 1992, p. 414) e “especialista” em história oral africana, *Vie et enseignement de Tierno Bokar: le sage de Badiagara* [Vida e ensinamento de Tierno Bokar: o sábio de Badiagara], de 1957.

As contribuições de Hampaté Bâ para o pensamento social africano são reconhecidas principalmente como parte do aporte da geração de intelectuais negros que se organizou em torno do projeto “pan-africanista” liderado por figuras engajadas nas lutas de libertação e na liderança dos movimentos e partidos que vieram a comandar os países independentes em várias regiões do continente africano. O enraizamento do pensamento pós-colonialista africano na crítica literária e cultural (Appiah, 1997, p. 2010) se relaciona com o fato de que estas figuras projetaram-se como literatos, disputando espaços e participando do jogo político a partir de posicionamentos públicos

difundidos na forma de textos escritos – discursos comiciais transcritos, contos, romances, poemas, panfletos políticos, análises de conjuntura, ensaios sociológicos – que buscaram evidenciar a universalidade de suas lutas e seus projetos, angariando, com isso, a solidariedade internacional de setores sociais afetados e contestatários das políticas colonialistas/imperialistas também em contextos metropolitanos ou identificados como “ocidentais”.

A obra de Hampaté Bâ parece seguir um rumo diferente da literatura anti e pós-colonial ao escrever sobre a particularidade de sua experiência pessoal. No prefácio da edição de 1980 do livro de 1957, Hampaté Bâ se refere a Tierno Bokar como seu “mestre e pai espiritual”, que entre 1905 e 1906 se envolveu em uma disputa interpretativa acerca de como recitar uma oração, gerando a divisão da confraria tidjanista presente na cidade de Badiagara em duas correntes. Antigos aliados de Bokar não aceitaram a atuação da outra corrente na região, e em 1917 recorreram a contatos que tinham na administração colonial francesa para que esta intervisse no conflito, “fazendo passar por questão política de tendência ‘anti-francesa’ o que era um conflito de ordem religiosa e local” (Hampaté Bâ, 1980, p. 8). À época Hampate Ba ocupava um cargo administrativo que o permitiu atuar como defensor, tanto de Bokar quanto de seu rival religioso, “reconduzindo os fatos a suas justas proporções e de desfazer um certo número de boatos lançados contra os acusados” (*idem, ibidem*).

Em 1937 o autor conheceu o capitão Marcel Cardaire, que em razão de conflitos como este havia sido enviado ao Sudão francês (atual Mali) como “especialista em questões muçulmanas”, e que veio a editar a obra de Hampaté Bâ publicada em 1957 na França.

Se a obra pode ser lançada então, foi graças à coragem teimosa, à paciência e, sobretudo, ao espírito de justiça de Marcel Cardaire. Este oficial francês para questões muçulmanas primava pelos interesses e o prestígio de seu país, mas entendeu fazê-lo por respeito à verdade e à equidade.

Aluno do grande etnólogo Marcel Griaule, ele aprendeu com seu mestre como abordar o Africano, em particular o sudanês (maliano, hoje em dia) e obter dele, pela confiança, o que nem a força e nem a sorte poderiam lhe arrancar (Hampaté Bâ, 1980, p. 7).

O senso de justiça implicado na publicação do livro de Hampaté Bâ está no reconhecimento de sua “autoria” e do valor de seu “relato” como obra etnológica *per se*,

e não apenas como “discurso nativo” a ser mediado ou traduzido pela etnologia metropolitana. Na esteira dos debates provocados pela discussão de Balandier sobre a “situação colonial”, alguns setores da etnologia francesa se dedicaram a produzir críticas à instrumentalização política da etnologia pelas instituições coloniais. Neste contexto, a publicação de obras de intelectuais africanos serviam para contrastar perspectivas endógenas ao africanismo produzido “fora” do continente africano (Copans, 1981, p. 27).

De acordo com Mudimbe (2013b), a situação da antropologia francesa no período que precede as descolonizações africanas é um espelho do que Balandier caracterizou como uma “África ambígua” nos discursos independentistas africanos, entre a reivindicação do papel de “sujeitos da história” e a exigência da cooperação e da solidariedade ocidental tendo como base a corresponsabilidade das metrópoles pelos problemas que as nações pós-coloniais viriam a enfrentar. A ambiguidade vista *pela* antropologia também era vista *na* antropologia. Proposições da antropologia como estudo das estruturas lógicas e inconscientes exemplificadas pelo que Lévi-Strauss chamou de “pensamento selvagem” (ou seja, o pensamento em *estado* selvagem) permitiam ao mesmo tempo um olhar sobre como as sociedades se reproduziam através dos ritos e mitos como mecanismos de controle social, e como produziam seus “desenvolvimentos históricos”, ou seja, como modificavam suas formas “sensíveis” (Lévi-Strauss, 1989).

As críticas à antropologia como instrumento de dominação colonial teriam gerado a “amplificação” de determinados conceitos filosóficos subjacentes a ela, bem como ao conjunto das “ciências coloniais” (administrativas, jurídicas, econômicas). Ao buscar desconstruir “teorias sobre a norma, regra e sistema” que orientaram a produção do conhecimento antropológico colonial, a filosofia pós-colonial africana dinamizada por intelectuais que ocupam posições de poder tende “a duvidar do valor ético destas estimativas” (Mudimbe, 2013b, p. 66). Ou seja, a inadequação das unidades de análise – etnias, grupos de parentesco ou de interesse, aldeias, grupos corporados, sociedades – pensadas pela antropologia ocidental clássica, como instrumentos administrativos seriam reveladoras dos “limites do sistema de poder-saber ocidental” (*idem*).

Através da trajetória de Tierno Bokar, Hampaté Bâ sistematizou a lógica de composição e segmentação das confrarias muçulmanas no oeste africano em torno de escolas corânicas de tradição sufi interpretada pelo próprio Cardaire como modelo de

agrupamento interétnico aproveitado pelo governo colonial como ferramenta de controle populacional.

Grandes escolas islâmicas puramente orais ensinavam a religião nas línguas vernáculas (exceto o Corão e os textos que fazem parte da oração canônica).

(...)

Das crianças que saíam das escolas corânicas a maioria era capaz de recitar de cor o Corão inteiro, em árabe e no salmo desejado, sem entender o sentido do texto, o que demonstra a capacidade da memória africana. Em todas essas escolas os princípios básicos da tradição africana não eram repudiados, mas, ao contrário, utilizados e explicados à luz da revelação corânica. Tierno Bokar, tradicionalista em assuntos africanos e islâmicos, tornou-se famoso pela intensa aplicação deste método educacional (Cardaire, 1954, p. 21, *apud* Seck, 2003, p. 36).

O exemplo das escolas corânicas e do aprendizado mnemônico das práticas sufis é apresentado como exemplo do papel “generalizador” atribuído a personagens reconhecidos como *tradicionalistas africanos*. Para Hampaté Bâ, os tradicionalistas africanos seriam aqueles a quem se reconhece o estatuto de “conhecedores” capazes de trazer à tona, por meio de diferentes gêneros de narrativa, explicações tanto para diferentes aspectos do cotidiano quanto sobre grandes questões filosóficas. Tomando uma expressão que emergiu ao longo da pesquisa que subsidiou esta tese, o “trabalho da tradição” seria, para Hampaté Bâ, o de conceber “um Todo onde todas as coisas se religam e interagem” (Hampaté Bâ, 2010, p. 169).

Em que pese a reflexão de Hampaté Bâ estar concentrada no contexto da África ocidental, histórica e sociologicamente caracterizada pela expansão islâmica e pela dominação colonial francesa, sua discussão sobre a noção de tradição levanta alguns elementos relevantes para a compreensão da tarefa de produzir uma pesquisa antropológica sobre o “campo da tradição” em Cabinda, e possivelmente também em outros contextos.

A concepção da tradição como uma forma de reconhecimento permite pensar o processo de construção social das sociedades africanas pós-coloniais a partir de dinâmicas que transpassam os limites das formulações acadêmicas e das políticas culturais de simbolização de identidades. A emergência de um discurso oficial sobre a centralidade da aldeia do Tchizo e dos Bakama construído por um ator socialmente reconhecido como um “mais-velho”, como “autoridade tradicional” e, portanto, como

um “conhecedor” da realidade cabinda, sugere que a concepção da tradição como pensamento a ser “religado” com seus contextos não está confinada ao universo das aldeias, mas é constituinte da própria política (no sentido processual) de simbolização de Cabinda no quadro das “culturas nacionais”.

A restrição das práticas tradicionais caracterizadas como responsabilidades dos Bakama do Tchizo – as bênçãos tradicionais e as aparições em eventos sociais – à “esfera de trocas” estabelecida entre o poder tradicional e o poder estatal permite que o “valor das tradições” seja negociado nessa mesma esfera. Em um contexto cuja vida social é marcada pela “despolitização” ou “desmoralização” relacionadas com os acordos de “ajuste espaço-temporal” que concebem Cabinda como um lugar primariamente destinado à exploração de petróleo, reivindicar um ponto de vista sobre as tradições e a circulação dos atores e das práticas que a caracterizam como forma de expressar uma identidade particular também pode operar como uma forma de “repolitização” destas questões e, portanto, como uma forma de participação e de posicionamento políticos.

No âmbito da política cultural angolana, a reclassificação do Museu de Cabinda como “regional” em meio às classificações e campanhas pelo reconhecimento das ruínas de Mbanza Kongo como patrimônio da humanidade parece repor o enquadramento de Cabinda no contexto do “norte de Angola” ou de um “Congo angolano”, a exemplo dos enquadramentos coloniais que precederam sua incorporação ao horizonte da descolonização angolana. Tal reclassificação projeta a cultura de Cabinda, simbolizada pelo Tchizo e pelos Bakama, como “parte” do “todo” simbolizado pelo “valor universal excepcional” atribuído às ruínas, e através delas, à capital do antigo Reino do Kongo. Por outro lado, o próprio âmbito da “oficialidade” fornece exemplos de práticas que poderiam ser tomadas como contraditórias a esta tendência, como é o caso de programas da TPA transmitidos em ibinda, diferente do kikongo, que é a “língua nacional” das províncias do Zaire e do Uíge.

Tais observações nos permitem pensar nas tradições como uma linguagem através da qual se discutem determinadas questões que não são vocalizadas sob outras denominações. Falar sobre tradições significa, em alguma medida, não precisar “falar de política”, como me sinalizaram alguns interlocutores, trazendo à tona a questão da liberdade de expressão associada ao debate sobre o estatuto da província no ordenamento angolano. Ou seja, através do debate sobre as tradições se discute o que

diferencia e particulariza os cabindas em relação a outras populações em um registro descolado do âmbito da “opinião pública” pautada pela mídia oficial, além de permitir a conformação de coletivos em torno de projetos de divulgação de diferentes pontos de vista sobre as tradições.

Contudo, a noção de uma tradição especificamente cabinda não diferencia os cabindas a partir de “traços diacríticos” que compõem discursos identitários com referência a uma “etnicidade” (Carneiro da Cunha, 1986), mas sim com referência a uma “historicidade” específica que constrói Cabinda como o “lugar” de meus interlocutores, conformado a partir do Tratado de Simulambuco. Segundo Ernesto Ntango, quando alguém que se diz cabinda não tem parentes em nenhum dos Congos logo se desconfia que a pessoa não é verdadeiramente cabinda. Da mesma forma, se reconhece que rituais como o chicumbi e instituições como os Bakama também ocorrem nos dois Congos e no norte de Angola, e embora hajam especificidades locais, não são estes elementos descritos pela etnologia reivindicados como expressão de uma diferença “estrategicamente essencial”.

Especialmente no último capítulo, vimos como em Cabinda esta noção parece se configurar como uma categoria de entendimento ou de reconhecimento, mais do que uma categoria classificatória e divisória do que é ou não tradicional. Por isso, no contexto que analisei, se travam disputas e acusações entre diferentes atores sociais a respeito de suas responsabilidades com relação às tradições, que precisam “se fazer sentir”, ou seja, precisam circular e gerar algum tipo de impacto sobre a vida social das aldeias e regedorias, sobre grupos políticos, sobre instituições estatais e mercadológicas, sobre os meios urbano e rural, constituindo-se como espaço de expressão de pontos de vista da sociedade cabinda sobre sua própria situação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMSELLE, J-L. *Vers un multiculturalisme français: l'empire de la coutume*. Paris: Aubiers, 1996.

ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1991.

APPADURAI, A. (org.). *A vida social das coisas*. Niterói: EDUFF, 2008.

APTHORPE, R. "Writing development policy and policy analysis plain or clear: on language, genre and power". In: SHORE, C.; WRIGHT, S. (Eds.). *Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*. New York: Routledge, 2005, pp. 34-45.

ARGENTA, M. *Marcas da etnicidade: indumentária e pertença étnica no Curoca, sudoeste de Angola*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

ASAD, Talal (org.). *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press, 1973.

BALANDIER, G. A situação colonial: abordagem teórica. *Cadernos CERU*, vol. 25, n. 1, 2014, pp. 33-58.

_____. *Sociologia da África negra: dinâmica das mudanças sociais na África central*. Luanda: Edições Mulemba/Mangualde: Edições Pedagogo, 2014.

BALSAMO, P. U. *Perigoso é não correr perigo: experiências de viajantes clandestinos em navios de carga no Atlântico Sul*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

BARBOSA, L. *O jeitinho brasileiro: a arte de ser mais igual que os outros*. Rio de Janeiro: Campus, 2005.

BARTH, F. "Introduction". In: BARTH, F. (org.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Boston: Little Brown &Co., 1969, pp. 9-38.

BEMBE, M. *Partilha do poder no enclave angolano de Cabinda: modelo e processo*. Tese de doutorado, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade Lisboa, 2014.

BHABHA, H. "O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência". In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, pp. 239-273.

BIRMINGHAM, D. *The decolonization of Africa*. Londres: University College London Press, 1995.

BITTENCOURT, M. F. Fissuras na luta de libertação angolana. *Métis: história e cultura*, v. 10, n. 19, 2011, pp. 237-255.

BLANES, R. L.; SARRÓ, R. Geração, presença e memória: a igreja Tocoísta em Angola. *Etnográfica*, vol. 19, n. 1, 2015, pp. 169-187.

BLANES, R. L. O messias entretanto já chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia. *Campos*, vol. 10, n. 2, 2009, pp. 9-22.

_____. Unstable biographies: the ethnography of memory and historicity in an Angolan prophetic movement. *History and Anthropology*, vol. 22, n. 1, 2011, pp. 93-119.

BLUNDO, G.; OLIVIER DE SARDAN, J. P. “Why should we study everyday corruption and how should we go about it?”. In: OLIVIER DE SARDAN, J. P., *et alii* (orgs.). *Everyday corruption and the State: citizens and public officials in Africa*. London: ZedBooks, 2006, pp. 3-14.

BOAHEN, A. A. *African perspectives on colonialism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.

BOURDIEU, P. “Esboço de uma teoria da prática”. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1994, pp. 46-81.

_____. “O espaço dos pontos de vista” In: *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2007, p.11-13.

BRINKMAN, I. “Landscape and nostalgia: Angolan refugees in Namibia remembering home and forced removals”. In: *African landscapes: interdisciplinary approaches*. Heidelberg: Springer, 2009, pp. 275-296.

BUZA, J. L. C. *No Fútila, no Mayombe: modernidade, desenvolvimento e riscos no tempo de paz em Cabinda-Angola*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, 2011.

CABAÇO, J. L. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CAILLE, A. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.13, n. 38, 1998, pp. 5-38.

CAPLAN, J.; TORPEY, J. “Introduction”. In *Documenting Individual identity: the development of state practices in the modern world*. Princeton: Princeton University Press, 2001, pp. 1-12.

CARDAIRE, M. *L'Islam et le terroir africain*. Koulouba: Imprimeries du Gouvernement, 1954.

CARNEIRO DA CUNHA, M. "Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível". In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense; Editora da Universidade de São Paulo, 1986, pp. 97-108.

CASTELO, C. *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

CHATERJEE, P. *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

CLEVELAND, T. Minors in name only: child laborers on the diamond mines of the Companhia de Diamantes de Angola (Diamang), 1917-1975. *Journal of family history*, vol. 35, n. 1, 2010a, pp. 91-110.

_____. "A minority in the middle: ethnic baluba, Portuguese colonial state, and the Companhia de Diamantes de Angola (DIAMANG)". In: MBASANO, M.; CHIMA, K. *Minorities and the State in Africa*. Amherst: Cambria Press, 2010b, pp. 195-215.

CLIFFORD, J. "Sobre a autoridade etnográfica". In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998a, pp. 18-68

_____. "Sobre o surrealismo etnográfico". In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998b, pp. 132-178.

COHEN, A. *Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1969.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press, 2009.

COPANS, J. *Críticas e políticas de antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1981.

COSTA, J.; LOPES, J. T.; LOUÇÃ, F. *Os donos angolanos de Portugal*. Lisboa: Bertrand, 2014.

CRAPANZANO, V. *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1985a.

_____. *Waiting: the whites of South Africa*. New York: Random House, 1985b.

CUNHA, A. Degredo para Angola: sentença de morte lenta. *Locus: revista de história* (Juiz de Fora), vol. 18, n. 2, 2013, pp. 87-104.

CUNHA, O. M. G. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. *Estudos históricos*, vol. 2, n. 36, 2005, pp. 7-32.

DA MATTA, R. “Sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa, no Brasil”. In: *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, pp. 187-259.

DAS, V. Official narratives, rumour, and the social production of hate. *Social identities*, vol 4, n. 1, 1998, pp. 109-130.

DAVIES, C. Reciprocal violence: mass expulsions between Angola and the DRC. *Human rights brief*, vol. 18, n. 2, 2011, p. 36.

DE BOECK, F. *Garimpeiro* worlds: digging, dying & “hunting” for diamonds in Angola. *Review of African political economy*, vol. 28, n. 90, 2001, pp. 549-562.

DE JONG, F.; ROWLANDS, M. “Reconsidering heritage and memory”. In: DE JONG.; ROWLANDS, M, (orgs.). *Reclaiming heritage: alternative imaginaries of memory in West Africa*. Aalnut Creek: Left Coast Press, 2007, pp. 13-29.

DESCOLA, P. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

DEVISCH, R. From equal to better: investing the chief among the Northern Yaka of Zaïre. *Africa: Journal of the International African Institute*. Vol. 58, n. 3, 1988, pp. 261-290.

DIAS, J. B.; LOBO, A. S. *África em movimento*. Brasília: ABA, 2012.

DISSISSA, V. Pouvoir et chansons populaires au Congo-Brazzaville: les funérailles comme lieu de la dénonciation politique. *Civilisations*, vol. 52, n. 2, 2009, pp. 81-95.

DOMINGOS, Z. Preservação e valorização do patrimônio arqueológico angolano no contexto nacional e mundial: caso do sítio de Mbanza Kongo (candidato a patrimônio da humanidade). *Tecnologia e Ambiente*, vol. 19, n. 1, 2013, pp. 262-275.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUCADOS, H. L.; FERREIRA, M. E. O financiamento informal e as estratégias de sobrevivência econômica de mulheres em Angola: a kixikila no município de Sambizanga (Angola). *Working papers*, n. 53, CESA/ISEG/Lisboa, 1998.

DULLEY, I. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

FABIAN, J. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

_____. Ethnographic misunderstanding and the perils of context. *American Anthropologist*, vol. 97, n. 1, 1995, pp. 41-50.

_____. “Ethnographic objectivity: from rigor to vigor”. *Amhropology with an atritude: critical essays*. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 11-33.

FEIJÓ, R. N. *A internacionalização da educação superior no Brasil: um estudo de caso de alunos estrangeiros do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

FELDMAN-BIANCO, B. “Introdução”. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: UNESP, 2010, pp. 19-56.

FERGUSON, J.; GUPTA, A. Beyond "culture": space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, vol. 7, n. 1, 1992, pp. 6-23.

FERGUSON, J. “De-moralizing economies: African socialism, scientific capitalism, and the moral politics of structural adjustments”. In: *Global shadows: Africa in the neoliberal world order*. Durham: Duke University Press, 2006a, pp. 69-88

_____. “Governing extraction: new spatialization of order and disorder in neoliberal Africa”. In: *Global shadows: Africa in the neoliberal world order*. Durham: Duke University Press, 2006b, pp. 194-210.

FERRIS, E. Faith and humanitarianism: it's complicated. *Journal of Refugee Studies*, vol. 24, n. 3, 2011, pp. 606-625.

FLEISCHER, S.; SCHUCH, P. “Antropologia, ética e regulamentação”. In: FLEISCHER, S.; SCHUCH, P. (orgs.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Letras Livres/UnB, 2010, pp. 9-21.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1940.

GEERTZ, C. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

_____. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. “O senso comum como um sistema cultural”. In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 111-141.

GELLNER, E. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.

GOMES, L. G., BARBOSA, L., DRUMMOND, J. A. (orgs.) *O Brasil não é para principiantes: carnavais, malandros e heróis 20 anos depois*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

GONÇALVES, A. C. *A história revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Editorial Estampa, 2005.

GONÇALVES, J. R. S. “Patrimônio como categoria de pensamento”. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003, pp. 21-29.

GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRASSI, M. *Forms of familial, economic, and political association in Angola today: a foundational sociology of an African state*. New York: Edwin Mellen Press, 2010.

GRUÉNAIS, M-E., MBAMBI, F. M., TONDA, J. Messies, fétiches et lutte de pouvoirs entre les “grands hommes” du Congo démocratique. *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 35, n. 137, 1995, pp. 163-193.

GUEDES, A. M. *Sociedade civil e Estado em Angola: o Estado e a sociedade civil sobreviverão um ao outro?* Lisboa: Almedina, 2005.

GUPTA, A. The song of the nonaligned world: transnational identities and the reinscription of space in late capitalism. *Cultural Anthropology*, vol. 7, n.1, 1992, pp. 63-79.

GUSMÃO, N. (org.). *Pro-Posições*, vol. 20, n. 1 (Dossiê “Ensino superior e circulação internacional de estudantes: os PALOP no Brasil e em Portugal”), 2009.

HAMA, B.; KI-ZERBO, J. “O lugar da história na sociedade africana”. In: KI-ZERBO, J. (org.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 23-36.

HAMPATÉ BÂ, A. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, J. (org.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 167-212.

_____. *Vie et enseignement de Tierno Bokar: le sage de Bandiagara*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

HANSEN, A. Refugee dynamics: Angolans in Zambia 1966-1972. *International migration review*, vol. 15, n. 1/2, 1981, pp. 175-194.

HART, K., LEWIS, J. (orgs.) *Why Angola matters*. Oxford: James Currey, Ltd., 1995.

HART, K. “Informal economy”. In: HART, K.; LAVILLE, J-L.; CATTANI, A. D. *The human economy: a citizen's guide*. Cambridge: Polity Press, 2010, pp. 142-153.

HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HARVEY, D. “Accumulation by dispossession”. In: *The new imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 137-182.

HEINTZE, B.; OPPEN, A. *Angola on the move: transport routes, communications and history/Angola em movimento: vias de transporte, comunicação e história*. Frankfurt: Verlag Otto Lembeck, 2008.

HERZFELD, M. *The social production of indifference: exploring the symbolic roots of western bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. “The practice of stereotypes”. In: *Cultural intimacy: social poetics in the nation-state*. New York: Routledge, 2005.

HODGES, T. *Angola: do afro-estalinismo ao capitalismo selvagem*. Lisboa: Principia, 2002.

JARDIM, D. F. Etnografía entre aduanas: reflexiones acerca de las formas difusas del control migratório. *Temas de Antropología y Migración*, n. 3, 2012, pp. 6–22.

JERÓNIMO, M. B. *Livros brancos, almas negras: a “missão civilizadora” do colonialismo português, 1870-1930*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

KAJIBANGA, V. Sociologia em Angola: paradigmas clássicos e tendências actuais. *Revista Angolana de Sociologia*, n. 4, 2009, pp. 179-229.

KI-ZERBO, J. “Introdução geral”. In: KI-ZERBO, J. (org.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, pp. XXXI-LVII.

KOPYTOFF, I. “A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo”. In: APPADURAI, A. (org.). *A vida social das coisas*. Niterói: EDUFF, 2008, pp. 89-121.

_____. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. *Cadernos de Campo*, n. 21, 2012, pp. 233-250.

LANGDON, E. J. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, vol. 5, n. 12, 1999, pp. 13-36.

LANNA, M. Nota sobre Marcel Mauss e o *Ensaio sobre a dádiva*. *Revista de Sociologia e Política*, n. 14, 2000, pp. 173-194.

LEAL, J. “A antropologia portuguesa entre 1870 e 1970: um retrato de grupo”. In: *Etnografias portuguesas (1870-1970): cultura popular e identidade nacional*. Lisboa: Dom Quixote, 2000, pp. 27-61.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.

LOPES, C. *Candongueiros e kupapatas: acumulação, risco e sobrevivência na economia informal em Angola*. Cascais: Principia, 2011.

MACGAFFEY, W. *Kongo political culture: the conceptual challenge of the particular*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

MADUREIRA, A. D. *Cabinda: de Chinfuma a Simulambuco*. Lisboa: Editorial Estampa, 2001.

MALKKI, L. “News and culture: transitory phenomena and the fieldwork tradition”. In: GUPTA, A.; FERGUSON, J. *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997, pp. 86-100.

MAMDANI, M. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

MARQUES, D. F. *O carvalho e a mulemba: Angola na narrativa colonial portuguesa*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2012.

MARTIN, P. “Cabinda e os seus naturais: alguns aspectos de uma sociedade africana”. *Revista internacional de estudos africanos*, n. 3, 1985, pp. 45-61.

MARX, K. “A Mercadoria” In: *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1, tomo 1. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008a, pp. 55-105.

_____. “A chamada acumulação primitiva”. In: *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1, tomo 2. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008b, pp. 827-887.

MEDINA, J. Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colônias portuguesas como álibi colonial do salazarismo. *Revista USP*, n. 45, 2000, pp. 48-61.

MENDES, C. F. O consumo da telenovela brasileira em países africanos. *Pós*, vol. 11, n. 1, 2012, pp. 132-157.

MESSIANT, C. Angola, les voies de l'ethnisation et de la decomposition. *Lusotopie*, s/n, 1994, p. 155-210.

MILANDO, J. *Desenvolvimento e resiliência social em África: dinâmicas rurais de Cabinda-Angola*. Luanda: Mayamba Editora, 2013.

_____. *Cooperação sem desenvolvimento*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

MINTZ, S. Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, vol. 27, n. 1, 1984, pp. 45-58.

MITCHELL, J. C. “A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte”. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: UNESP, 2010, pp. 365-436.

MONTERO, P. Saberes missionários: da autoria à tradução. *Revista de Antropologia*, vol. 55, n. 2, 2012, pp. 835-855.

MOORE, S. F. Explaining the present: theoretical dilemmas in processual ethnography. *American ethnologist*, vol. 14, n. 4, 1987, pp. 727-736.

_____. Law and social change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject of study. *Law & Society Review*, vol. 7, n. 4, 1973, pp. 719-746.

MORAIS, S. S. *Múltiplos regressos a um mundo cosmopolita: moçambicanos formados em universidades brasileiras e a construção de um sistema de prestígio em Maputo*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2012.

MORAIS, O. D. *A cooperação bilateral entre Brasil e Cabo Verde: uma análise a partir dos convênios no ensino superior*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, 2013.

MUDIMBE, V. Y. *The surreptitious speech: Présence Africaine and the politics of otherness, 1947-1987*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. “Discurso de poder e o conhecimento da alteridade”. In: *A invenção de África: gnose, filosofia e ordem do conhecimento*. Luanda: Edições Mulemba/Mangualde: Edições Pedagogo, 2013, pp. 15-41.

_____. “Questões de método”. In: *A invenção de África: gnose, filosofia e ordem do conhecimento*. Luanda: Edições Mulemba/Mangualde: Edições Pedagogo, 2013, pp. 43-66.

MUNGOI, D. *"O mito atlântico": relatando experiências singulares de mobilidade dos estudantes africanos em Porto Alegre no jogo de construção e reconstrução de suas identidades étnicas*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

NASCIMENTO, A. “Cabindas em São Tomé”. *Revista internacional de estudos africanos*, n. 14-15, 1991, pp. 171-192.

NEITSCH J.; PASSOS, J. *Fixe malaike: o cotidiano dos brasileiros em Angola*. Trabalho de conclusão de curso, Departamento de Jornalismo, Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

NETO, M. B. *Historia e educação em Angola: da ocupação colonial ao MPLA*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

NZATUZOLA, J. B. L. Gender and family life in Angola: some aspects of the post-war conflict concerning displaced persons. *African Sociological Review*, vol. 9, n. 2, 2005, pp. 106-133.

_____. The state of sociology in Angola *African sociological review*, vol. 10, n. 1, 2006, pp. 98-101.

OLIVEIRA, A. R. *Angola em guerras: Jonas Savimbi e as linguagens da nação*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2013.

OLIVEIRA, R. S. *Magnificent and beggar land: Angola since the civil war*. Oxford: Hurst & Co., 2015.

OLIVEIRA FILHO, J. P. “Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia”. In: FELDMAN-BIANCO, B. *Desafios da antropologia brasileira*. Brasília: ABA, 2013, pp. 47-74.

OLIVEIRA PINTO, A. *Cabinda e as construções de sua história (1783-1887)*. Lisboa: Dinalivro, 2006.

PÉLISSIER, R. *História das campanhas de Angola*. 2 vols. Lisboa: Estampa, 1997.

PÉLISSIER, R; WHEELER, D. *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China, 2011.

PEPETELA. *Predadores*. Alfragide: Dom Quixote, 2005.

PEREIRA, L. N. N. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008.

PESTANA, N. As dinâmicas da sociedade civil em Angola. *Occasional papers series*, n. 7 (Centro de Estudos Africanos, ISCTE), 2003.

PINA CABRAL, J. Semelhança e verossimilhança: horizontes da narrativa etnográfica. *Mana*, vol.9, n.1, 2003, pp. 109-122.

_____. “Cisma e continuidade em Moçambique”. In: CARVALHO, C.; PINA CABRAL, J. *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 375-393.

_____. The two faces of mutuality: contemporary themes in anthropology. *Anthropological Quarterly*, vol. 86, n. 1, 2013, pp. 257-275.

PORTO, N. *Modos de objectificação da dominação colonial: o caso do Museu do Dundo, 1940-1970*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2009.

PRATT, M. L. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. London: Routledge, 1992.

RABINOW, P. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

REED, K. *Crude existence: environment and the politics of oil in northern Angola*. Berkeley: University of California Press, 2009.

RIBEIRO, G. L. Diversidade cultural enquanto discurso global. *Avá*, n. 15, 2009, pp. 9-39.

RILES, A. *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

ROQUE, R. "O fio da navalha: vulnerabilidade imperial na ocupação do Moxico, Angola." In: CARVALHO, C.; PINA CABRAL, J. *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 61-89.

ROSA, F. D.; VERDE, F. *Exploradores portugueses e reis africanos: viagens ao coração de África no século XIX*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, vol.3, n.1, 1997, pp. 41-73.

_____. What kinship Is (Part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 17, n. 1, 2011a, pp. 2-19.

_____. What kinship Is (Part two). *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 17, n. 2, 2011b, pp. 227-242.

SAID, E. "Representing the colonized: anthropology's interlocutors". *Critical Inquiry*, vol. 15, n. 2, 1989, pp. 205-225.

_____. *O orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

SAMPAIO, C. A. M. *Através e Apesar da "Reconstrução Nacional" em Angola: circunstâncias e arranjos nos limites da vida*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

SANSONE, L. (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Brasília: ABA, 2012.

_____. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. *Afro-Ásia*, n. 27, 2002, pp. 249-269.

SANTOS, M. B. *Ser kinois no Brasil: projetos e expectativas de estudantes congolezes em universidades no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2012.

SARAIVA, J. F. S. "Um momento especial nas relações Brasil-Angola: do reconhecimento da independência aos desdobramentos atuais". In: PANTOJA, S.; SARAIVA, J. F. S. (orgs.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1999.

SECK, M. L. *La quête du savoir et du pouvoir dans l'oeuvre littéraire d'Amadou Hampaté Bâ: kaidara et l'eclat de grande étoile*. Mémoire de maîtrise, UFR de Lettres et sciences humaines, Université Gaston Berger de Saint-Louis, 2003.

SERRANO, C. *O senhores da terra e os homens do mar: antropologia política de um reino africano*. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

_____. *Angola: nasce uma nação*. Um estudo sobre a construção da identidade nacional. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de São Paulo, 1988.

SHORE, C.; HALLER, D. "Introduction – Sharp practice: anthropology and the study of corruption". In: HALLER, D.; SHORE, C. (orgs.). *Corruption: anthropological perspectives*. London/Ann Arbor: Pluto Press, 2005, pp. 1-26.

SILVA, K. C. A cooperação internacional como dádiva: algumas aproximações. *Mana*, vol. 14, n.1, 2008, pp. 141-171.

SILVA, O. Carlos Serrano: um intelectual entre a memória e a nação. *Revista Crioula*, n. 6, 2009. Disponível em www.revistas.usp.br/crioula/article/view/54984/58628.

SILVA, R. A. Entre "artes" e "ciências": a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. *Horizontes antropológicos*, vol.11, n.24, 2011, pp. 35-65.

SILVA, S. *Vidas em jogo: cestas de adivinhação e refugiados angolanos na Zâmbia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

SILVEIRA, M. A. F. *Dos nacionalismos à guerra: os movimentos de libertação angolanos*. Tese de doutorado (História), Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2011.

SIMMEL, G. "Value and money". In: *The philosophy of money*. New York: Routledge, 2004, pp. 61-138

SOTTO MAYOR, B. B. *De brasas que atravessam o fogo: alguma antropologia entre os Tchokwe de Angola*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, 2010.

SPIVAK, G. C. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

STOCKING JR., G. "Colonial situations". In: *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1991, pp. 3-8.

STRATHERN, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

TALLIO, V. *L'humanitaire comme producteur de territoire: L'exemple du camp de*

Nkondo ouverts aux réfugiés angolais en R.D.C. *Geographies*, vol. 83, n. 1, 2006, pp.

TAUSSIG, M. Culture of terror, space of death. *Comparative studies in society and history*, vol. 26, n. 3, 1984, pp. 467-497.

THOMAZ, O. R. “O bom povo português”: usos e costumes d’aquém e d’além-mar. *Mana*, vol. 7, n. 1, 2011, pp. 55-86.

_____. *Ecos do atlântico sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: UFRJ/FAPERJ, 2002.

_____. “Contextos cosmopolitas: a sociedade colonial e a invenção de Moçambique”. In: FRY, P. (org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, pp. 135-156..

THOMPSON, E. P. “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial”. In: *Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p 267-304.

TORPEY, J. “The Great war and the birth of the modern passport system.” In: CAPLAN, J.; TORPEY, J. (orgs.). *Documenting Individual identity: the development of state practices in the modern world*. Princeton: Princeton University Press, 2001, pp. 256-270.

TRAJANO, W. (org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, 2012.

_____. “Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos”. In: SANSONE, L. (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Brasília: ABA, 2011, pp. 11-40.

_____. “A constituição de um olhar fragilizado: notas sobre o colonialismo português em África.” In: CARVALHO, C.; PINA CABRAL, J. *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 21-59.

TURNER, V. *The Anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1987.

TURNER, T. Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalism should be mindful of it? *Cultural Anthropology*, vol. 8, n. 4, 1993, pp. 411-429.

VAIL, L. “Introduction: ethnicity in Southern African history”. In: *The invention of tribalism in Southern Africa*. Berkeley/Los Angeles: niversity of California Press, 1989.

VALLUY, J. *Rejet des exilés: le grand retournement du droit de l’asile*. Bellecombe-en-Bauges: Editions du Croquant, 2009.

VARANDA, J. “Introdução: Angola na passagem do tempo”. *Etnográfica*, vol. 19, n. 1 [Dossiê “Angola: a vertigem da modernidade e o lastro do passado”], 2015, pp. 123-138.

VARGAS-LLOSA, M. *El sueño del celta*. Madrid: Alfaguara, 2010.

VIEGAS, S. M.; MAPRIL, J. Mutualidade e conhecimento etnográfico. *Etnográfica*, vol. 16, n. 3 (Dossiê: "Imprevistos e mutualidade: a produção do conhecimento etnográfico em antropologia"), 2012, pp. 513-524.

VISENTINI, P. “A revolução angolana”. In: *As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia*. São Paulo: UNESP, 2012, pp. 45-88.

WALLERSTEIN, I. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WEBER, M. “Bureaucracy”. In: SHARMA, A.; GUPTA, A.; (eds.). *The anthropology of the state: a reader*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 49-70.

WESSELING, H. L. *Dividir para dominar: a partilha da África, 1880-1914*. Rio de Janeiro: Revan/UFRJ, 1998.

WOLF, E. “The movement of commodities”. In: *Europe and the people without history*. Los Angeles: University of California Press, 2010, pp. 310-353.

YELVINGTON, K. The anthropology of afro-Latin America and the Caribbean: diasporic dimensions. *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, 2001, pp. 227-260.

ZELIZER, V. A economia do *care*. *Civitas*, vol. 10, n. 3, 2010, pp. 376-391.