



ESCRITAS PARTILHADAS:

PARCERIAS EM PRODUÇÕES ETNOGRÁFICAS
REALIZADAS EM CONTEXTOS AFRICANOS

Andréa Lobo e Sara Morais (Orgs.)

ABA PUBLICAÇÕES

ESCRITAS PARTILHADAS:

PARCERIAS EM PRODUÇÕES ETNOGRÁFICAS
REALIZADAS EM CONTEXTOS AFRICANOS

Andréa Lobo e Sara Morais (Orgs.)

ABA PUBLICAÇÕES

**COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS
CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA
(GESTÃO 2023–2024)****Coordenador**

Carlos Alberto Steil (UFRGS; Unicamp)

Vice-coordenadora

Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)

Integrantes

Edimilson Rodrigues (FAMES)

Eva Lenita Scheliga (UFPR)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Martina Ahlert (UFMA)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEl)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA**DIRETORIA****(GESTÃO 2023–2024)****Presidente**

Andréa Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)

Vice-Presidente

Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães Santos
(UFPA)

Secretária Geral

Deborah Bronz (UFF)

Secretária Adjunta

Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

Tesoureiro Geral

Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

Diretora

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretor

Osmundo Santos de Araújo Pinho (UFRB)

Diretor

Tonico Benites (CEFPI-MS)

Diretora

Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

www.portal.abant.org.br

UNB - Campus Universitário Darcy Ribeiro - Asa Norte

Prédio do ICS - Instituto de Ciências Sociais

Térreo - Sala AT-41/29 - Brasília/DF CEP: 70910-900

BMS Edições e Revisões
CNPJ – 23.437.546/0001-00
Estrada Geral de Santo Antônio, s/n – Santo Antônio,
São Bonifácio / SC
(48) 9 9121-2321
biancamarasouza@gmail.com / bmseditarevisa@gmail.com

Projeto gráfico e diagramação por Martina Hotzel
design@martinahotzel.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Bianca Mara Souza –Bibliotecária - CRB-14/1587

E74 Escritas partilhadas : parcerias em produções etnográficas realizadas em contextos africanos / organização Andréa Lobo, Sara Morais. -- Brasília : ABA Publicações, 2023. 263p. : PDF ; 9,2 MB.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-87289-26-7

1. África. 2. Epistemologia. 3. Etnografia. 4. Metodologia. I. Lobo, Andréa. II. Morais, Sara.

DOI Livro 10.48006/978-65-87289-26-7

CDD 302.6

Índice para catálogo sistemático:

1. Interação social – África – 302.6

Apoio



Sumário

Introdução

Quando as parcerias que construímos em campo se tornam textos: por uma antropologia partilhada 7

Sara Morais

Andréa Lobo

Juventude e participação política em África 32

Alcinda Honwana

As mobilidades e seus (bons) encontros: sobre trajetórias individuais, acolhimentos e diálogos 44

Andréa Lobo

Cláudio Furtado

Conexão Brasil-Moçambique: dois jovens pesquisadores das sexualidades africanas em diálogo 74

Nelson André Mugabe

Francisco Miguel

Uma homenagem a Maria: pensando mutualidade do ser e fazer família nas relações de campo etnográfico 96

André Omisilê Justino

O lovolo em mudança no Distrito de Funhalouro: a possível resiliência de formas tradicionais de pagamento matrimonial	113
Albert Farré Henrique Francisco Litsure Ilídio Armando Cumbe	
Mãos de Cabo Verde: caminhos e desafios da produção do artesanato “genuinamente” cabo-verdiano	142
Carla dos Santos Eloisa Freire Gonçalves Cardoso Vinícius Venancio	
Projetos “Desenvolvimentistas” e apontamentos sobre a noção de desenvolvimento entre escalas global e local em Moçambique	170
João de Regina Cassalho Zacarias Milisse Chambe	
Os caminhos de Venâncio Mbande e suas timbila: práticas de reprodução em Zavala	197
Sara Morais Venâncio Bande Junior	
“Biografias de Mulheres Africanas”: Conhecer “o outro” para nos conhecer	235
Lara Noronha Xavier Thaíse Oliveira Torres Monteiro	
Os/As autores/as	259

Introdução

Quando as parcerias que construímos em campo se tornam textos: por uma antropologia partilhada¹

Sara Morais²
Andréa Lobo³

(...) as relações estabelecidas no campo são bastante complexas e envolvem não apenas desigualdade, mas também respeito e esforços genuínos de escutar e entender através das diferenças.

O processo de pesquisa não apenas é aberto, como incerto. O que se tem que aceitar é a incerteza e a fragilidade dos discursos, a indeterminação dos lugares, apesar de todos seus determinantes. Partir dessa indeterminação e dessa fragilidade é o que abre possibilidades para experimentos, transgressões, e invenções que deslocam questões e podem produzir novo conhecimento, mesmo que sempre contestável.

(Caldeira, 2021, p. 27, 43)

1 Agradecemos aos/às colegas Ana Clara Damásio, Francisco Miguel, Gabriel Tardelli, Lara Noronha, Thaís Fonseca Cruz, Vinícius Venancio e Yssysay Rodrigues pelas leituras atentas e críticas que nos fizeram repensar algumas partes do texto. O conteúdo aqui apresentado é, obviamente, de nossa inteira responsabilidade.

2 Beneficiária do financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n° 2022/11228-1.

3 Agradecemos à FAP-DF pelo financiamento de diversas das pesquisas de autores/as que compõem esta coletânea.

Esta coletânea de artigos escritos a várias mãos é resultado de anos de parceria e amizade entre nós, suas organizadoras, e entre nós e os/as diversos/as dos/as autores/as que aqui contribuíram. O objetivo mais amplo do livro é tornar públicas as potencialidades dos diálogos que as pesquisas realizadas em contextos africanos têm propiciado para pesquisadores/as, interlocutores/as e colegas os quais, por meio de esforços de pesquisa etnográfica, encontram-se, colaboram, trocam e constroem conhecimentos de forma partilhada. Os capítulos aqui reunidos foram elaborados por pessoas dos dois lados do Atlântico, um dos lados do Índico e Brasil e refletem os encontros proporcionados por seus trabalhos enquanto pesquisadores/as em suas implicações, resultados, desdobramentos e possibilidades de produção colaborativa.

A ideia que nos motivou a realizar este projeto surgiu de conversas que tivemos em caminhadas, almoços, cafés e, sobretudo, nas ricas reuniões do nosso Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos (ECO-A-UnB/CNPq)⁴. Uma das questões que tínhamos em mente quando conversávamos sobre esse projeto era como nossos trabalhos de campo se tornam fonte valiosa de experiências e encontros transformadores. Refletíamos sobre as múltiplas oportunidades de relações possibilitadas por nossas pesquisas, que iam muito além daquelas estabelecidas na interação com nossos “interlocutores de campo”. Conforme os textos aqui reunidos deixam entrever, nossa circulação em espaços africanos tem se caracterizado pela multiplicidade: universidades, sedes de ONGs e associações, bairros populares, distritos e localidades rurais, festividades e cerimônias, universo das casas, entre outros. Em cada um deles, estabelecemos vínculos de naturezas variadas, muitos dos quais foram cultivados para além do contexto da pesquisa que os propiciaram, mas como desdobramentos destas.

4 Fundado oficialmente em 2014, o Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos (Ecoa) foi iniciativa de um grupo de docentes (Andréa Lobo, Juliana Braz Dias e Wilson Trajano Filho) e discentes do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. O propósito era reunir pesquisadores/as em diversos níveis de formação para desenvolver atividades de promoção de estudos, eventos, pesquisas e publicações que proporcionam reflexões sobre contextos africanos, nomeadamente em duas linhas de pesquisa principais: Etnologia da África Austral e Etnologia da África Ocidental. Ao longo desses anos, o Ecoa veio promovendo diversos tipos de atividades, entre as quais seminários, reuniões de discussão de textos, ciclos de cinema africano, além de extensa produção por parte de seus membros.

Estava em nosso horizonte, assim, receber artigos ou ensaios fotográficos produzidos por, ao menos, dois/duas autores/as: um/a antropólogo/a brasileiro/a e colegas africano/as, sejam eles/as amigos/as conhecidos em campo, interlocutores/as de pesquisa, professores/as, pesquisadores/as, entre outros/as. Para tanto, convidamos todos/as os/as pesquisadores/as vinculados/as ao ECOA e alguns/mas de seus/suas colaboradores/as mais próximos/as. A resposta positiva que obtivemos da maioria, além de nos deixar bastante contentes, nos mostrou que, afinal, nosso projeto conseguira capturar o interesse dos nossos/as colegas, tornando-o plenamente exequível. O passo seguinte foi cada um/a de nós buscar com quem gostaria de partilhar a escrita. A maioria, senão todos, produzimos nossos escritos conjuntos por meio de interações à distância, auxiliados pelas tecnologias disponíveis com o acesso à internet (e-mail, WhatsApp, Facebook, Instagram, Zoom, Google Meet, etc.). O formato e o tema de cada um dos textos da coletânea foram decisão de cada um/a dos/das pesquisadores/as que convidamos, em diálogo com seus/suas próprios/as convidadas/as. À medida que os/as autores/as nos enviavam seus manuscritos, buscávamos um/a parecerista externo/a – mas não anônimo/a⁵ – e dividíamos entre nós a leitura e a produção de pareceres. Assim, os/as autores/as receberam pareceres com comentários e sugestões para o aprimoramento da discussão empreendida. O retorno que tivemos de todos/as não poderia ter sido mais gratificante.

O mote primordial de produção deste livro é, portanto, ressaltar o resultado frutífero dos encontros que nossas pesquisas em contextos africanos podem proporcionar para o debate em nossa disciplina. Entendemos que o exercício antropológico, qualquer que seja, pressupõe a partilha e a relacionalidade. Enquanto conhecimento, este se produz por meio das relações. Se afirmar isso é uma obviedade, parece-nos haver uma certa dificuldade em demonstrar o caráter relacional das etnografias nos textos escritos, melhor dizendo, em uma escrita efetivamente partilhada, o que não se reduz ao debate da autoria e muito menos se restringe às relações entre pesquisadores/as e pesquisados/as (mais à frente desenvolveremos esse ponto). Foi esse o desafio que lançamos! Para nosso regozijo, os textos que se seguem nos devolveram a provocação ao demonstrar a diversidade dos caminhos tomados no sentido de refletir suas relações em textos.

5 A distribuição dos textos a colegas pareceristas sem o duplo-cego normalmente utilizado pelas revistas científicas é mais uma camada de nosso interesse em viabilizar diálogos e partilhas, ampliando para além dos/as autores/as a possibilidade de trocas que visam ao ganho de qualidade dos escritos. Portanto, nosso projeto editorial pretende-se “partilhado” desde sua concepção, elaboração, escrita e avaliação dos textos e, esperamos, também nas leituras futuras.

Isso porque, para o exercício proposto, não pré-definimos um ou mais temas específicos, nem estabelecemos formatos fechados. O material produzido deveria ser fruto de diálogo e evidenciar o caráter de parceria entre antropólogos/as brasileiros/as e sujeitos africanos/as com os/as quais nutrem relações de parceria intelectual e/ou amizade. Nesse sentido, as parcerias aqui aludidas não foram estabelecidas somente para a escrita dos artigos; foram possibilitadas justamente por meio das relações prévias construídas em campo pelos/as envolvidos/as. Ainda que o convite tenha partido de antropólogas e antropólogos brasileiros, nossos/as colegas africanos/as aceitaram de pronto o desafio e a oportunidade de trabalho conjunto.

Dois pontos a ressaltar ainda com relação às nossas intenções neste projeto. Primeiro, não está em nosso horizonte avaliar ou refletir sobre o estatuto dos nossos/as interlocutores/as em nossas pesquisas ou sobre a construção dos dados que produzimos por meio delas, mas de nos aproximarmos de pessoas que conhecemos no campo (ou por meio do campo) para elaborar conjuntamente análises, reflexões ou considerações sobre aspectos dessas pesquisas. Segundo, nosso interesse na coautoria não significa aqui a produção de textos dialógicos (Tedlock, 1986; 1987) e polifônicos (Clifford, 1998), ao modo de alguns experimentos textuais surgidos no âmbito do processo de autocrítica que marcou a acalorada discussão antropológica na primeira metade da década de 1980⁶. No que se refere a tal debate, compartilhamos da crítica de Lila Abu-Lughod em *A escrita das mulheres: histórias beduínas*, segundo a qual “a experimentação com técnicas de escrita etnográfica” serviu mais para “aliviar o desconforto dos antropólogos com seu poder sobre seus informantes” (2020, p. 63).

Tal como desenvolveremos no decorrer desta introdução, assumimos que as assimetrias de poder e recursos sempre vão existir e permear nossas relações em campo e fora dele, podendo ser manifestadas de distintas maneiras e, como é o caso de algumas das parcerias que conformam os capítulos dessa coletânea, nem sempre na mesma direção. Entendemos que assimetria pode tanto significar diferença quanto desequilíbrio e, se este último pode e deve ser evitado, as diferenças de posições são inerentes às relações sociais, não sendo diferentes nas situações de pesquisa. Nesse sentido, assimetrias

6 Para uma leitura bastante elucidativa e crítica sobre esse momento, com foco na presença do autor em textos etnográficos, ver Caldeira (1988). Para um amplo panorama sobre experimentos e modalidades textuais baseados em pesquisas etnográficas, ver Tedlock (1991).

podem ensejar trocas frutíferas ao confrontar pontos de vistas distintos e, por que não, complementares⁷.

Esse é o tipo de parceria a que recorreremos como pedra fundamental desta coletânea. Um tipo de diálogo que não pressupõe o apagamento das disparidades entre as posições ocupadas por cada um/a dos/as autores/as em seus universos relacionais. Ao escrevermos juntos/as, ambicionamos transformar em reflexões escritas as relações com aqueles/as que tiveram lugar importante (e muitas vezes especial) em nossas trajetórias de pesquisa, convidando-os/as a partilhar mais uma vivência conjunta. Ainda, ao propormos juntas o projeto que agora vem a público, nos interessava colocar em questão alguns tropos que têm permeado os debates epistemológicos e metodológicos em nossa disciplina. O que nos movia (e ainda move) era pensar na vivacidade das relações e dos conhecimentos que os encontros antropológicos possibilitam e que podem tomar forma em escritos (mas não só).

Ao propormos escritas partilhadas de forma livre aos/às nossos/as colegas, arriscamos navegar por um projeto editorial que poderia nos levar a lugares não imaginados previamente, porém, o que recebemos em retorno foi um conjunto de textos que “bagunçava” as máximas sobre as relações entre pesquisador/a X interlocutor/a, estar lá X estar aqui, sublinhava a diversidade de relações construídas e nos permitiu adentrar sobre as complexas posições em campo e na escrita. Nesse sentido, tal coletânea nasce das trocas de ideias, impressões, incômodos e vontade de contribuir entre nós, duas antropólogas de gerações distintas e unidas por visões e interesses com muitas interfaces, e que se expandiu para muito além do que entendíamos ser os universos de partilha que nossas pesquisas constroem.

Utilizamos a ideia de partilha não somente no sentido referencial do termo, ou seja, como um ato de divisão, de compartilhamento de algo com alguém, mas sobretudo como um procedimento de produção antropológica. Mais do que constatar que o conhecimento é sempre fruto de colaborações, propomos aqui que partilhar a escrita é colocar em ação o ato mesmo da concepção desse conhecimento. A partilha não se refere somente à escrita e ao exercício de reflexão intelectual, mas a tudo o que está implicado na elaboração do que

⁷ Os capítulos de Carla dos Santos, Eloisa Freire Gonçalves e Vinícius Venancio e de Sara Morais e Venâncio Mbande Júnior são bons exemplos de como os pressupostos de que as diferenças de posições que seguem em uma dada direção podem ser amplamente embaralhadas – provocando ricos diálogos – quando antropólogos/as se dispõem a “pensar junto” com *experts* locais.

apresentamos nesta coletânea, desde o processo de reencontro entre sujeitos que se conheceram em situações de pesquisa, passando pelo alinhamento criativo dos temas a serem abordados conjuntamente, até a finalização e divulgação do trabalho publicado.

Nossa proposta, portanto, é a produção de uma antropologia partilhada. Nutrimos a expectativa de que não somente pesquisadores dedicados aos estudos em contextos africanos se interessem pela coletânea, mas também todos aqueles (discentes e docentes da antropologia e das demais ciências sociais, pesquisadores de áreas afins, etc.) que se interessem por formas partilhadas de escrita, por procedimentos alternativos de produção de dados qualitativos, por experiências de pesquisa que têm na troca de reflexões o lugar ímpar de produção de conhecimento e por uma antropologia que se nutre de uma noção de troca que sabe que o dar, o receber e o retribuir não é desinteressado (Mauss, 2018).

É prudente sublinhar que temos ciência de que iniciativas similares marcam a história de nossa disciplina e têm sido foco de atenção de antropólogos/as atentos e críticos à produção de nosso conhecimento (Asad, 1973; Hilda Cooper, 1947). Além disso, em um momento em que o campo antropológico se encontra empenhado na produção de etnografias realizadas por sujeitos pertencentes a seu próprio campo, de autoetnografias (Goldschmidt, 1977; Versiani, 2005; Griffin, 2012; Bochner ; Ellis, 2000; Gama, 2022; Damásio, 2022) e outras formas consideradas não hegemônicas de construção do conhecimento científico, é oportuno recordarmo-nos que os chamados “nativos” da antropologia dita “clássica” tem produzido pesquisa e análise etnográficas há muito mais tempo do que os burburinhos em torno da produção antropológica contemporânea deixa entrever⁸.

Está fora do escopo desta Introdução a discussão sobre as antropologias que têm sido produzidas por pesquisadores africanos, incluindo sua variedade temática e abordagem metodológica. Deixaremos esse instigante balanço bibliográfico para outro momento. Gostaríamos somente de enfatizar

8 A tese de mestrado de Jomo Kenyatta é um desses casos. Trata-se da monografia *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Kikuyu*, “a primeira monografia acadêmica, de âmbito antropológico, produzida por um africano sobre o seu próprio povo” (Peatrik, 2020: 1), a qual teve orientação de Bronislaw Malinowski. Foi publicada em 1938, sem muita repercussão à época. Somente mais tarde, no contexto das diversas movimentações que estiveram no centro dos processos de descolonização, Kenyatta se destacou entre intelectuais franceses e africanos na diáspora e seu livro passou a ser lido. Tornou-se o primeiro presidente da República do Quênia em 1964.

a existência de pulsantes pesquisas atuais realizadas por intelectuais africanos em e sobre África. As mudanças que caracterizam a cena africana contemporânea têm sido o foco de análises que buscam nas respostas dadas pelos jovens a respeito da crise dos modelos comunitários, das estruturas de autoridade da gerontocracia e das relações de gênero (Honwana; De Boeck, 2005, p. 2) a revisão de muitos dos pressupostos canônicos de nossa disciplina. Esse é um tema que tem produzido pesquisas de ponta no continente, e cujas interpretações e análises tensionam e desafiam os estudos antropológicos sobre parentesco, ritos de iniciação, grupos etários, política, entre outros. Os usos das redes sociais e outros meios de plataformas online por parte de sujeitos africanos – especialmente os jovens – têm igualmente produzido reflexões profícuas sobre formas alternativas de atividade política (Tsandzana, 2023).

No universo de antropólogas africanas mulheres, temos uma diversidade de autoras que vêm não só refletindo sobre as imposições teóricas e as importações de quadros conceituais que são exógenas às produções e às agendas de pesquisa das ciências sociais em contextos africanos (Oyewùmí, 2004, 2011; Tamale, 2011), mas que têm se posicionado politicamente nos diálogos acadêmicos nacionais e internacionais pela urgência de programas de produção científica engajados nas realidades locais. Como afirma a antropóloga caboverdiana Celeste Fortes, trata-se de uma reivindicação de um lugar de interlocução entre pares acadêmicos em que as duas partes sejam valorizadas (Fortes, 2016).

O tópico exigiria mais desdobramentos e exemplos analíticos, principalmente no que concerne à antropologia feita em territórios coloniais. Sem negar a violência e os absurdos cometidos por administradores e tantos outros atores, uma bibliografia crítica – tanto antropológica quanto histórica – tem demonstrado diversas das dinâmicas próprias às situações coloniais em que espaços de negociação, adaptação e reorientação eram possíveis (Cooper; Stoler, 1997; Martin, 2002; Cooper, 2005; Barber, 2018). Em outras palavras, esses autores reconhecem que, apesar do poder colonial ter sido brutal e desumano, a agência africana exerceu notável influência (Trajano Filho; Braz Dias, 2015; Cooper, 2016) em contextos diversos, permitindo a existência de espaços de subversão (Pereira, 2020), de recriação cultural (Valentim, 2021) e de protesto institucionalizado (Morais, 2020; 2022). Além disso, sabemos que a antropologia não foi, somente, “um exercício de refinamento do colonialismo” (Kuper, 1978, p. 8), mas soube dele se afastar e subverter seu propósito.

Um número crescente de pesquisadores/as tem tentado compreender como certos antropólogos em situações coloniais específicas mudaram sua relação com o colonialismo no decorrer das suas trajetórias (Stocking Jr, 1991; Pels; Salemink, 1998; Schumaker, 2001). Conforme afirma Schumaker (2001, p. 7),

esses estudos capturaram o caráter mutável do colonialismo ao longo do tempo e do lugar e apontam para a necessidade de analisar contextos particulares para compreender como a antropologia e as pessoas que eles estudaram negociaram questões de poder e compreensões sobre diferenças raciais e culturais⁹(tradução nossa).

Os incessantes debates sobre descolonização do conhecimento que inundam a academia atualmente nem sempre dão conta de problematizar as múltiplas nuances que a questão exige, concentrando-se em binarismos estanques. Quando o debate começa a ser complexificado com a inclusão de questões de ordem pragmática (e também política) – tais como: quem pode estudar, onde e em que condições? (uma questão quase óbvia, mas que ainda precisa ser colocada); Quais fontes e referências estamos colocando em diálogo em nossos trabalhos?; ou É possível retornar a um passado longínquo, em que não havia opressão? – as narrativas de caráter exclusivamente denunciador precisam ser repensadas e revistas.

Com a elaboração desta coletânea, não temos a pretensão idílica de sanar desigualdades estruturais e históricas, ou propor metodologias inovadoras. Nossa intenção foi propor um desafio exequível a partir dos lugares em que cada um/a de nós se encontrava. Além disso, concordamos com a ideia de que a crítica ao colonialismo não deve recair somente nos modos como os textos são escritos, como pareciam crer os pós-modernos¹⁰, mas sobretudo sobre as condições sociais e políticas de sua produção (Caldeira, 1989). Nosso foco está fundamentado na potencialidade do par relação e interação e como ele é fonte de resultados de trabalho fecundos para a antropologia. É sobre o universo dessas questões que a seção abaixo tratará.

9 Trecho original: “*These studies have captured the changing character of colonialism across time and place and point to the need to look at particular contexts in order to understand how anthropology and the people they studied negotiated issues of power and understandings of racial and cultural difference*”.

10 Referimo-nos aos autores de *Writing Culture*, que será abordado mais à frente.

O fazer antropológico, autoridades e simetrias: o que pode haver entre os polos?

A despeito das várias matrizes teóricas da antropologia atualmente, não resta dúvidas (ou não deveria restar) de que o saber antropológico é produzido no encontro e na troca; as formas que o debate sobre tal encontro têm assumido, entretanto, podem colocar ênfases variadas e, por vezes, equivocadas sobre os diferentes papéis que os/as envolvidos/as nessa relação desempenham. Caldeira (2021, p. 29-30), ao refletir sobre processos de produção de conhecimento, afirma muito acertadamente que

dados em pesquisa social qualitativa é o resultado de encontros, trocas, diálogos, elaborações em conjunto, em que pesem as desigualdades entre as partes. Não existe produção de conhecimento no campo sem colaboração. Não existe significado, dado, que esteja pronto lá fora à espera de ser coletado. Qualquer sentido ou dado que possa existir nas ciências sociais é criado em contextos de diálogo e colaboração.

Tal como sinalizado por Faier e Rofel (2014), o termo “encontro” refere-se a interações em meio a diferenças e, nesse sentido, pode gerar respostas inesperadas e ações improvisadas, assim como negociações com resultados que não podemos prever, as quais podem ir do afeto à violência. Encontros são processos com dinâmicas interculturais e relacionais e, para o caso da antropologia, são tais processos que produzem conhecimentos que emergem de relações envolvendo pessoas e coisas que, à primeira vista, podem ser entendidas como distintas. Enquanto um processo social, os encontros de/nas pesquisas produzem significados, identidades, objetos e subjetividades que estão sujeitos a observações e análises.

Antropólogos/as de diferentes gerações, seja por algum tipo de narcisismo, seja por vigilância epistemológica, têm demonstrado um gosto particular por debater tais encontros. Tal como nos lembra Trajano Filho (1988) por ocasião de um instigante ensaio sobre o que ele chama de “barulho” dos pós-modernos, são algumas as metáforas que têm surgido para a antropologia nos momentos de (auto)questionamentos: diálogo, polifonia, evocação. E, mais recentemente, fusão, simetria, “falar perto” etc. Tais metáforas podem ser lidas como respostas tentativas a questionamentos sobre a própria razão de existência da disciplina face aos desafios vindos de fora e de dentro de suas fronteiras acadêmicas.

Para retomar alguns momentos de efervescência nos quais o projeto antropológico enfrentou indagações à sua própria possibilidade de produção de conhecimento legítimo, seja sobre a cultura dos “outros” seja sobre a sua própria¹¹, vamos “tomar carona” com Trajano Filho (1988) e retomar as críticas mobilizadas por alguns antropólogos estadunidenses com a publicação de *Writing Culture* (Clifford; Marcus, 1986).

Em sua leitura, Trajano Filho argumenta que grande parte dos ensaios que consta desta obra parecia vislumbrar uma possibilidade de um mundo melhor, no qual poder e hierarquia estivessem separados, entrevendo um horizonte além da dominação, “onde ninguém tem o poder de dar feição à estrutura final das estórias contadas coletivamente, nas quais todas as vozes são igualmente ouvidas” (Trajano Filho, 1988, p. 143). Se, de uma forma ou de outra, essa pode ser uma utopia partilhada por muitos/as de nós, cabe a pergunta do autor: o bilhete de passagem para este mundo ambicionado é: “para onde, em que condições, por quanto tempo, quem viaja e quanto custa?” (1988, p. 140).

Trajano Filho (1988) muito bem observa que, dentre os autores da obra, há pelo menos um mais cético¹²: Talal Asad, em seu ensaio intitulado *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology* (1986). Ao elaborar sobre os limites da tradução na antropologia, o autor não vislumbra um conhecimento antropológico livre das malhas da dominação. Em primeiro lugar, porque reconhece que poder e dominação compõem a condição humana; segundo, porque, de forma particularmente interessante, seu argumento vai no sentido de que, uma vez reconhecidos os limites do fazer antropológico, precisamos articular este fazer e suas escrituras com as condições de poder e dominação, as quais tanto questionamos quanto reproduzimos enquanto saber científico (Trajano Filho, 1988).

11 Outro importante foco de críticas veio pela denominada crítica feminista. Ver: Abu-Lughod, 1991; Collins 1989; Behar, 1993.

12 O único sujeito não branco dentre os autores da coletânea, que contava ainda com uma única contribuição feminina, de Mary Louise Pratt. Tal como chama atenção Lila Abu-Lughod, também na crítica elaborada pelos autores, o livro “deixou de lado dois grupos fundamentais, cujas posições claramente expõem e desafiam as mais básicas de tais premissas: feministas e “mestiços/as” – gente cuja identidade nacional ou cultural é misturada em virtude de migrações, formação educacional no exterior ou origens familiares. Em sua introdução, Clifford desculpa-se pela ausência feminista; ninguém menciona mestiços/as ou antropólogos/as indígenas com quem se relacionam” (Abu-Lughod *et al.*, 2018, p. 193).

Em reflexão anterior, referindo-se à crise da antropologia nos anos 1960, o mesmo Talal Asad (1973) nos alerta sobre a inegável interligação entre a antropologia no pré-guerra e as estruturas de poder colonial e sobre como essas relações afetaram as pré-condições práticas do fazer antropológico. No mínimo, diz o autor, a estrutura de poder colonial tornou acessível o objeto de estudo antropológico. E se isso é verdade, também o é, segundo ele, o equívoco ao se reduzir a antropologia a esse lugar, ou seja, como um simples reflexo da ideologia colonial. De forma semelhante, James Clifford, na introdução de *Writing Culture*, argumenta que “o trabalho etnográfico tem se enredado em um mundo de desigualdades de poder duradouras e cambiantes [...]. Mas sua função dentro dessas relações é complexa, muitas vezes ambivalente e potencialmente contra hegemônica” (Clifford 1986, p. 9).

Dando um salto para o momento atual de nossa disciplina, vemos mais uma vez (ou sempre foi assim?!) em um momento de crítica e proposições de deslocamentos ou viradas do projeto antropológico em suas (im)possibilidades de conhecimento sobre os “outros”. Uma das formas que tais debates assume é o que tem se denominado de: a prática de “falar sobre” (“*speak about*”) (Trinh, 1982; Chen, 1992; Sklair, 2006; Ingold, 2017). Segundo Trinh (1982), por exemplo, tal prática viria carregada de camadas de pressupostos e demonstrações de poder. Rompendo inclusive com movimentos como o de Clifford e seus contemporâneos, a autora/cineasta entende que não é suficiente reorganizar fronteiras e relações, mas é necessário efetuar um deslocamento profundo de paradigmas (Sklair, 2006), que ela vai denominar de “falar perto”, ou seja, uma ênfase no “relacionar-se”.

Confessamos a nossa dificuldade em compreender o deslocamento proposto por Trinh (1982). Em nossa leitura, o “estar perto” que ela propõe consiste em uma versão (nova?) do que entendemos ser o cerne do que o trabalho de campo em antropologia nos possibilita, ou deveria nos possibilitar, ou seja, a oportunidade de sentir, experimentar, refletir. Trata-se de uma possibilidade de praticar uma antropologia que estude com as pessoas, realizando um trabalho de campo como forma de aprendizado, como uma experiência que possa ser transformadora. Um autor que foi recentemente traduzido no Brasil e defende a primazia dos sentidos na produção do conhecimento antropológico é Paul Stoller. Embora não concordemos em absoluto com a proposta deste antropólogo a respeito da escrita de etnografias que (somente) “descrevam os aspectos sensoriais do campo” (2022, p. 39), aproximamo-nos do debate quando

sugere que o “estudo de longa duração de uma sociedade” promove “consideráveis ganhos científicos” (Stoller, 2022, p. 42). Com “longa duração” ele não se refere a um período único e contínuo no tempo, mas em idas e vindas aos lugares (no caso dele, ao Níger) que nos recebem como pesquisadores (e amigos). São essas visitas contínuas – espaçadas ao longo dos anos – e o estabelecimento de “amizades duráveis, construídas sobre uma fundação de confiança mútua” (*id.*) que alargariam, segundo Stoller, a apreensão antropológica sobre os fenômenos estudados, o que inclui a utilização privilegiada de nossos sentidos (audição, olfato, tato, etc.), para além unicamente da visão.

Complementar a esse debate, cabe mencionar que estamos em um momento de intensas reflexões sobre as “novas epistemologias”, das múltiplas possibilidades de uma produção (mais) engajada, do acento na diversidade de vozes e corpos (étnicos, raciais, nacionais, identitários etc.) compondo a comunidade antropológica em vários recantos deste mundo¹³. Se concordamos de alguma forma que antropólogos/as se movem entre mundos nos quais temos diferentes relações com as pessoas, quanto mais diversos os corpos e os lugares de fala de quem pesquisa, mas diversificadas também serão as etnografias produzidas. O potencial disso é extraordinário, se não jogarmos fora com as críticas a singularidade das questões e das respostas que a antropologia tem a colocar para o mundo social. Argumentamos, portanto, a favor de uma antropologia enquanto um tipo de ciência produtora de saber que se assenta na diversidade de pesquisadores/as, das práticas encontradas nas vidas de nossos/as interlocutores/as que se produzem na relação com/entre eles e elas e dos contextos de pesquisa.

Nessa visão otimista de uma produção antropológica cada vez mais heterogênea e dissimile nos olhares sobre os cenários que se debruça em compreender, o que vislumbramos não são envolvimento marcados por simetrias. As formas de desigualdades marcam nossos encontros e relacionamentos construídos a partir deles (Asad, 1973, 1986; Abu-Lughod, 2020; Bourdieu, 1990), incluindo o que damos às pessoas com quem nos relacionamos e o que elas nos dão. Diante disso, podemos fazer uma afirmação e uma pergunta. Quanto mais diversos os antropólogos e antropólogas, mais distintas serão suas questões e suas saídas teórico-metodológicas; e também suas responsabilidades,

13 Cabe ressaltar que todos os corpos são étnicos, raciais, nacionais e/ou identitários, porém, corpos que se pretendem hegemônicos não se pensam assim, daí o debate tomar essa forma.

envolvimentos, dívidas e desigualdades. A pergunta que nos fica é: essas desigualdades excluem as possibilidades de mutualidade? (Abu-Lughod, 2022)¹⁴.

Não nos cabe aqui uma resposta definitiva. Desejamos indicar somente duas linhas de pensamento que podem ser promissoras. Uma delas está inscrita nos universos das relações de parentesco e familiares. Como muito bem sinaliza Sahlins (2013), estes são campos relacionais marcados ao mesmo tempo por relações de poder e de afeto que implicam na “mutualidade do ser” típica desse tipo tão especial de relação. E que, complementado por Carsten (2014), tal mutualidade é tanto fonte de amor quanto de dor. Nesse sentido, alianças, trocas e afetos não pressupõem relações em pé de igualdade, mas reciprocidade.

A segunda via reflexiva é fornecida pela própria Lila Abu-Lughod na conferência já mencionada (na nota 14). Compartilhando do pensamento de que formas de desigualdades são inerentes aos relacionamentos de pesquisa (no campo e na escrita), Lila convida-nos a realizar uma aceitação da verdade. Primeiro a verdade de que, como pesquisadores/as (ainda que cada vez mais diversos/as em nossas origens sócio-étnico-raciais e condições de trabalho), temos nossos privilégios e poderes desiguais. Dito de outra forma, faz-se importante reconhecer as desigualdades estruturais entre antropólogos/as e aqueles/as com os quais eles/elas aprendem (Abu-Lughod, 2022), o que não impossibilita a troca, o dar e o receber de coisas, sentimentos e conhecimentos que acabam por construir “afetos duradouros” ou a “mutualidade de relacionamentos” que forjamos no campo¹⁵. Portanto, a resposta de Lila vem como uma nova pergunta: “as desigualdades no que damos ou recebemos prejudica a possibilidade de construir relacionamentos genuínos que modificam todos/as nós?” (Abu-Lughod, 2022).

Pensamos, juntamente com os/as autores/as aqui elencados, que o que torna a antropologia singular, mesmo com suas muitas falhas, é o fato de que somos humanos tão complicados e complexos quanto aqueles com quem

14 Esta questão foi colocada por Lila Abu-Lughod em sua inspiradora conferência sobre os agradecimentos em antropologia. A conferência ocorreu no contexto da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia e está disponível no Site da TVABA: <https://youtu.be/SF6n-nJpnGQ> (último acesso em 20 de maio de 2023).

15 Paula Balduino de Melo aborda esta mesma questão ao refletir sobre seu lugar de mulher e negra realizando pesquisa entre mulheres negras no Afropacífico. Nas palavras da autora, “a própria ideia de que há uma relação privilegiada entre etnógrafa e informantes mulheres, [...], supõe a existência de uma categoria universal “mulher”. Relações entre pares não devem ser idealizadas; entre mulheres, e entre mulheres negras, também há relações de poder” (De Melo, 2015, p. 23).

nos dispomos a aprender¹⁶. Que esse aprendizado se produz nos encontros. Que tais encontros só o são com as trocas e as alianças produzidas em relação. Que ao trocar permitimos que mundos se atravessem. E que os atravessamentos não produzem verdades, mas as possibilidades de nos expandirmos mutuamente apesar ou graças às distâncias.

O que nos parece ser uma questão que permanece nestes interessantes (e incessantes) processos periódicos de autocrítica é uma dificuldade de pensarmos sobre a nossa situação enquanto pesquisadores/as e, a partir desta, refletir sobre o que fazemos e experimentar novas formas – mais criativas, mais experimentais – de construir a partir de nossos encontros. E, parece óbvio, experimentar se faz experimentando, e não em exercícios prolixos que anunciam ou buscam fundamentar a experimentação. Como sugere Teresa Caldeira na epígrafe desta Introdução, o processo de pesquisa é incerto, mas é justamente essa incerteza que abre possibilidades para experimentos e invenções. Experimentemos no nosso fazer, a partir de nossos lugares situados e valorizando a existência de antropologias (isso, no plural), pois elas não são as mesmas se percebemos os/as pesquisadores/as como seres situados – em suas posições diversas (de etnia, raça, gênero, classe etc.), com questões distintas e com racionalidades múltiplas. Como afirma Luena Pereira, para o caso de uma suposta “antropologia brasileira”:

se a antropologia é feita por um “nós” que estuda o “outro” brasileiro, qual seria o lugar dos brasileiros negros, indígenas e camponeses que eventualmente se tornam pesquisadores e estudam universos nos quais eles próprios têm proximidade ou pertencimento? Ou, dito de um outro modo, em que nível epistêmico se situa a chamada “alteridade” que torna possível ser feita a antropologia no e do Brasil? Dito de forma mais provocativa, “Nós quem, cara pálida?” (Pereira, 2020, p. 8).

Chamar atenção para isso significa reconhecer que os diálogos complexos a partir dos quais se produz o conhecimento antropológico incorporam saberes multissituados não somente para fora, na tal relação entre pesquisador/a e pesquisado/a, mas que as “posicionalidades” cada vez mais compõem nosso campo e com o potencial de produção de intensas e arejadas trocas de ideias.

16 Como há muito tempo afirmou Michel Leiris, a etnografia é produto da interação entre semelhantes, portanto, não cabe indiferença com relação à condição do outro (Leiris, 2011, p. 200).

Alguns são os nossos objetivos ao resgatar os debates acima. Primeiramente, compreendemos que as reflexões críticas sobre o nosso ofício são não só pertinentes quanto necessárias, revelando inquietações sobre ética de pesquisa e sobre as relações que temos ou podemos ter com as pessoas com as quais pesquisamos e/ou escrevemos. Dito isto, argumentamos que, entre os polos da autoridade e da simetria, há um amplo espectro de possibilidades de relações. Assim como afirma Abu-Lughod (2020), tal caminho aponta para o entendimento de que não podemos escapar às posições situadas de todos/as os/as envolvidos/as nos encontros que nossas pesquisas produzem. Para nós, esse é um fator de soma e não de divisão. Juntamente com Said (1989), pensamos que as representações antropológicas carregam elementos tanto do mundo que representa quanto daquilo ou daqueles que são representados, e aí está o que faz da antropologia algo especial: a possibilidade de reproduzir ou de se opor aos poderes dominantes, ainda que a decisão a esse respeito não esteja somente em nossas mãos.

Sendo assim, junto com Lobo e Teixeira (2020), entendemos que dentre os desafios que permeiam os encontros antropológicos, devemos nos beneficiar de modo efetivo da perspectiva de que é parte integral da nossa concepção do fazer etnográfico o exercício constante e sistemático de redirecionar a pesquisa a partir do que se apreende do diálogo que tais encontros possibilitam. Isso para nós não é simplesmente uma questão de método, mas um pressuposto epistemológico (Lobo; Teixeira, 2020). Essa é a diferença fundamental entre o de/sobre e o com, já tão debatida em nossas reflexões sobre o fazer antropológico.

Indo além, tal prática certamente pode ser transformadora para ambos os lados da relação, se pesquisadores/as colocam em diálogo não somente os dados ou distintas visões de mundo e modos de vida (trazendo seu próprio mundo para o diálogo), mas quando ele ou ela dialogam com seus/suas interlocutores/as também sobre seus *insights*, suas interpretações, suas hipóteses, dando oportunidade ao/à outro/a de pensar sobre si mesmo/a em novos ou outros termos (Lobo; Teixeira, 2020). Em tempos em que tanto se fala em devolutivas, essa pode ser uma forma respeitosa de restituir as nossas pesquisas aos/às nossos/as interlocutores/as e tantos outros agentes aos quais nos relacionamos em campo: enxergando-os/as como pares. Este é o espírito que permeia os capítulos que compõem essa coletânea, expressar as potencialidades transformadoras dos diálogos que constroem saberes de ambos os lados. Isso porque as relações

com as pessoas que compõem nossos universos de pesquisa não se encerram no trabalho de campo, elas devem ser nosso foco primordial na escrita ou outras formas de produção de conhecimento antropológico – produção que amplia as possibilidades de diálogos para muito além do diálogo acadêmico.

Os diálogos produzidos pelo livro

Antes de entrarmos no teor dos textos desta coletânea, um ponto importante deve ser destacado a propósito dos locais de pesquisa dos/as autores/as. A preponderância de pesquisas realizadas em contextos cabo-verdianos e moçambicanos chama atenção no conjunto dos artigos que compõem esta coletânea. Ainda que essas delimitações geográficas não tenham sido deliberadas, não podemos deixar de notar que se trata de projetos de investigação pautados, em grande medida, pelas redes de formação intelectual construídas pelo/as autores/as em universidades brasileiras.

Andréa Lobo, com larga experiência de pesquisa em Cabo Verde, tendo sido orientada por Wilson Trajano Filho, orientou quatro dos autores que aqui contribuíram: Francisco Miguel (mestrado e doutorado), André Omisilê Justino (mestrado e doutorado), Vinícius Venancio (graduação, mestrado e doutorado) e Lara Noronha Xavier (graduação, mestrado e doutorado). Thaíse Oliveira Torres Monteiro, em coautoria com Lara, foi orientada na graduação pela professora Juliana Braz Dias. Um caso de coorientação que produziu pesquisa no mesmo contexto é o do João De Regina que, seguindo os passos do seu professor Omar Thomaz Ribeiro, escolheu Moçambique como destino para suas investigações de mestrado e doutorado. Sara Morais, que realiza pesquisa em Moçambique desde o mestrado (com orientação da professora Kelly Silva neste caso), foi orientada no doutorado pelo professor Wilson Trajano Filho. Por fim, Albert Farré, com larga experiência de pesquisa no continente africano, juntou-se ao Ecoa em 2014, quando passou uma temporada no Departamento de Antropologia da UnB em função de uma bolsa de pós-doutorado.

Para além desses aspectos, como o/a leitor/a poderá observar, os temas abordados nos artigos aqui reunidos frequentemente extrapolam as circunscrições territoriais do Estado-nação. Nossos interlocutores e problemas de pesquisa ensinam-nos a todo momento que: a) os espaços físicos são mais bem apreendidos como zonas de relacionamento social (Kopytoff, 1977); b) as fronteiras entre países são, majoritariamente, delimitações arbitrárias, pois,

“a intensidade e a multidirecionalidade dos movimentos e dos fluxos criam espaços intersticiais livres, regiões indefiníveis que não oferecem um solo seguro para a ancoragem do poder totalizador do Estado” (Trajano Filho, 2010, p. 11); c) etnias não são universos fechados (Amselle; M’bokolo, 2017, p. 13). Assim, embora as pesquisas de onde originaram os artigos desta coletânea tenham sido realizadas em Cabo Verde e Moçambique, as referências a outros países como Angola, Guiné-Bissau, Senegal, África do Sul, Gana e Zimbábwe, assim como a outros grupos sociais espalhados por outros territórios africanos, abundam nos textos aqui coligidos.

Como organizadoras, não exigimos dos autores ponderações analíticas sobre suas experiências de pesquisa em contextos africanos. Embora reflexões a esse respeito apareçam em alguns textos, é interessante observar que elas não pareceram ter instigado maiores aprofundamentos. É relevante pensar nesse ponto porque ele não suscitou nenhum tipo de experimento autocentrado; ao invés disso, temos textos ricos em dados etnográficos, o que nos parece ser mais uma das qualidades dessa produção partilhada. Ao tomarmos o livro em sua totalidade, não deixamos de pensar como a relação de amizade, de parceria de trabalho e pesquisa e, sobretudo, como a confiança depositada mutuamente permitiu que os/as autores/as desenvolvessem com seriedade e criatividade temas caros às vidas e carreiras de cada um/a, conjugando-os em escritas únicas elaboradas a várias mãos. Se os temas são variados, os formatos dos textos também o são.

Alcinda Honwana abre a coletânea com suas reflexões sobre “Juventude e participação política em África”. A contribuição da autora é fruto das pesquisas que vêm realizando nos últimos anos em alguns países africanos – África do Sul, Angola, Argélia, Moçambique, Senegal, Sudão, Tunísia – e que nos foi apresentada originalmente em evento organizado pelo Ecoa em parceria com o Comitê Estudos Africanos da ABA¹⁷, por meio da mediação de Sara Morais e Vinícius Venancio, que também traduziram o texto. Alcinda ampliou o texto e, generosamente, enviou-nos uma robusta contribuição analítica sobre novas formas de engajamento político por parte da juventude africana. A luta por mudanças socioeconômicas e estratégias de ativismo e emancipação políticas são o mote central do artigo. Estruturado em três ângulos principais (*para além do líder, para além da rua e para além do local*), a autora problematiza,

17 O webinar está disponível no canal do YouTube do Departamento de Antropologia da UnB: <https://www.youtube.com/watch?v=F22vfZhzQqk&t=362s>. (Último acesso: 16 jun. 2023).

de maneira instigante, um dos assuntos mais significativos do continente africano atualmente, qual seja, os movimentos criativos de jovens (“A África é o continente mais jovem do mundo”, afirma a autora) em busca de mudanças efetivas em suas sociedades¹⁸.

O capítulo 2 – “As mobilidades e seus (bons) encontros: sobre trajetórias individuais, acolhimentos e diálogos”–, escrito por Claudio Furtado e Andréa Lobo, é um texto criativo, cuidadoso e denso sobre as trajetórias profissionais e pessoais dos dois pesquisadores/autores e seus fluxos entre Cabo Verde e Brasil. A partir de uma escrita em formato de uma prazerosa conversa, Furtado e Lobo presenteiam-nos com discussões temáticas que transitam pelas tramas de suas experiências. Tais temas, que perfazem os universos de pesquisa de ambos em Cabo Verde, mas não só (mobilidades, campo de estudos sobre África no Brasil, colonialismo, migrações, dinâmicas familiares, gênero, institucionalização das ciências sociais em Cabo Verde, cooperação universitária, questões raciais, pensamento social cabo-verdiano, entre outros), são entremeados pelos momentos históricos e pelas transformações políticas que cada um viveu em seus contextos de (trans)formação. O diálogo frutífero entre esses dois experientes intelectuais é um convite de leitura obrigatório para aqueles que anseiam por uma abordagem crítica de algumas das dinâmicas societárias que se impõem em Cabo Verde contemporaneamente.

Nelson André Mugabe e Francisco Miguel assinam juntos o texto intitulado “Conexão Brasil-Moçambique: dois jovens pesquisadores das sexualidades africanas em diálogo” (capítulo 3), resultado de uma entrevista realizada entre ambos. Entremeando trajetórias pessoais e suas percepções sobre os campos da antropologia, o capítulo aborda dilemas geracionais, os caminhos possíveis das antropologias feitas entre Brasil e Moçambique e reflexões sobre as temáticas de gênero e sexualidade em contextos africanos. Além disso, oferecem aos leitores uma série de referências acadêmicas moçambicanas sobre esse tema, ainda pouco conhecido pelo público brasileiro. Tal como o caso de Andréa Lobo e Claudio Furtado em outro momento geracional, estamos diante de pesquisadores que transitaram entre estes dois países, trazendo em suas trajetórias as possibilidades de diálogos entrecruzados e as possibilidades comparativas.

18 A contribuição de Alcinda nos traz ainda a oportunidade de conhecer a produção de uma pensadora africana que, embora moçambicana, tem sua obra produzida majoritariamente em língua inglesa. O esforço de traduzi-la possibilita o acesso de suas reflexões ao público leitor em português, sendo a tradução de autoras africanas não só um esforço acadêmico, mas um exercício político.

“Uma homenagem a Maria: pensando mutualidade do ser e fazer família nas relações de campo etnográfico” (capítulo 4), de André Omisilê Justino, é uma sensível reflexão sobre as relações de cuidado mútuo nos contextos de pesquisa. Ao publicizar sobre seu encontro, André e Maria, coautora oculta do texto, nos falam da construção cotidiana de afetos e partilhas que criam uma mutualidade (Sahlins, 2013) tal que nos fazem parentes, pertencentes uns aos outros. Um tipo de relação que transforma deslocamento em acolhimento e, como diz Lila Abu-Lughod ao relembrar sua relação com sua família anfitriã: não éramos família, mas agíamos como se fossemos, queríamos que fossemos apesar de todas as distâncias e diferenças (Abu-Lughod, 2022). O texto nos revela a delicada construção de cumplicidade e corresponsabilidade que marcam relações duradouras, como as familiares e como podem ser as que nascem das pesquisas antropológicas.

O capítulo 5, “O *lovolo* em mudança no Distrito de Funhalouro: a possível resiliência de formas tradicionais de pagamento matrimonial”, é resultado da colaboração entre Albert Farré, Henrique Francisco Litsure e Ilídio Armando. Desdobramento de uma pesquisa em colaboração em diversas etapas, desde o trabalho de campo até a análise dos dados e escrita, as reflexões contidas no capítulo fazem-nos pensar sobre as possibilidades do trabalho em equipe no fazer antropológico. Os autores conduzem-nos para a instigante temática do *lovolo* contemporâneo entre as populações de Funhalouro, Moçambique, enfocando nas mudanças que foram moldando tal instituição ao longo do tempo e em sua resiliência.

Em “Mãos de Cabo Verde: caminhos e desafios da produção do artesanato ‘genuinamente’ cabo-verdiano” (capítulo 6), escrito por Carla dos Santos, Eloisa Freire Gonçalves e Vinícius Venancio, as autoras pensam analiticamente sobre as mudanças no campo do comércio de *souvenirs* no arquipélago a partir do projeto intitulado “Mãos de Cabo Verde”. O capítulo é resultado de um encontro frutífero a partir de interesses complementares durante o trabalho de campo de Vinícius Venancio, período em que Carla e Eloisa também se debruçavam na produção de dados e reflexões sobre suas experiências como coordenadoras do referido projeto. Foi da cooperação em torno do projeto que nasceu a parceria entre pessoas que, em posições diferentes e interesses distintos, traçaram um caminho comum não só em suas escritas – projetos, dissertações, artigos, relatórios – mas na coconstrução da própria ideia de “genuinamente” cabo-verdiano no âmbito dos *souvenirs* e do debate sobre o turismo em Cabo Verde.

O capítulo 7, intitulado “Projetos ‘Desenvolvimentistas’ e apontamentos sobre a noção de desenvolvimento entre escalas global e local em Moçambique”, de autoria de João De Regina Cassalho e Zacarias Milisse Chambe, discute um tema que tem estado na ordem do dia no continente africano, a questão da implementação de projetos de desenvolvimento e sua relação com as populações locais. A maneira como o fazem, entretanto, é inovadora. Os autores se desafiaram a colocar em relação dados de suas pesquisas realizadas por cada um deles em duas regiões de Moçambique separadas por longa distância geográfica. O “conteúdo polissêmico” da categoria desenvolvimento, tal como trabalhado por eles no texto, revela sentidos, expectativas e interpretações locais (em cada um dos contextos estudados) sobre o que essa palavra pode transmitir, significar e fazer. A inovação recai no modo como analisam em paralelo dois contextos tão distintos de modo articulado, desnudando questões críticas a respeito do Estado moçambicano, do colonialismo e pós-colonialismo por meio de excelentes dados etnográficos e do confronto com uma extensa bibliografia.

Sara Morais e Venâncio Mbande Júnior são os autores do capítulo 8, “Os caminhos de Venâncio Mbande e suas *timbila*: práticas de reprodução em Zavala”. Os autores percorrem a trajetória de Venâncio Mbande desde seu primeiro contato com a prática musical, as circunstâncias que o levaram ao trabalho em uma mina na África do Sul (onde desenvolveu suas habilidades com as *timbila*) até seu retorno a Moçambique. No centro dos interesses do texto está o destrinchar do papel desempenhado por Venâncio na reprodução das *timbila* em Zavala em um período em que Moçambique passava por rápidas e profundas transformações. Um dos autores é timbileiro e filho do protagonista dessa narrativa, a outra pesquisadora brasileira que se interessou sobre o processo de patrimonialização das *timbila*; ambos se conheceram na província de Inhambane e, a partir desse encontro, construíram mutuamente diálogos e críticas que moldaram suas percepções sobre tais processos. Unidos, de uma forma ou de outra, por trajetórias como as de Venâncio Mbande, Sara e Vanancio Jr, nos brindam com uma fina elaboração não só da vida de Mbande pai, mas das *timbila* e de um Moçambique pós-colonial.

O capítulo 9, assinado por Lara Noronha Xavier e Thaíse Oliveira Torres Monteiro e intitulado “‘Biografias de Mulheres Africanas’: Conhecer ‘o outro’ para nos conhecer”, consiste em uma entrevista que retrata, mais uma vez, a proficuidade dos encontros entre pesquisadores/as brasileiros/as e africanos/as dedicados/as e dispostos/as a construir novos caminhos dialógicos não só entre si, mas na construção de um novo lugar para os espaços africanos e suas

diásporas do passado e do presente. Foram entrevistados/as Patrícia Godinho Gomes, José Rivair e Thuíla Ferreira, pessoas de referência na concepção e execução do necessário projeto “Biografias das Mulheres Africanas”. O projeto é pioneiro no intuito de disponibilizar para o público falante do português, uma gama de informações sobre personagens femininas do continente africano que são preciosas não só para o público mais amplo, mas para pesquisadores/as que desejem navegar por múltiplos domínios de pesquisa. É para nós uma honra partilhar aqui essa importante e fundamental iniciativa.

É preciso mencionar que diversas das pesquisas que são objeto de reflexão dos/as autores/as desta coletânea foram atravessadas pela pandemia de Covid-19, que marcou nossas vidas e trajetórias profissionais de forma inequívoca no início de 2020. De maneira semelhante, o projeto de reunião de nossos textos em formato de coletânea nasceu em meio às incertezas e tentativas de saída do cenário pandêmico, mas não só. Criar projetos, seguir pesquisando e refletindo a partir de nossos distintos lugares dentro de universidades públicas brasileiras nos anos de um governo declaradamente contrário à ciência e à educação (2019-2022) mostrou-se um desafio, mas sobretudo um ato de resistência. Ver tal projeto vindo a público em 2023, um ano de esperança, obriga-nos a reconhecer que valeu a pena seguir.

Em reflexão sobre o papel da ciência e os rumos dos estudos africanos no pós-pandemia mundial de Covid-19, Van Wolputte, Greiner e Bollig (2022) sugerem que parte da contribuição científica (para o mundo?) precisa ser a produção de abordagens colaborativas. Não sabemos exatamente ainda que rumos nossa antropologia feita em espaços africanos tomará nesses novos tempos, mas aceitamos o desafio do trabalho concretizado nesta coletânea. E o finalizamos com o sentimento de que nossas pesquisas se enriqueceram e nossos laços de parceria e amizade se estreitaram.

Resta-nos agradecer aos/às autores/as não só por terem embarcado conosco neste desafio de escrita, mas pelo fato de o terem realizado de forma plena, densa e criativa. Por fim, gostaríamos de tornar público nosso agradecimento sincero às antropólogas e antropólogos que colaboraram com excelentes pareceres aos capítulos desta coletânea: Aline Miranda, Ana Clara Damásio, Crisanto Barros, Elisabeth Defreyne, Gianira Ferrara, Inácio Dias de Andrade e Rodrigo Ramassote.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila; DO REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva; DURAZZO, Leandro. A escrita contra a cultura. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018.
- ABU-LUGHOD, Lila. *A escrita dos mundos de mulheres: histórias beduínas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.
- ABU-LUGHOD, Lila. Agradecimentos de uma antropóloga [Conferência]. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 33., 2022, Curitiba, TV ABA. Disponível em: <https://youtu.be/SF6n-nJpnGQ>. Acesso em: 24 jul. 2022.
- AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs.). *No centro da etnia: etnias, tribalismo e estado na África*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- ASAD, Talal (Ed.). *Anthropology & the colonial encounter*. London: Ithaca Press, 1973.
- ASAD, Talal. The concept of cultural translation in British social anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Orgs.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 141-164.
- BARBER, Karin. *A history of African popular culture*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- BOCHNER, Arthur; ELLIS, Carolyn. Autoethnography, personal narrative, reflexivity. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna (Orgs.). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage, 2000. p. 733-768.
- BOURDIEU, Pierre. *The logic of practice*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, p. 133-157, julho de 1988.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Antropologia e poder: uma resenha de etnografias americanas recentes. *BIB*, n. 27, p. 3-50, 1989.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Desigualdade e legitimidade: problematizando a produção de conhecimento social. *Tempo Social – Revista de sociologia da USP*, v. 33, n. 3, p. 21-45, 2021.
- CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *R@u*, v. 6, n. 2, p. 103-118, 2014.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Orgs.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.
- COOPER, Frederik; STOLER, Ann Laura (Eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, 1997.

- COOPER, Frederik. *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- COOPER, Frederick. *Histórias de África: Capitalismo, modernidade e globalização*. Lisboa: Edições 70, 2016.
- COOPER, Hilda. *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*. Oxford: Oxford University Press, 1947.
- DAMÁSIO, Ana Clara. Isso não é uma autoetnografia. *Mediações*, v. 27, n. 3, p. 1-14, 2022.
- DE MELO, Paula Balduino. *Matronas afropacíficas: fluxos, territórios e violências. Gênero, etnia e raça na colômbia e no equador*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- FAIER, Lieba; ROFEL, Lisa. Ethnographies of encounter. *Annual Review of Anthropology*, v. 43, p. 363-377, 2014.
- FORTES, Celeste. Teorias que servem e teorias que não servem: dinâmicas familiares e de gênero em Cabo Verde e os desafios da importação teórica. In: LOBO, Andréa; BRAZ DIAS, Juliana. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*, Brasília: ABA Publicações, LetrasLivres; Cidade da Praia: Edições Uni-CV, 2016. p. 337-374.
- GAMA, Fabiene. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 45, n. 2, p. 188-208, 2020.
- GOLDSCHMIDT, Walter. Anthropology and the coming crisis: an autoethnographic appraisal. *American Anthropologist*, Washington, v. 79, n. 2, p. 293-308, 1977.
- GRIFFIN, Rachel Alicia. I am an angry black woman: Black feminist autoethnography, voice and resistance. *Women's Studies in Communication*, Philadelphia, v. 35, n. 2, p. 138-157, 2012.
- HONWANA, Alcinda; DE BOECK, Filip (Eds.). *Makers and Breakers: children and youth in postcolonial Africa*. Oxford: James Currey, 2005.
- INGOLD, Tim. Anthropology contra ethnography. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 7, n. 1, p. 21-26, 2017.
- KOPYTOFF, Igor. Matrilineality, residence, and residential zones. *American Ethnologist*, n. 4, p. 539-558, 1977.
- KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- LEIRIS, Michel. O etnógrafo perante o colonialismo. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 199-218.
- LOBO, Andréa; TEIXEIRA, Carla. Pesquisando “entre” pesquisadores. Novos desafios ao fazer etnográfico? In: TEIXEIRA, Carla; CASTILHO, Sergio. *IPEA – Etnografia de uma instituição: entre pessoas e documentos*. Rio de Janeiro: ABA Publicações; AFIPEA, 2020. p. 75-108.

- MARTIN, Phyllis. *Leisure and society in Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu, 2018.
- MBEMBE, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- MORAIS, Sara S. *O palco e o mató: o lugar das timbila no projeto de construção da nação em Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.
- MORAIS, Sara. Os tempos do *Mzabo*: práticas de construção de memória e processo de patrimonialização em Moçambique. *Lusotopie*, v. XXI, n. 1, p. 1-19, 2022.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing gender: the Eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1-8. (CODESRIA Gender Series. Volume 1).
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Decolonizing the intellectual and the quotidian: Yorùbá scholars(hip) and male dominance. In: OYEWÙMÍ, Oyèrónké (Org.). *Gender epistemologies in Africa gendering traditions, spaces, social institutions, and identities*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- PEATRIK, Anne Marie. Rivalidades e diálogos em torno da etnografia malinowskiana de Jomo Kenyatta. *Bérose – Encyclopédie Internationale des histoires de l'anthropologie*, 2020. Disponível em: <https://www.berose.fr/article1806.html>. Acesso em : 24 jul. 2023.
- PELS, Peter; SALEMINK, Oscar (Eds.). *Colonial subjects: essays in the practical history of anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.
- PEREIRA, Matheus Serva. “*Grandiosos batuques*”: tensões, arranjos, experiências coloniais em Moçambique (1890-1940). Lisboa: Imprensa de História Contemporânea, 2020.
- SAHLINS, Marshall. *What kinship is-and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- SAID, Edward W. Representing the colonized: anthropology’s interlocutors. *Critical Inquiry*, v. 15, n. 2, p. 205-225, 1989.
- SCHUMAKER, Lyn. *Africanizing Anthropology: fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in Central Africa*. Durham; London: Duke University Press, 2001.
- STOCKING JR., George W. (Ed.). *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991. (History of Anthropology 7).
- STOLLER, Paul. *O gosto das coisas etnográficas: os sentidos na antropologia*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2022.
- TAMALE, Sylvia. Researching and theorising sexualities in Africa In: TAMALE, Sylvia (Ed.). *African sexualites: a reader*. Cape Town: Pambazuka Press, 2011. p. 11-46.

- TEDLOCK, Barbara. From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography. *Journal of Anthropological Research*, v. 47, n. 1), p. 69-94, 1991.
- TEDLOCK, Dennis. A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica. *Anuário Antropológico*, v. 10, n. 1, p. 183-202, 1986.
- TEDLOCK, Dennis. Questions concerning dialogical anthropology. *Journal of Anthropological Research*, n. 43, p. 325-337, 1987.
- TRAJANO FILHO, Wilson (Org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora; Associação Brasileira de Antropologia, 2010.
- TRAJANO FILHO, Wilson; DIAS, Juliana Braz. O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social. *Anuário Antropológico*, v. 40, n. 2, p. 9-22, 2015.
- TSANDZANA, Dércio. Reporting on everyday life: practices and experiences of citizen journalism in Mozambique. In: MATSILELE, Trust; MPOFU, Shepherd; MOYO, Dumisani (Eds.). *New Journalism Ecologies in East and Southern Africa: innovations, participatory and newsmaking cultures*. Cham: Palgrave Macmillan; Springer, 2023.
- VALENTIM, Cristina Sá. *Sons do Império, Vozes do Cipale: Canções cokwe e Memórias do Trabalho Forçado nas Lundas, Angola*. Amares: Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2022.
- VAN WOLPUTTE, Steven; GREINER, Clemens; BOLLIG, Michael (Eds.). *Futuring Africa: an introduction*. In: GREINER, Clemens; VAN WOLPUTTE, Steven; BOLLIG, Michael. *African futures*. London: Brill, 2022.
- VERSIANI, Daniela. *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*. Rio de Janeiro: Letras, 2005.

Juventude e participação política em África

Alcinda Honwana

Samussuku tinha apenas 3 anos em 1992 quando sua família fugiu de Moxico, durante a Guerra Civil em Angola. A família estabeleceu-se em Cacuaco, uma pequena cidade ao norte de Luanda. Na adolescência, Samussuku juntou-se a um grupo de hip-hop, e através do movimento hip-hop adquiriu sua consciência política. Como ele comentou, “as nossas letras eram contra a guerra, pobreza, fome, má educação e corrupção”. Inspirado pelas revoltas no norte da África em 2011, Samussuku esteve à frente das manifestações contra o regime de José Eduardo dos Santos. A maioria dos manifestantes eram jovens ligados ao movimento hip-hop; como Samussuku declarou: “nós trazemos o poder e a forte atitude do hip-hop para a política; lutamos sem paus, sem pedras, sem armas; lutamos com o poder de nossas palavras e nossa atitude desafiadora”. Samussuku foi um dos 17 jovens ativistas angolanos detidos em 2015 por conspiração contra o governo. Após seu julgamento e libertação, Samussuku e outros jovens de Cacuaco criaram o Projeto Agir, uma iniciativa comunitária voltada para a política e o desenvolvimento em nível local. E é através do engajamento local que eles continuam o seu ativismo.

Nas últimas décadas, os jovens africanos têm estado na vanguarda dos principais movimentos políticos em todo o continente¹⁹. Manifestantes desencantados enchem as ruas das capitais e cidades, frequentemente de forma pacífica, exigindo empregos, espaço político e melhores perspectivas para o futuro. As minhas pesquisas sobre juventude e movimentos políticos datam de mais de vinte anos, e durante este período surgiram novos ativistas, e novos movimentos sociais

19 O texto deste artigo foi traduzido da língua inglesa para o português por Sara Morais e Vinícius Venancio.

desenvolveram-se. Batalhas foram ganhas e perdidas, alianças foram construídas e quebradas, e esperanças foram levantadas e frustradas. Os movimentos sociais juvenis têm lutado para conciliar as suas intervenções de ruas com formas mais sustentáveis de engajamento político (Honwana, 2019).

Este artigo aborda os esforços desta geração em direção à sua emancipação política e sua luta por mudanças socioeconômicas. Explorarei as formas como os movimentos da juventude atuais estão aprendendo e vão sendo moldados pelos desafios dos movimentos anteriores desde 2011. Esta discussão será abordada a partir de três ângulos específicos: em primeiro lugar, *para além do líder*: o reconhecimento pelos jovens ativistas de que a partida do “inimigo comum” não constitui o fim, mas sim o início da luta pela transformação. Ou seja, substituir líderes políticos por si só não é suficiente, pois há um sistema político mais amplo, nacional e internacionalmente, que trabalha para se perpetuar. Em segundo lugar, *para além da rua*: a compreensão de que, ao lado de protestos de rua maciços, é vital empregar formas mais sustentáveis de engajamento comunitário, priorizando a política *bottom-up*. E, por fim, *para além do local*: a percepção de que a luta transcende fronteiras nacionais.

Waithood e ativismo político

A África é o continente mais jovem do mundo, com uma população de um bilhão ponto três, dos quais cerca de 77% possuem menos de 35 anos²⁰. Hoje, a idade média dos africanos é 19 anos²¹, e espera-se que essa tendência continue nas próximas décadas. Nesse cenário, os Estados Africanos têm falhado em oferecer a esta geração as condições básicas para que ela cresça e floresça (Honwana; De Boeck, 2005; Honwana, 2012, 2013).

Apesar dos extensos recursos naturais, o grande potencial agrícola, a população muito jovem e cada vez mais bem-educada, os Estados africanos continuam, em sua maioria, incapazes de desenvolver suas economias para atender aos interesses, às necessidades e às aspirações do povo. A má governança,

20 Cf. The children’s continent: keeping up with Africa’s growth, Youth Perspectives, World Economic Forum, 2020. Disponível em: <https://www.weforum.org/agenda/2020/01/the-children-s-continent/#:~:text=But%20in%20Africa%2C%20the%20average,world%20will%20be%20born%20here>. Acesso em: 4 jun. 2021.

21 Cf. WorldOMeter, African Population. Disponível em: <https://www.worldometers.info/world-population/africa-population/>. Acesso em: 4 jun. 2021.

as instituições fracas, a corrupção e o nepotismo agravam a situação, assim como as guerras em curso e os frequentes desastres climáticos que provocam deslocamentos populacionais e a instabilidade política. Além disso, o forte impacto de um sistema internacional voltado para a realização de lucros e o saque dos recursos naturais da África não ajuda as economias já fragilizadas. Politicamente, muitos governos africanos são marcados por fortes tendências autocráticas, falta de liberdades civis e liberdades fundamentais. O modelo liberal democrático, centrado nas eleições multipartidárias, tem se mostrado inadequado; a política gerontocrática, o desrespeito aos mandatos e a fraude eleitoral continuam a retirar os direitos dos cidadãos e a privá-los de voz política.

Em estudos anteriores, destaquei a noção de *waithood* como uma dimensão temporal na transição dos jovens para a idade adulta (Honwana, 2012). Examinei a *waithood* como um espaço que encapsula uma sensação de suspensão temporal na trajetória dos jovens. Como tal, a sua natureza não convencional e um tanto caótica abre espaço para a criatividade e para imaginar novas formas de ser (Honwana, 2012, 2013). À medida que os jovens constroem seus próprios novos espaços, formam seus futuros e suas próprias *adulthoods* (aquelas possíveis, considerando as circunstâncias), a *waithood* desafia as noções existentes de “futuro” como um emanado de eventos pré-determinados que se desdobram sequencialmente (Hoskins, 2016) Assim, *waithood* não deve ser entendida apenas como uma fase transitória entre um estágio e outro, ou entre o passado e o futuro, mas sim como uma condição em si mesma, com sua própria temporalidade e existência ôntica (Gupta, 2015).

É precisamente no contexto de *waithood* – como uma condição permanente – que os jovens africanos marginalizados estão lidando com sua situação e confrontando o *status quo*. A nova onda de ativismo da juventude foi cristalizada em 2011 após as revoltas norte-africanas, que deram origem a protestos públicos mais abertos e vociferantes em escala global (Branch; Mampilly, 2015; Philips, 2016; Aidi, 2018; Honwana, 2019). A paisagem atual do ativismo da juventude africana é multifacetada. Os jovens atuam em movimentos estudantis, associações culturais voluntárias, sociedade civil e organizações comunitárias, partidos políticos e movimentos sociais. Essas diferentes formas de organização buscam objetivos diversos, forjam uma infinidade de alianças e empregam uma variedade de estratégias sociais, políticas e culturais para alcançar seus objetivos.

No entanto, apesar de sua diversidade, todos esses grupos parecem compartilhar uma preocupação comum: um sentimento de privação e insatisfação e um anseio coletivo por mudança. Movimentos sociais inicialmente

impulsionados por questões de “pão e manteiga” muitas vezes se transformam em reivindicações políticas. A intersecção entre o socioeconômico, o cultural e o político parece ser central para as lutas desta geração. De fato, como apontou Augé, os movimentos de protesto contemporâneos não apenas contestam realidades socioeconômicas problemáticas, eles envolvem questões políticas mais profundas, incluindo o questionamento de “como a sociedade deveria ser” (Augé, 2014).

Embora o foco deste artigo seja a ação coletiva não violenta, creio que é importante notar o fato óbvio de que nem todos os jovens estão envolvidos em movimentos sociais e ativismo pacífico. Alguns não aderem à ação coletiva e, em vez disso, se concentram em suas necessidades pessoais imediatas. Outros optam por migrar e construir seus futuros imaginados em grandes cidades ou fora dos seus países, a maioria dos quais migram dentro do continente. Outros ainda são incitados a se juntar a gangues, forças rebeldes ou grupos extremistas radicais. No meu próprio país, Moçambique, um conflito armado tem persistido nos últimos três anos na província de Cabo Delgado. As autoridades moçambicanas consideram essencialmente uma agressão externa das forças jihadistas. No entanto, é claro que jovens moçambicanos marginalizados, desprivilegiados e desesperados em *waitbood* constituem a esmagadora maioria da força de combate. Há também aqueles que se encontram presos por pressões sociais. As mulheres jovens, por exemplo, estão geralmente confinadas às esferas domésticas devido a normas tradicionais e socialmente conservadoras que regem o lugar das mulheres na sociedade. Embora mais mulheres jovens estejam desafiando tais estereótipos, e há um número cada vez maior de mulheres manifestantes nas ruas hoje, muitas ainda estão sujeitas às normas culturais. Mesmo através de atos cotidianos despreziosos de desobediência e resistência, os jovens estão pressionando o sistema; o que Bayat chama de “a invasão silenciosa do cotidiano na política” (Bayat, 2010). De fato, as ações de todos esses grupos de jovens refletem sua consciência e sua resposta às falhas sociais existentes.

Para além do líder: confrontando o sistema

Um dos principais desafios enfrentados pelos movimentos de protesto dos jovens tem sido sua inabilidade em manter o ímpeto além da rua. Uma vez que o ditador cai, a unidade forjada nas ruas se dissipa à medida que jovens ativistas lutam para articular um novo papel político para si mesmos. E forças políticas mais estabelecidas intervêm para ocupar o vácuo político,

muitas vezes voltando à “política como de costume”, com pequenas mudanças cosméticas. Isso ocorreu no Egito, onde a mudança não trouxe transformação; tudo o que mudou foi a cara do ditador. O poder político e econômico permanece firmemente nas mãos da mesma velha aliança, que inclui altos líderes militares, barões da indústria e burocratas. Observamos tendências semelhantes na Tunísia, Senegal e Burkina Faso, onde os jovens permanecem decepcionados com novos líderes.

Mas os movimentos sociais dos jovens parecem ter aprendido algumas lições desse período, e estão se mobilizando para além do líder. Apesar de terem sido unificados contra Omar al-Bachir, os jovens manifestantes sudaneses não se contentaram com uma mera mudança de liderança quando ele foi deposto. Eles continuaram a luta contra o Conselho Militar Transitório, que tomou o poder depois de al-Bachir. Unidos em torno da Aliança pela Liberdade & Mudança, eles forçaram os militares a ceder o poder a uma administração civil. Em 2019, um governo de transição construído pela coalizão foi criado, junto com um Conselho Legislativo transitório, em 2021.

Da mesma forma, na Argélia, depois de expulsarem Abdelaziz Bouteflika em abril de 2018, jovens manifestantes continuam a lutar contra o “*le pouvoir*” (o poder) – um grupo de políticos, oficiais militares e empresários que dominam a política argelina. De fato, hoje a classe política que serviu sob o regime de Bouteflika ainda está no poder (Hamouchene; Oumari, 2020). O Movimento “Hirak” não aceitou as meias medidas e as reformas cosméticas oferecidas pelo novo regime; ele continua a protestar exigindo o fim do “hogra” (as humilhações da vida cotidiana). Desde 2019, todas as sextas-feiras jovens manifestantes organizam manifestações para exigir um governo civil democrático. Apesar das restrições da Covid-19, grandes manifestações de jovens marcaram o aniversário do segundo ano do Movimento “Hirak”, em fevereiro deste ano.

À medida que enfrentam má governança e líderes corruptos, os jovens ativistas passam a entender as limitações de efetivar mudanças significativas apenas trabalhando no âmbito doméstico. Eles percebem que o desafio que estão enfrentando vai muito além de suas fronteiras nacionais. De fato, o sistema neoliberal atravancou o papel do Estado, substituindo a propriedade pública pela iniciativa privada. Líderes do Sul global constroem laços estreitos com os ricos e poderosos no Norte global; e é comum que líderes antidemocráticos, incompetentes e corruptos no Sul global sejam tolerados, desde que não desafiem a agenda neoliberal hegemônica de nações poderosas do Norte global.

Para além da rua: intervenções na comunidade

A participação em movimentos de protesto pode ser transitória. Novos participantes a eles se integram; outros podem ficar desencantados com a luta ou serem cooptados para o sistema. Alguns são presos e até mortos, enquanto outros continuam o trabalho dentro da sociedade civil e no nível comunitário. A maioria geralmente evita as estruturas e ideologias políticas que transformam movimentos de protesto em partidos políticos formais. Muitos parecem rejeitar a ordem política estabelecida com base em modelos hierárquicos e autoritários de mobilização e de participação; recusam-se a entrar na arena da política multipartidária e da pseudodemocracia defendida pelas oligarquias que detêm o poder. A maioria dos jovens ativistas concorda que os partidos políticos operam em um domínio restrito no qual grupos de elite se revezam e competem entre si para controlar o poder, recursos e privilégios.

Em oposição ao *status quo*, jovens ativistas africanos estão se constituindo em associações voluntárias de cidadãos individuais, blogueiros e organizadores comunitários com base em abordagens descentralizadas e não hierárquicas. Esses grupos exibem políticas horizontais que rompem com a política partidária vertical e excludente (Sitrin, 2012). O ativista congolês Fred Bauma, do “*Lute pour le Development*” (LUCHA), explica:

nosso movimento é informal e horizontal; somos uma reação ou uma crítica à sociedade. Somos guiados por três princípios: (i) Responsabilidade coletiva – todos são líderes, e a responsabilidade é compartilhada; (ii) Tomada de risco coletivo – todos juntos nas ruas e proteção mútua; e (iii) Não-violência – sem pedras, sem queima de pneus, não-agressão. “Luchologia” é o programa de treinamento que criamos para passar esses princípios aos jovens que se juntam a nós.

No entanto, enquanto o horizontalismo coloca em primeiro plano a agência da juventude e sua capacidade de engajamento criativo, a sua natureza rizomática dificulta a disputa pelo poder político dentro das estruturas políticas verticais existentes (Deleuze; Guattari, 2004). No entanto, muitos jovens ativistas têm deixado claro que não desejam entrar no sistema formal dos partidos. Seu objetivo é desmontar o sistema e construir algo novo a partir de baixo. Embora alguns observadores considerem sua política impregnada de idealismo, não se deve descartar seu potencial impacto.

Isso ficou evidente na Tunísia, quando jovens ativistas que lideraram as revoltas de 2011 decidiram não se juntar a partidos políticos para disputar o poder a nível nacional. Em vez disso, os ativistas juntaram-se à sociedade civil e ao ativismo popular em várias associações cívicas e políticas no nível da base. Nas eleições municipais de 2018, muitos jovens tunisianos concorreram a cargos no governo local – mais de 50% dos candidatos registrados nas eleições locais tinham menos de 36 anos (Blackman *et al.*, 2018) e muitos foram eleitos prefeitos, secretários-gerais e vereadores. Uma pesquisa realizada pela Democracy International mostra que os funcionários municipais eleitos eram predominantemente jovens, mulheres, solteiras, desempregadas e sem experiência governamental prévia (Blackman *et al.*, 2018). Os resultados das eleições de 2018 foram uma prova do ativismo local de base dos jovens tunisianos.

Em Angola, jovens ativistas também estão preocupados com a política do governo local. Eles vêm mobilizando e realizando manifestações desde 2011. A detenção e o julgamento subsequente do “Revus” (abreviação de Revolucionários) em 2015 trouxeram atenção nacional para a contestação dos jovens ao *status quo*. Após a libertação, os ativistas se reagruparam e concentraram seu trabalho nas comunidades, estabelecendo organizações para enfrentar problemas mais localizados. Como o Projeto Agir, criado por Samussuku e seus colegas em Cacuaco, há também a Plataforma Cazenga em Ação, a “Libertadores de Mentés”, a Plataforma de Intervenção e o Movimento Revolucionário de Benguela, para mencionar apenas alguns. Esses movimentos têm adotado a questão dos municípios como central para sua luta; e todos convergiram para uma rede nacional chamada Movimento dos Jovens pelas Autarquias. Atualmente, os funcionários municipais de Angola são nomeados, não eleitos. Como Samussuku afirmou enfaticamente,

O presidente nomeia os 18 governadores provinciais; e os governadores nomeiam os 164 administradores municipais, que por sua vez nomeiam os 475 administradores dos distritos. O partido no poder tem total controle político em todos os níveis, e é por isso que eles não querem eleições municipais e as têm adiado há mais de 40 anos, apesar de a descentralização e o governo local estarem consagrados em nossa constituição.

Jovens ativistas em Angola percebem que têm mais chances de efetivar mudanças operando em nível municipal. Nas comunidades, eles apoiam jovens empreendedores, realizam campanhas de saneamento no bairro, reparo de infraestrutura local e outras intervenções semelhantes. Eles também organizam

“onjangos” (reuniões coletivas comunitárias) para discutir questões comunitárias e conscientizar os cidadãos sobre o processo de descentralização. Eles fazem as pessoas entenderem que suas privações socioeconômicas resultam da má governança e das políticas ruins que emanam das abordagens de cima para baixo do governo central. Samussuku ressaltou que seu trabalho está incorporado nas comunidades, pois “as pessoas nos respeitam pelo que fazemos, nos escutam porque defendemos os interesses da comunidade; e temos mais chances de sucesso politicamente nas comunidades onde trabalhamos”. Estes jovens ativistas entendem que os municípios podem oferecer empregos aos jovens; mas para além disso, os municípios também lhes oferecem a oportunidade de entrar na política em nível local para poderem promover a mudança desde a sua base.

O impulso para o engajamento da comunidade e a política local também tem sido uma característica no Sudão. Jovens ativistas sudaneses consolidaram sua luta criando os “comitês de resistência” – redes informais e populares em nível comunitário. A gênese dos “comitês de resistência” está ligada aos protestos de rua, pois emergiram ao lado de movimentos como “Girífna” (“Estamos fartos”, em árabe), um movimento estudantil que enfrentou o regime de al-Bashir. Os comitês de resistência envolvem uma ampla gama de atores na mobilização local, campanhas de desobediência civil, ações de apoio à comunidade e manifestações de rua. No ano passado, milhares de pessoas manifestaram-se em Cartum e outras grandes cidades para exigir a nomeação de governadores civis para substituir os governadores do antigo regime. Os comitês de resistência também estão engajados em atividades cotidianas, como limpeza de ruas, obras rodoviárias, reparos escolares e mercados solidários (onde os produtos são vendidos à comunidade a preço de custo). Eles também combatem a corrupção; por exemplo, enquanto o país vem enfrentando uma crise de pão, alguns comitês de resistência estão lutando contra o comércio ilegal de farinha (Debuyser, 2020).

Essa combinação de manifestações de rua com as ações dos “comitês de resistência” tem sido fundamental no processo revolucionário. O processo político no Sudão continua com manifestações renovadas contra o controle militar sobre a liderança civil. Os comitês de resistência se veem como os guardiões da revolução. Para os ativistas sudaneses, a revolução apenas começou. Como um jovem sudanês apontou, “precisamos estar atentos e continuar ajustando e corrigindo o curso de nossa revolução”.

De volta à Tunísia, a vitória dos jovens líderes nas eleições municipais abriu caminho para a eleição de Kais Saied para a presidência em 2019. Um grande número de jovens apoiou Saied, um professor de direito

constitucional que nunca pertenceu a um partido político e nunca ocupou um cargo político. Saied ofereceu uma agenda política para a descentralização do governo, que contornou os partidos políticos como atores chave no processo democrático. Como ele apontou, “a era dos partidos está acabando. As pessoas estão se organizando de uma nova maneira... o partido [político] está destinado a perecer...”. Saied propôs uma plataforma muito específica para a mudança: um modelo de baixo para cima através do qual os parlamentares seriam escolhidos entre funcionários eleitos do conselho local, ao invés de listas tradicionais de partidos políticos. A sua agenda política enfatiza a devolução de poder e recursos aos municípios, fortalecendo a sua capacidade de promover o desenvolvimento local e enfrentar os desequilíbrios socioeconômicos do país. A proposta de reformas constitucionais de Saied ressoa com a rejeição dos jovens ao sistema político atual e apoia o seu engajamento popular. Também representa uma ameaça direta ao *establishment* e aos interesses investidos que controlam o Parlamento e a política tunisiana há várias décadas.

Até agora, o governo de Saied tem lutado para realizar reformas políticas e o tão necessário desenvolvimento socioeconômico. E os jovens tunisianos continuam a protestar contra o ritmo lento das mudanças. Enquanto alguns jovens parecem permanecer firmes com Saied – culpando os partidos políticos no parlamento por bloquearem a agenda do presidente –, outros estão ficando cada vez mais decepcionados com a incapacidade de Saied de seguir em frente. A atual situação política na Tunísia ilustra claramente uma luta entre a “velha” e a “nova política”; entre as aspirações de uma geração mais jovem ansiando por mudanças políticas, e as ambições de uma geração mais velha agarrada ao poder.

Com esse impulso à política local, jovens ativistas no continente procuram libertar-se das restrições do sistema político existente. Eles estão conectando-se diretamente às massas, ligando as suas próprias queixas e aspirações às necessidades mais amplas das populações marginalizadas nas comunidades locais. Eles não estão buscando resolver as necessidades individuais, ganhando altas posições de poder; pelo contrário, eles estão focando em como construir coletivamente uma massa crítica que pode fazer a diferença e efetuar a mudança tão necessária. Através do engajamento popular, eles estão experimentando; eles estão se permitindo repensar e re-imaginar a “nova política” em condições de fragilidade econômica, privação social e liberdades restritas. Eles estão realmente tentando materializar “o poder do povo, para o povo e pelo povo”.

Para além do local: o novo Pan-Africanismo

O número de jovens africanos condenados à “sala de espera” da modernidade cresceu significativamente nas últimas décadas. Os seus sentimentos de impotência e privação são exacerbados hoje pela facilidade, impulsionada pela Internet e pelas redes sociais, com que estes podem comparar os seus recursos às suas oportunidades socioeconômicas cotidianas com o que beneficiam os mais afortunados e privilegiados neste mundo. Para muitos jovens, essa contradição tornou-se intolerável. Não mais conformados com seu destino, e em número crescente, os jovens africanos estão contestando a sua marginalização e a sua *waithood*, e estão tentando negociar novos termos de adesão à chamada comunidade global.

Além dos protestos nacionais e da política interna, jovens ativistas africanos estão se unindo e promovendo novas solidariedades entre países e continentes. Afrikki Mwindi é uma Coalizão Pan-africana de Jovens pela Mudança que reúne alguns dos principais movimentos sociais juvenis da África. Afrikki Mwindi estabeleceu a Université Populaire de l’Engagement Citoyen (UPEC), ou a Universidade Popular para o Engajamento dos Cidadãos, que oferece um fórum para forjar agendas e estratégias comuns; reforçar capacidades de ação coletiva; e criar espaço para repensar modelos políticos e de sociedade. Afrikki Mwindi inspira-se na resistência anticolonial de uma geração anterior, e seus membros citam Lumumba, Gandhi, Sankara, Fanon, Malcolm X e Mandela como alguns de seus ídolos. Desta forma, Afrikki Mwindi conecta o movimento anticolonial às lutas juvenis atuais no continente africano. Mas, como nos lembra Samussuku, “os legados coloniais continuam a ter um forte impacto na maneira como nos organizamos e colaboramos”. De fato, as barreiras linguísticas ainda restringem interações mais fortes entre os jovens africanos lusófonos, francófonos e anglófonos.

Para além das solidariedades desenvolvidas localmente, novos movimentos globais africanos estão sendo estimulados tanto dentro do continente como na diáspora. Movimentos transnacionais, como Rhodes Must Fall, EndSARS e Black Lives Matter, reconhecem experiências compartilhadas no Sul global, e nas experiências de Sul global dentro do Norte global. Por exemplo, Global Black Youth (GBY) é uma ampla rede que conecta e amplifica as experiências de jovens africanos e afrodescendentes na diáspora. A GBY está construindo um ecossistema vibrante de jovens negros disruptores contra as desigualdades e injustiças presentes em suas comunidades e sociedades.

A Juventude Negra Global esforça-se para mudar a narrativa em torno dos jovens negros, muitas vezes retratados como politicamente apáticos ou negativamente perturbadores. O objetivo do GBY é passar de uma perspectiva de deficiência e privação para uma perspectiva de criatividade, inovação e engajamento positivo, ressaltando a participação cívica e a liderança dos jovens negros em várias esferas em todo o mundo.

Esses movimentos pan-africanos nos mostram que os jovens entendem e estão aprimorando o seu poder do coletivo. Os jovens africanos no continente e na diáspora estão perturbando o *status quo* político, social, cultural e econômico (Honwana, 2012, 2013, 2019; Branch; Mampilly, 2015). Eles estão olhando para a história, enquanto empregam as ferramentas da modernidade para realizar mais plenamente o seu potencial. As suas formas horizontais, não hierárquicas e transversais de mobilização refletem a sua realidade global de interconetividade que rejeita clivagens coloniais históricas. Os jovens estão trabalhando localmente, mas articulando as suas estratégias globalmente.

A rejeição intransigente das culturas e práticas políticas atuais, pelos jovens ativistas, ressalta o potencial para repensar e redesenhar os limites da imaginação política, promovendo assim um novo paradigma político.

Eles estão olhando para além do líder, para além da rua, e para além do local. Eles estão reconfigurando criativamente os valores, os ideais e as práticas que irão incorporar a “nova política” que intersecta a luta pelo progresso socioeconômico com as liberdades civis e a emancipação política. Algo novo está sendo claramente articulado no repúdio implacável dos jovens aos modelos políticos existentes. Será que a política de base e as coalizões mais amplas da juventude poderão ser a resposta? Apenas o tempo nos dirá.

Referências

AIDI, Hisham. *Africa's new social movements: a continental approach*. Policy Centre for the New South. 2018. Disponível em: <http://www.ocppc.ma/publications/africa%E2%80%99s-new-social-movements-continental-approach>. Acesso em: 4 jun. 2021.

AUGÉ, Marc. *The future*. London: Verso, 2014.

BAYAT, Asef. *Life as politics: how ordinary people change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

- BLACKMAN, Alexandra; CLARK, Julia; ŞAŞMAZ, Aytuğ. Generational divide in Tunisia's 2018 municipal elections: are youth candidates different? *Democracy International*. 2018. Disponível em: http://democracyinternational.com/media/LECS_Policy%20Brief_Youth.pdf. Acesso em: 05 dez. 2021.
- BRANCH, Adam; MAMPILLY, Zachariah. *Africa uprising: popular protest and political change*. London: Zed Books, 2015.
- DEBUYSER, Claire. "We resist, we build, we watch" – in Sudan, neighbourhood resistance committees are the guardians of the revolution. 2020. Disponível em: <https://www.equaltimes.org/we-resist-we-build-we-watch-in?lang=en#.YLOH9JNKh-U>. Acesso em: 28 maio 2021.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A thousand plateaus*. Tradução de Brian Massumi. London; New York: Continuum, 2004 [1980].
- GUPTA, Akhil. Suspension: theorizing the contemporary. *Fieldsights*, 24 September 2015. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/suspension>. Acesso em: 26 maio 2021.
- HAMOUCHE, Hamza; OUMARI, Selma. The Algerian revolution: the struggle for decolonisation continues. In: SAAB, Jade (Ed.). *A region in revolt: mapping the recent uprisings in North Africa and West Asia*. Ottawa: Daraja Press; Amsterdam: TNI, 2020.
- HONWANA, Alcinda. *The time of youth: work, social change and politics in Africa*. Sterling: Kumarian Press; Lynne Rienner, 2012.
- HONWANA, Alcinda. *Youth and revolution in Tunisia*. London: Zed Books, 2013.
- HONWANA, Alcinda. Youth struggles: from the Arab Spring to Black Lives Matter & beyond. *African Studies Review*, v. 62, n. 1, p. 8-21, 2019.
- HONWANA, Alcinda; DE BOECK, Filip (Eds.). *Makers and breakers: children and youth in postcolonial Africa*. Oxford: James Currey; Trenton: Africa World Press; Dakar: Codesria, 2005.
- HOSKINS, Andrew. Memory Ecologies. *Memory Studies*, v. 9, n. 3, p. 348-357, 2016.
- LOWENTHAL, David. Death of the future. In: WALLMAN, Sandra. *Contemporary futures: perspectives from social anthropology*. London: Routledge, 1992. p. 23-35.
- PHILIPPS, Joschka. Crystallizing contention: social movements, protests and riots in African Studies. *Review of African Political Economy*, v. 43, n. 150, p. 1-16, 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/304364524_Crystallising_contention_social_movements_protests_and_riots_in_African_Studies. Acesso em: 28 maio 2021.
- SITRIN, Marina. *Everyday revolutions: horizontalism and autonomy in Argentina*. London: Zed Books, 2012.

As mobilidades e seus (bons) encontros: sobre trajetórias individuais, acolhimentos e diálogos

Andréa Lobo
Cláudio Furtado

O presente texto toma forma a partir de uma conversa entre dois cientistas sociais, um cabo-verdiano e uma brasileira, que se encontram em algum lugar entre Brasil e Cabo Verde e, desse encontro, passam a construir parcerias acadêmicas, agendas de pesquisa que se complementam, diálogos frutíferos e amizade. Já há alguns anos vimos trabalhando nessa profícua parceria e, estimulados pelo desafio desta coletânea, optamos por elaborar algumas reflexões a partir de nossas trajetórias pessoais e profissionais de mobilidade entre esses dois países. A retomada de nossas memórias permitirá ao/à leitor/a o acesso a trajetórias acadêmicas que nos remetem a momentos distintos (mas complementares) de aspectos socioculturais, sobretudo, de Cabo Verde.

O texto está organizado de forma a reproduzir nossas conversas em formato escrito e organizado por temas. Na primeira parte nos dedicamos à reconstrução de nossos percursos, o que nos leva a uma interessante reflexão sobre as estruturas educacionais, sobretudo de ensino superior, tanto no Brasil quanto em Cabo Verde, nos remetendo a esse importante aspecto das dinâmicas de nossos sistemas educacionais nas histórias recentes dos dois países. Os demais temas tratados aqui remontam às matrizes de duas sociedades com percursos e estruturas sociais distintas, mas com bases de conexões e diálogos que nos permitem refletir a partir do trânsito entre elas. Sendo assim, partindo das nossas trajetórias pessoais, nosso foco de atenção é o arquipélago de Cabo Verde (sociedade que é objeto prioritário de nossos interesses de pesquisa) em alguns

aspectos estruturantes que têm sido objeto de análises por parte de estudiosos dessa sociedade. O tratamento que damos aqui a alguns aspectos estruturais dessa sociedade – migrações, gênero, raça e classe social – não se pretende exaustivo. Nosso intuito é pensar como, a partir de nossa mobilidade enquanto pesquisadores, tais aspectos adentram em nossas pesquisas e experiências pessoais, mas também nas conformações do pensamento social em Cabo Verde.

Ir e voltar... repetidamente: as trajetórias

Cláudio Furtado: A minha geração é a geração da independência, aquela que teve a possibilidade de, não obstante as condicionantes socioeconômicas de suas famílias, poder concluir o ensino médio, almejando prosseguir os estudos universitários.

Com efeito, a apetência pelo ensino, como mecanismo de mobilidade social ascendente, vinha conhecendo um crescendo desde meados dos anos cinquenta do século passado, mesmo à revelia das tímidas políticas do estado colonial, incluindo o tardo-colonial (Correia e Silva, 2001; Barros, 2012).

Assim, a geração da independência via na formação universitária uma utopia passível de concretização consolidando as possibilidades de ascensão social. Esta concretização da educação superior passou a ser um dado relevante e factível tendo em conta que o estado pós-colonial em processo de construção demandava quadros técnicos qualificados, entretanto, inexistentes. Desta forma, o investimento na educação constituía um dos pilares das políticas governamentais, indo na mesma direção do que acontecia com os novos estados africanos, como bem demonstrou Tandika Mkandawire (2005).

Numa tempestade perfeita que congregou as utopias dos jovens, as políticas governamentais e as disponibilidades dos “parceiros de cooperação”, a frequência do ensino universitário no exterior se mostrava possível. Não havendo no país qualquer instituição do ensino superior, a única possibilidade era sair para um país terceiro. Ora, isso apenas era possível mediante a garantia de vagas e bolsas de estudo que, nas primeiras décadas da independência, abundava. Contudo, a competição se dava em função do curso a frequentar, a universidade e o país. Neste caso, o volume de capital do candidato e, principalmente, de sua família (capital político, econômico, social e cultural) era, se não determinante, um importante critério e fator no processo seletivo, embora os critérios formal e objetivamente definidos se assentassem nas médias das notas escolares.

A mitigação dos impactos do capital no processo de seleção passa pela performance escolar. Dito de outro modo, é necessário que o pretendente a uma bolsa de estudos no exterior consiga ter médias escolares relativamente altas que o possam tornar competitivo com aqueles que, para além das médias escolares, possuem outros atributos, aqui denominado capital.

Afirmar “mitigar” e não “resolver” as variabilidades de um processo seletivo. Isso vem a propósito da minha experiência pessoal. Tendo concluído o ensino médio e com notas que me permitiam pleitear uma bolsa de estudos e, num primeiro momento, fiz isso com sucesso. Escolhi cursar Linguística nos Estados Unidos da América, tendo sido selecionado. No entanto, eufemisticamente falando, os procedimentos burocráticos redundaram, em dois anos consecutivos, no desaparecimento do dossiê entre o Ministério da Educação e a Embaixada dos Estados Unidos. Mistérios da meia-noite, para retomar o título da música de Zé Ramalho!!!

Uma alteração com os dirigentes do Ministério da Educação possibilitou-me uma outra escolha, melhor dizendo, levou-me a ficar com o curso, vaga e bolsa, entretanto, disponíveis quando tive que colocar a instituição contra a parede. O curso de Ciências Sociais no Brasil era a alternativa que, de imediato, se me apresentava, caso não quisesse ficar mais um ano à espera de um novo processo seletivo.

Escolha feita e destino traçado. Destino de um crioulo, como diz a letra da música clássica. E assim parto e chego ao Brasil em pleno Carnaval. Nem o país nem o curso faziam parte de minhas primeiras escolhas, até porque o meu conhecimento do Brasil era pouco profundo, resumindo-se ao que aprendera no liceu nas aulas de história, geografia e literatura e ao que vira nas teledramaturgias.

Esse des/não conhecimento, gerador de ansiedade, se transforma rapidamente em medo quando fui confrontado com a leitura dos jornais populares escancarando e exponenciando a violência urbana que ganha amplitude durante o Carnaval.

O início das aulas exigiu um processo de adaptação e acomodação linguística, cultural e étnica. Numa turma, curso, departamento e faculdade de brancos, um negro e africano é visto com estranhamento, mas também se vê e enxerga os outros como estranhos.

Esse processo de acomodação foi, no entanto, relativamente rápido. Primeiro, pela empatia e acolhimento dos professores assistentes, uma vez que os docentes titulares das disciplinas eram mais distantes. Segundo, pela existência do Centro de Estudos Africanos contando com professores africanos, apenas dois, na verdade, e alguns poucos africanistas, majoritariamente na área das literaturas. Terceiro, a curiosidade por África e africanos fez com que muitos colegas de turma se aproximassem, sendo que com alguns tenha sido possível construir uma forte e duradoura amizade.

O curso de Ciências Sociais tem uma matriz curricular de banda larga, possibilitando, desde o primeiro ano, transitar entre a antropologia, a sociologia, a ciência política, a história, economia e filosofia, com maior relevo para as três primeiras áreas disciplinares. De igual modo, desde muito cedo, o aluno é incentivado a enveredar pelos caminhos da pesquisa, no âmbito de projetos de iniciação científica.

Assim, já no segundo semestre pude trabalhar em pesquisa de campo no âmbito de um projeto no domínio da antropologia política e incidindo sobre as relações raciais, mais precisamente a relação entre o eleitorado negro e os candidatos negros no âmbito das eleições brasileiras (Senado Federal e Câmara dos Deputados, Governo de São Paulo e Assembleia Legislativa de São Paulo) de 1982. Essa primeira experiência de pesquisa não apenas me permitiu fazer a articulação entre as aprendizagens teóricas com sua aplicação prática como também começou a influenciar meus focos de interesse.

De igual modo, a possibilidade que me foi proporcionada, desde o início da formação, de poder participar ativamente das atividades do Centro de Estudos Africanos veio consolidar, de forma progressiva, meus focos de interesse e que me irão acompanhar em toda a minha trajetória, marcada por um certo ecletismo temático. Temáticas relacionadas com as migrações e mobilidades, questões fundiárias, relações étnicas e raciais, demografia e questões urbanas entraram no meu foco de reflexão e de trabalho. Tendo trabalhado durante vários anos como assistente de pesquisa num projeto sobre a evolução demográfica e urbana da cidade de Luanda, os meus interesses sobre a sociologia e antropologia urbanas, a demografia histórica e, mais do que isso, os estudos africanos vão progressivamente consolidar-se (Mourão, 2006).

Andréa Lobo: Minha formação universitária tem início na segunda metade da década de 1990, período em que a universidade brasileira viria a passar por um conjunto de constrangimentos diante das políticas socioeconômicas impostas ao país e ao sistema de ensino superior por dois governos consecutivos, entre 1995 e 2002. Tal período foi marcado por uma redução das despesas e dos investimentos nas universidades públicas federais mediante a compressão dos salários e dos orçamentos, assim como pela não reposição dos quadros perdidos. Se comparamos com a universidade onde hoje leciono, era uma universidade frequentada por uma classe média e alta, de pele clara, composta majoritariamente por egressos de escolas particulares. Tal quadro viria a mudar na década seguinte com a implementação de políticas de valorização pelos dois governos subsequentes (sobretudo no período entre 2003-2014) das instituições de ensino superior e com a instauração das leis de Cotas (Lei 12.711/2012) e outras políticas complementares para ensino básico e médio. No campo das ciências sociais, já como estudante de pós-graduação, minha geração é estimulada a realizar pesquisa em contextos internacionais, movimento que viria depois se fortalecer não só em direção a contextos africanos, mas latino-americanos e não só (Braz Dias; Thomaz; Trajano Filho; Silva, 2008; Moutinho; Carrara, 2010; Trajano Filho, 2012b; Marques; Jardim, 2012; Cesarino, 2017; Lobo; Moutinho; Trajano Filho, 2017).

Para o caso de minha universidade, a Universidade de Brasília, tínhamos como docente um dos poucos especialistas brasileiros em pesquisas antropológicas em contextos africanos, o professor Wilson Trajano Filho. Na época estava a concluir uma pesquisa etnográfica de fôlego na Guiné-Bissau, com a temática principal em torno dos processos de criouliização (Trajano Filho, 1998; 2005). Em minha geração fomos duas a aderir ao projeto de Wilson Trajano, que consistia em melhor entender as sociedades crioulas da Costa Ocidental Africana: Juliana Braz Dias e eu. Ambas fomos para Cabo Verde, ela primeiro, para uma pesquisa sobre migrações e dinâmicas familiares na ilha de Santiago; no ano seguinte (final de 1999), eu segui para o arquipélago para uma pesquisa exploratória sobre os importantes episódios de secas e fomes que marcaram a história colonial do arquipélago e a conformação da identidade nacional. Éramos, portanto, a segunda geração de pesquisadoras que se voltavam para estudos em contextos internacionais, nomeadamente, em África. Cabe um destaque para nosso processo de formação, pois tínhamos o privilégio de seguir um curso sobre etnologia africana com foco na África

Ocidental que foi fundamental não só para nossas pesquisas, mas para a nossa formação enquanto pesquisadoras de sociedades africanas: o curso era simplesmente incrível!

Sou, portanto, parte de uma geração na qual, no Brasil, o campo de estudos em África cresceu significativamente. A questão da internacionalização passa a ser central para a produção acadêmica contemporânea e, no caso dos estudos africanos, esforços foram reunidos no sentido de dar peso à construção de agendas que fomentassem alianças transnacionais com estudiosos da região. Cabe acrescentar que é nessa geração que observamos também a entrada de antropólogas mulheres em um campo que, até então, era quase de exclusividade de homens. Mais um aspecto a considerar para esse período era a presença de estudantes africanos nas universidades brasileiras graças aos acordos de cooperação, sobretudo com países dos PALOP (Morais, 2012; Silva; Morais, 2012). Tal como mencionado acima por Cláudio, esse foi o contexto de sua vinda ao Brasil, o que nos permite pensar em entrecruzamentos, que é o que estamos nos propondo aqui.

É, portanto, nesse contexto que me aproximo de Cabo Verde ainda no Brasil, graças a colegas (hoje grandes amigas) que cursavam Ciências Sociais na Universidade de Brasília. Foi com elas que tive minhas primeiras lições de crioulo²², com elas tomei o voo para a Ilha do Sal em dezembro de 1999 e graças a elas tive a minha primeira experiência de trabalho de campo na capital do país e que culminaria em minha dissertação de mestrado (Lobo, 2001). A pesquisa de mestrado me proporcionou uma tal aproximação com a bibliografia, os temas, as pessoas, os cenários, bem como experiências pessoais, que me permitiram alguns anos depois começar a trilhar os caminhos que me levariam a investigar as dinâmicas familiares e de gênero. Tais temas atravessam meus interesses de pesquisa no arquipélago desde então, como uma porta de entrada de minhas reflexões sobre sujeitos distintos – migrações, mobilidades, comércio transacional, relações com o estado, movimentos sociais etc.

Mas ao reconstruir essa relação com Cabo Verde, há outros aspectos a destacar para além da minha produção acadêmica sobre os temas que acabo de mencionar. Eu penso que abordar esta outra dimensão nos permite pensar sobre

22 Minha colega Juliana também foi fundamental nesse processo, visto que ela já havia estado nas ilhas antes de mim.

um subproduto muito importante das relações que estabelecemos, enquanto cientistas sociais, em nossas interações com os grupos sociais com os quais pesquisamos, que é a “implicação”. Estou pensando aqui nas oportunidades que temos de ir para além do que se entende convencionalmente por “restituição” de nossas pesquisas, retribuição ou agradecimentos, mas em de fato se implicar nas dinâmicas político-sociais. E aí, eu gostaria de destacar dois ou três aspectos que eu considero que redundam de uma disposição a “se implicar” e que marcam meus percursos em Cabo Verde.

A experiência de contribuir com a Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) desde a sua criação é o primeiro ponto a destacar. A oportunidade de estar com colegas cabo-verdianos, nessa empreitada é algo que devo agradecer publicamente, pois sinto pertencimento a esse grande projeto. Minha filiação ao Laboratório de Pesquisa em Ciências Sociais (LPCS) da Universidade de Cabo Verde, as parcerias com o Centro de Investigação em Gênero e Família – CIGEF/Uni-CV, as gerações de estudantes de pós-graduação com as quais pude contribuir como professora, orientadora e avaliadora na última década, são expressões de uma implicação mútua e que faz parte de um movimento mais amplo, da cooperação entre Brasil e Cabo Verde, particularmente no que concerne à cooperação universitária (Vieira, 2021).

Interligado a esse meu envolvimento continuado com a Uni-CV, menciono uma esfera de diálogo que redundam das dinâmicas de publicação no universo editorial local e em diálogo com autores/as cabo-verdianos/as. Me refiro a uma potencial leitura de minha produção por atores sociais que estão envolvidos em debates nacionais seja como agentes do estado seja como militantes de movimentos sociais, o que me dá a sensação (espero que não equivocada) de ter a oportunidade de dar uma singela contribuição a alguns temas que têm sido objeto de debates localmente, sobretudo nos debates sobre gênero e família. Fiquei muito lisonjeada em ver citações de meu trabalho em publicações do Instituto Nacional de Estatística (INE), por exemplo, o que me encheu de satisfação.

Ressaltar tais aspectos faz sentido aqui para além de nossas trajetórias particulares, pois estas não se dão deslocadas de seus contextos de reprodução social e penso que vale tanto para pensar as minhas parcerias em Cabo Verde, mas em sua trajetória profissional, Cláudio, no Brasil, sobretudo em Salvador. Mas antes de voltarmos a isso eu gostaria de retomar um ponto de sua fala, que é o seu interesse pela temática das migrações cabo-verdianas, para mim isso é novidade!

Migrações e o feminino: quando elas saem e quando elas ficam

Cláudio Furtado: A questão das mobilidades e das migrações internacionais, particularmente das comunidades cabo-verdianas, começou a entrar no meu leque de preocupações através do contato pessoal com a comunidade cabo-verdiana em São Paulo, ao saber que os surtos migratórios de Cabo Verde para o Brasil remontam a meados dos anos 20 do século passado, tendo conhecido novos desdobramentos nas décadas de 50 e 60 e, depois, ganhando uma especificidade na segunda metade da década de 70, em decorrência da Revolução dos Cravos em Portugal e os processos de independência das então colônias africanas de Portugal²³.

Por acaso eu não sabia que tinha tido um movimento migratório para o Brasil, que é histórico, e que remonta aos anos 1920 e foi precisamente a ida a São Paulo que me permitiu ter esse conhecimento e, mais ainda, convivência com parte da comunidade cabo-verdiana imigrada. Uma outra coisa que me fez pensar e questionar esse fluxo migratório para o Brasil foi a seguinte: porque eram imigrações direcionadas exclusivamente para cidades-porto e do Sudeste e Sul do Brasil, e a partir dessas com alguma irradiação para outras cidades e regiões. Eram sempre para Santos, Rio de Janeiro e Paranaguá para, mais tarde, conhecer-se uma outra imigração para Itajaí, Santa Catarina. Como já referenciado, a imigração para o Brasil começa, pelas informações que eu pude recolher, no final dos anos 20, essencialmente no contexto da crise de 29 que fez diminuir a imigração de cabo-verdianos para os Estados Unidos, por causa do “*crash*” da bolsa de Nova York. Então me parece que nesse momento começa uma migração para o Rio de Janeiro, Santos e outras cidades, que é, novamente, retomada depois nos anos 50 e 60.

23 A Revolução dos Cravos é denominação por que ficou conhecido o golpe militar de 25 de abril de 1974 que colocou fim ao Estado Novo Português, iniciando o processo de redemocratização da sociedade portuguesa e o arranque dos processos negociais formais que viriam a conduzir às independências de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

Uma outra onda de migração viria a ocorrer a partir da segunda metade dos anos 70, constituída essencialmente por cabo-verdianos que viviam em Angola, principalente e que com o processo de descolonização, muitos não voltam para Cabo Verde e nem para Portugal, deslocando-se para o Brasil, distribuindo-se entre São Paulo e Itajaí²⁴.

De certa forma, o meu interesse pelas mobilidades transnacionais de cabo-verdianos começa enquanto estudante e residente em São Paulo quando dos contatos, entretanto, iniciados e mantidos com aquela comunidade cabo-verdiana que sobe da cidade portuária de Santos para o ABC paulista²⁵, com quem pude ter interessantes diálogos e conversas sobre suas trajetórias biográficas. São, na sua maioria, cabo-verdianos originários das ilhas do Barlavento, nomeadamente, e se tem um núcleo interessante que é o pessoal de Santo Antão, São Vicente e de São Nicolau, a mesma leva, aliás, que migra também para a Argentina, onde existem núcleos em Buenos Aires, Rosário etc.

A partir de então, comecei a interessar-me e a pesquisar esses movimentos migratórios, ainda que de forma não sistemática, tendo dado uma pausa nesse trabalho por causa da minha dissertação de mestrado²⁶.

24 De forma relativamente marginal, encontramos cabo-verdianos que nos idos dos anos sessenta do século passado se exilam no Brasil. Eram nacionalistas cabo-verdianos que se opunham à dominação colonial portuguesa de Cabo Verde. Alguns deles estudaram e fixaram residência em Salvador (Bahia). Não se pode também esquecer a presença em Natal, Rio Grande do Norte, do escritor e romancista Luís Romano, autor de *Famintos*, colaborador da Revista África, do Centro de Estudos Africanos da USP.

25 O ABC paulista constitui o agrupamento de algumas cidades que constituem a região metropolitana de São Paulo, nomeadamente Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano do Sul, então cidades essencialmente operárias.

26 FURTADO, Cláudio Alves. *A transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança*. Santiago de Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

Algumas décadas mais tarde, tentei voltar esse tema em Salvador, mas não pude dar continuidade, embora continue ainda a considerar que se trata de um projeto de pesquisa em suspenso e que merece ser retomado até porque se trata de um tema ainda por explorar ²⁷.

Agora, o que eu trabalhei de fato, que tem a ver com a pesquisa desenvolvida durante o mestrado, prende-se à questão migratória pela via dos investimentos dos imigrantes. Mais especificamente, a canalização das poupanças dos imigrantes cabo-verdianos na Europa e seu eventual impacto nas estruturas fundiárias nas ilhas de Cabo Verde, com particular relevo para a ilha de Santiago. Na verdade, surgiram no trabalho de campo duas questões interessantes de pesquisa, sendo que uma delas se relacionava com a ausência de um dos cônjuges, no caso, os maridos, nas relações de gênero. Isso porque as remessas dos imigrantes (em dinheiro ou em espécie) eram essencialmente enviadas pelos maridos às esposas que, entretanto, ficaram no país, fazendo com que o processo de canalização de investimentos estivesse fortemente centrado nas mulheres, o que dava às mulheres um forte protagonismo, se não nas decisões, ao menos na gestão das poupanças e dos investimentos. Havia mulheres que eram as gestoras dos recursos enviados, portanto elas geriam e decidiam como investir as poupanças enviadas pelos maridos ou por outras pessoas que com elas mantinham relações de parentesco próximas²⁸. Essa questão interessante e específica relativamente aos investimentos migrantes desemboca em outro ponto, que é como a questão migratória tensiona as relações de gênero entre os casais, na justa medida em que

27 Na verdade, um novo foco de interesse de pesquisa surgiu, o da comunidade cabo-verdiana na Guiné-Bissau, buscando ressituar as dinâmicas migratórias fora do quadro tipológico presente na historiografia que tende a marcar o início temporal desses fluxos com as migrações para os Estados Unidos em meados dos séculos XVIII/XIX. Contrariamente, parece que os fluxos e refluxos dos movimentos de cabo-verdianos são constitutivos da própria sociedade cabo-verdiana, devendo, por conseguinte, situar-se já em meados do século XV. Especificamente em relação à Guiné-Bissau, sustento haver uma mobilidade consistente do ponto de vista demográfico, histórico e temporal, com consequências estruturais nos dois países e sociedades.

28 Na verdade, embora houvesse indicações e negociações entre o casal sobre como, onde e quando canalizar as poupanças enviadas, na prática o poder decisional estava com quem tinha ficado em Cabo Verde, embora, em alguns casos, familiares dos maridos supervisionassem o comportamento das mulheres. Não se pode esquecer que nas décadas recobertas pela minha pesquisa, a comunicação entre os imigrantes e seus familiares se fazia essencialmente por via postal, o que levava semanas. Ademais, a taxa de analfabetismo era elevada, o que condicionava a regularidade dos contatos.

as mulheres progressivamente ganham maior autonomia no processo de tomada de decisões, no nível das unidades familiares, e a tensão se coloca sobretudo quando o marido volta em definitivo. Na verdade, fica a questão de onde fica centrado o poder decisório, o que potencialmente gera conflitos nas relações. De fato, durante a longa ausência do marido, todas as decisões da unidade familiar/unidade doméstica ficam(ram) com as esposas. Com a aposentadoria do marido e seu regresso ao país, o compartilhamento do poder decisional ou a retomada da centralidade do poder e da dominação masculina (Bourdieu, 2012) são colocados em xeque. Em muitos casos, emergem tensões enormes e as mediações desses conflitos ficam com os filhos, sobretudo quando são adultos, ou, não raras vezes, e literalmente, os maridos perdem o poder de decisão, menos na unidade familiar enquanto tal e mais na unidade familiar enquanto unidade de produção. Portanto, tudo o que diz respeito à gestão dos recursos domésticos, como as mulheres já vêm exercendo-a há longo tempo, normalmente continuam a assegurá-la, claro que, por vezes, com alguma tensão. Essa foi uma questão abordada marginalmente na dissertação de mestrado, tendo sido melhor refletida mais tarde, articulando essa discussão com um texto do sociólogo e antropólogo belga Christian Sigrist, que trabalhou em Cabo Verde muito tempo²⁹. O trabalho dele sobre a emigração cabo-verdiana, embora não seja vasto, debruça-se sobre alguns aspectos importantes, nomeadamente sobre o impacto na saúde mental, podendo, em alguma medida, influenciar sua capacidade decisória em Cabo Verde, algo que pode estar relacionado com a forma como se inserem nos países de migração e as pressões múltiplas a que estão sujeitos os emigrantes³⁰. Como se pode ver, ele mostra como se tem uma questão de conflitos identitários que, muitas vezes, levam a situações de impacto na saúde mental de muitos dos emigrantes, que estão essencialmente no mundo do trabalho e, em regra, não têm uma retaguarda familiar, comunitária ou institucional.

29 Cf. SIGRIST, Christian. Aux marches de l'Afrique. *Afrique Asie*, n. 286, p. 51-53, 1983.

30 A este propósito, Sigrist afirma: “*mais l’émigration et le double travail modifient cette qualification: les hommes qui, dans une enquête, apparaissent comme cultivateurs ont en grande partie été ouvriers à l’étranger. Un grand nombre de familles ont des membres absents qui travaillent à l’extérieur. Ces figures sociales doubles que sont le paysan-marin ou le paysan-maçon impliquent aussi l’appartenance de nombreux insulaires à deux, ou, même, à plusieurs sociétés. Cela signifie être doublement ou triplement soumis à des pressions sociales, avec les fissures qui en découlent dans le comportement de l’émigré, fissures qui se manifestent par des troubles mentaux reproduisant la schizophrénie socioculturelle où ils sont plongés* (Sigrist, 1983, p. 19).

Sobretudo no início, Sigrist trabalhou em uma época em que o reagrupamento familiar dos migrantes praticamente não existia e, então, os imigrantes estavam sozinhos, embora morassem muitos em grupos, alugando espaços conjuntos para ficar. De igual modo, na altura nem havia meios de comunicação fluidos, pois os contatos com os familiares que ficaram em Cabo Verde eram essencialmente feitos por cartas que demoravam muito tempo para chegar aos destinatários. Não se tinha, pois, um diálogo fluído com a retaguarda da família que ficou. E, então, num contexto estranho, violento que Sigrist sustenta que impacta de forma não negligenciável, em termos de saúde mental dos migrantes. Na verdade, muitos dos imigrantes perdem inclusive uma capacidade de eles mesmos se posicionarem, seja nos países onde estão, tendo impacto nas comunidades onde estão integrados, mas também na sua relação com as famílias que ficam. Então essa análise me levou a tentar entender alguns casos que encontrei no meu trabalho de campo, encontrando muitos quando voltam, referindo-me essencialmente à geração mais antiga de imigrantes, que têm dificuldade de se reintegrar nas famílias, normalmente se desviando na bebida, o que reforça o peso das mulheres em nível de gestão das unidades familiares. Claro, essa questão diminui quando as possibilidades de reagrupamento familiar aumentam, e também com a possibilidade de os migrantes voltarem de férias com maior regularidade; isto porque de início as férias eram raras. Agora você tem a possibilidade de férias com maior regularidade e com menor intervalo temporal, aumentando os contatos. Nesse sentido, esses problemas apontados por Sigrist e que, em alguma medida, eu pude constatar nos meus trabalhos de campo, tendem a ser menos significativos, me parece. Na altura em que eu analisei o fenômeno, isso nos finais dos anos 80, tendo depois retomado nos anos 90, ainda era uma questão que se colocava de forma importante naquela geração dos que emigraram para a Europa nos anos 60 e 70. Então, essa questão pode ainda, e em alguma medida, ser significativa, incidindo na geração que agora está com 70 ou 80 anos.

Andréa Lobo: Essa temática que entrelaça gênero, dinâmicas familiares e mobilidades define minha produção sobre Cabo Verde, mas é interessante notar que eu queria me distanciar do tema das migrações quando elaborei meu projeto de pesquisa na Ilha da Boa Vista. Veja só, logo eu perceberia que isso seria impossível! Mas adentrar nos debates sobre mobilidades pelas famílias permite alguns movimentos analíticos interessantes, e após te ouvir quero retomar essa interface entre gênero e mobilidades, que é tão central para compreender muitas

esferas da vida social cabo-verdiana. Há um texto que publiquei juntamente com Maria Anilda, que fez pesquisa em Pilão Cão (Interior da Ilha de Santiago) com as “mulheres de emigrantes”, no qual refletimos sobre como as dinâmicas migratórias conformam as trajetórias de vida tanto de mulheres que emigram quanto daquelas que ficam (Lobo; Veiga, 2021). Nosso ponto de partida no texto foi a noção de “espera”, uma categoria frequentemente acionada por nossas interlocutoras de pesquisa. Articulando com uma literatura prévia, associávamos o esperar a um universo feminino em oposição à noção de “fazer a vida”, como uma postura ativa e conectada ao mundo masculino. Porém, ao olharmos para os dados, observamos que eles nos levavam a questionar esses pares de opostos e refletir sobre as diversas e complexas dimensões da espera nas ilhas. Nos aproximando do que você salienta, a partir dos seus dados de pesquisa no mundo rural, o que observamos ao partir das dinâmicas familiares, é como as relações afetivo-conjugais entre homens e mulheres são redimensionadas em situações de migração. O contexto do interior da ilha de Santiago vem reforçar o que você observou em sua pesquisa. A emigração de homens, que se intensifica nos anos 1970 e 1980, produz mulheres que ficam e que passam a acumular funções que tanto as sobrecarregam com “trabalho duro” quanto as reposicionam em um novo lugar social, o de “*mudjer* de emigrante”. Se a emigração for bem-sucedida, a mulher que fica no país adquire um novo estatuto social, impulsionado pela mobilidade econômica e financeira facultada pelas remessas enviadas e pelos possíveis investimentos feitos com esse mesmo dinheiro. O seu trabalho mostra bem isso, como nas zonas rurais, a emigração constitui um fator importante de mobilidade social e, conseqüentemente, de diferenciação social. Eu lembro também da pesquisa de Carla Cardoso (2009; 2016), em que ela relata a situação das mulheres *fornadjeiras* da Ribeira Principal (Ilha de Santiago), as quais, no contexto da emigração dos maridos/companheiros, assumem o trabalho nas *fornadjas*, local de produção de grogue (aguardente). Já no universo urbano, a depender da situação econômica, muitas delas vão trabalhar como vendedeiras, seja nas feiras, seja em pequenos comércios montados em casa, geralmente com produtos recebidos dos parentes emigrados nos bidões; enquanto outras vão em busca de emprego no governo, nos comércios, nas empresas etc.

Por sua vez, em meu trabalho na Boa Vista, nós temos as mulheres que emigram, o que, numa primeira mirada, pode nos fazer supor que estamos diante de rupturas com relação às relações de gênero. E como argumento, não é disso que se trata, de uma oposição entre ruptura ou reprodução, mas de

dinâmicas menos lineares e muito mais complexas. Eu acho que olhar para as mobilidades a partir desses outros lugares nos permite colocar algumas questões diferenciadas. Se ampliamos nossa lente para a vida nas ilhas e para as dinâmicas familiares para além dos contextos migratórios, se é que isso é possível em Cabo Verde, tudo indica que estamos diante de um sistema de assimetrias de gênero que não só parece dar as condições para que a emigração seja um traço estruturante dessa sociedade, mas diferentemente do que poderíamos pensar, as dinâmicas migratórias não rompem com esse sistema, este sendo reproduzido por elas. Nesse sentido, mulheres que ficam e mulheres que emigram seguem tecendo a vida familiar ativamente, mas também reproduzindo um lugar do feminino, que é de espera em alguma medida.

E pensando junto com você, talvez essa nossa conversa nos leve para um desenvolvimento desse debate que questione a máxima de que estamos diante de uma sociedade com um ideal patriarcal combinado com uma centralidade do feminino no âmbito das relações domésticas e familiares. O meu e tantos outros trabalhos seguem reproduzindo essa fórmula, mas recentemente tenho me perguntado se é disso mesmo que se trata. Quando você questiona aonde fica centrado o poder decisório nesses arranjos que envolvem migrantes e aquelas que ficam e tudo o que isso implica, inclusive no que se refere à saúde mental, me estimula a seguir pensando se essa equação entre patriarcado e centralidade feminina está de fato refletindo as dinâmicas sociais que observamos em nossas pesquisas.

Os debates sobre classe e raça no pensamento social caboverdiano, ausências?

Andréa Lobo: Uma vez eu li um artigo seu que me deixou muito instigada. Tem a ver com as questões racial e de classe social nos estudos cabo-verdianos (Furtado, 2012). Você tem uma crítica muito interessante aos trabalhos sobre Cabo Verde quando se refere tanto ao processo de formação de um pensamento social cabo-verdiano quanto à produção mais recente das ciências sociais, que teriam focado nos aspectos culturais e pouco refletiram sobre questões de sociedade, da estrutura social. Quando eu li esse texto, eu fiquei pensando muito em como que isso impactava no meu trabalho, ou melhor, em que medida o seu diagnóstico enquadrava as minhas abordagens. Fazendo uma retomada dessa temática a partir de meu olhar de hoje, por exemplo,

sobre a dimensão racial, em minha perspectiva eu acho que sim, que essa dimensão vem ancorada nas discussões sobre criouliização. Como você menciona nesse seu artigo, são diversos os estudos que abordam a questão da identidade e da especificidade cabo-verdiana em relação às outras identidades e culturas, mas também suas inter-relações com os Outros, nomeadamente os negro-africanos e os euro-ocidentais. O que eu estou querendo dizer é que, quando a criouliização é abordada como parte do processo histórico de formação e estruturação desta sociedade, o imperativo da raça é um dos elementos que está permeando o debate, uma vez que as teorias sobre sociedades crioulas se assentam (e elaboram) sobre um encontro em que as relações de poder, desiguais e hierárquicas, incidem sobre a estruturação de uma conformação terceira que é radicalmente marcada por uma desigualdade racial que, inclusive, vai ter consequências nas estruturas de classe. Portanto, não é somente uma questão identitária que está posta nessas teorias, mas de formação de uma estrutura social. Se essa é a via adequada ou não, aí temos um assunto interessante a debater, questão que tem sido enfrentada, por exemplo, por José Carlos dos Anjos em diversos de seus escritos (Anjos, 2000; 2005).

E para ancorar bem esse debate crítico, no meu entender, é preciso diferenciar os debates. De um lado, temos as teorizações sobre as sociedades crioulas, das quais Cabo Verde é parte, mas que são bem mais amplas, seja geograficamente, uma vez que diz respeito e incorpora os diferentes processos que se deram nas sociedades caribenhas e naquelas da costa ocidental africana, seja teoricamente, visto que se inspiram tanto nas perspectivas da linguística quanto aquelas que versam sobre formações socioculturais de grupos ou sociedades crioulas. Outra vertente é pensar as questões pela vida da mestiçagem, o que aproxima os debates em Cabo Verde dos debates no Brasil no que concerne às ideologias de democracias raciais que caracterizariam (guardadas as diferenças) uma sociedade e outra. Diferenciar teoricamente o que cada uma dessas vertentes teóricas tem a contribuir, ou não, para os debates contemporâneos sobre raça e racismo em Cabo Verde me parece um caminho necessário para dar conta das complexidades que estruturam essa sociedade e das especificidades do caso cabo-verdiano.

Já com relação à questão do racismo, pensando retrospectivamente sobre meu trabalho, aí tenho algumas considerações a partir do presente. Olhando para os meus dados de campo, eu acho que o tema do racismo surgiu para mim de forma explícita nas vozes das mulheres que viviam na Itália e que, ao se referirem às suas experiências na Europa, como trabalhadoras domésticas,

afirmavam ter se descoberto negras por meio da violência do preconceito e do racismo sofridos por elas. Tais narrativas ocorriam em suas falas no equilíbrio delicado que permeia os discursos dos migrantes, ou seja, demonstrar, ao mesmo tempo, que a “emigração é uma ilusão” e que “para melhorar é preciso sair”. Então, essas mulheres traziam essa dimensão racial quando afirmavam que sofriam racismo na Itália.

Uma outra forma em que essa discussão aparece em meus dados etnográficos, porém não de maneira explícita, é no contexto do turismo na ilha da Boa Vista, à época incipiente, mas que já apontava para questões interessantes no que concerne aos casais interracializados (italianos com mulheres cabo-verdianas e/ou vice-versa) e tudo que isso implicava para novas dimensões das relações familiares e de gênero. Também nas relações de trabalho fortemente hierárquicas, ou seja, europeus sendo donos dos negócios na maioria dos casos, caboverdianos/as sendo empregados em segundo e terceiro escalão e africanos oriundos da costa continental na condição de imigrantes constituindo a base dessa hierarquia. Isso tudo, mais uma vez, permeando relações raciais pautadas por muitas dimensões de racismo, preconceitos e, claro, de poder.

Com o olhar do presente, percebo que durante meu campo na ilha da Boa Vista, as questões raciais estavam se conformando não só por causa das dinâmicas imigratórias de africanos da costa ocidental africana que iam trabalhar na venda de artesanato para turista e na construção civil, mas também pelo nascimento, na entrada da Vila de Sal-Rei, da área das “barracas”, área segregada na qual viviam “badius” e “mandjacos”.

E aí, a Andréa de hoje, que pensa analiticamente para os dados de outrora, observa que o meu tratamento dessas questões foi bastante marginal, ou seja, percebi, mencionei, mas não realizei uma análise a contento. Para ser sincera, como estava interessada em outras questões, não fui capaz de fazer uma análise a partir do lugar do racismo que permeava essas relações, e isso hoje aparece para mim como questão! E diante dela, algumas respostas podem ser esboçadas. Certamente tem a ver com a minha condição de pesquisadora e pessoa em diversos aspectos – racial, de formação, de gênero e de classe – que orientaram o meu olhar e conduziram as minhas análises. Para além disso, eu acho que tem a ver também com a força de uma narrativa que permeia a construção da nação em Cabo Verde, especialmente no que se refere a uma cabo-verdianidade tal como elaborada por intelectuais orgânicos do arquipélago (os Claridosos, por exemplo) que se pauta em um discurso da mestiçagem e não da separação

racial. Não que eu ache que ambos sejam excludentes, e pensar isso hoje em dia me parece muito estimulante. Mas no que concerne à percepção sobre a minha produção, me permitir olhar para tudo isso criticamente, ou seja, para mim mesma, enquanto pessoa e profissional hoje, tem sido um processo que seguramente tem a ver com debates atuais que temos enfrentado no Brasil (e em Cabo Verde), conversas por vezes difíceis, mas que nos permitem recolocar as questões raciais e suas dimensões de racismo, nessas sociedades e em nós mesmos enquanto cientistas sociais.

O que quero dizer é que eu penso que retomar esses debates se faz necessário. Queria te ouvir um pouco sobre isso, porque acho que cada vez mais a gente vem lidando com essa questão e, para o caso de Cabo Verde eu vejo que o debate sobre raça vem muito colado ao fator imigração e vinculada à chegada de imigrantes da costa africana nas últimas décadas. Mas eu considero que há muito ainda a se pensar com relação a essas dimensões estruturantes na conformação da sociedade cabo-verdiana.

Cláudio Furtado: É interessante porque em determinada altura começou a me incomodar a ausência das análises sobre classe e raça. Quando você vê os estudos sobre Cabo Verde feitos, essencialmente, por norte-americanos, essa questão aparece sempre, o que traduz a tradição norte-americana. Quando aplicados ao caso cabo-verdiano, a análise via essas duas categorias, classe e raça, demonstrava também a relevância da dimensão étnica para a explicação das relações sociais internas, particularmente as relações entre as ilhas. Mas os demais estudos produzidos por intelectuais e pesquisadores cabo-verdianos nunca ou raramente tematizam suas análises a partir dessas duas categorias. Esta constatação me inquietava e eu começava a me perguntar o motivo. Será que são essas duas categorias que não dão conta de interpretar o caso cabo-verdiano, ou havia algo mais que poderia nos ajudar a entender um pouco essa ausência? Portanto, em relação à questão de classes, a minha leitura é que quando você pensa a partir de um viés de uma dimensão de um contexto urbano, a clivagem pela classe social, em um determinado momento da história do processo de urbanização, é menos evidente. Por isso, a análise dessa categoria me parece que não foi trabalhada por muita gente. Ademais, a industrialização em Cabo Verde foi sempre tímida, sendo, por conseguinte, marginal a existência de um proletariado e de um empresariado industrial e, mesmo, comercial, importante. Mas no meio rural, a clivagem é mais forte, quando você vê a diferença entre

os proprietários fundiários, de um lado, e os rendeiros e parceiros, de outro, por exemplo. Aliás, a história dos conflitos fundiários relativamente bem trabalhada pela historiografia cabo-verdiana reforça a minha análise. Então você tem uma clivagem que é dada, são relações econômicas, políticas e de poder extremamente bem vincadas, embora, mesmo assim, as análises não trabalhassem essa categoria ao menos de forma explícita, o que me parecia – e me parece – um pouco estranho. Mas é um padrão de análise que se torna hegemônico para quem trabalha em Cabo Verde, e é por isso que, em dado momento de minha trajetória, eu passo a estabelecer um marco de análise nos anos 30 do século passado como indutor desse tipo de ausências, porque você encontra, entre os *claridosos*³¹, uma tentativa de apagamento das diferenças. Por exemplo, quando você tem um ensaio, acho que foi do Félix Monteiro, sobre o Fogo, ele tem um texto sobre as festas das Bandeiras no Fogo, ele diz que os senhores e os escravos se divertem³². Então, de certa forma, é um tipo de análise que mostra que você está perante uma sociedade em que as clivagens de classe e de raça não se colocam, o que mistifica a realidade. Portanto se você tem, vincadamente, e o caso do Fogo é paradigmático dessa diferenciação, que existe uma dupla clivagem, classe e raça, então quando você dilui isso, há algum tipo de propósito analítico para você fazer isso, e se encerra num projeto de construção de mestiçagem, de uma sociedade mestiça, de uma sociedade crioula como constituinte e constitutivo da formação social cabo-verdiana. Você tem que diluir essa clivagem para poder sustentar um projeto de explicação e de construção de uma sociedade que faz com que essas clivagens desapareçam. Então há uma dimensão que também é forte pela via da construção de uma sociedade crioula, mestiça etc. Isso te leva a que essas abordagens analíticas não estejam presentes, se percam, e deixem de ter utilidade. A mesma coisa acontece em relação à questão racial. Com efeito, colocar *raça* como categoria de análise impede, analiticamente falando, de propor um modelo de explicação em que a raça não te leve a um beco

31 Os Claridosos ou o Movimento Claridoso é um movimento literário que emerge nos anos 1930 e tinha na revista *Claridade* seu veículo de difusão de textos literários e ensaísticos. Considera-se que o movimento Claridoso tenha marcado o início do Modernismo em Cabo Verde. Tentou demonstrar a predominância de uma cultura nacional, a cabo-verdiana, e tem entre os seus maiores representantes Baltasar Lopes, Manuel Lopes, António Aurélio Gonçalves, Teixeira de Souza e Gabriel Mariano. Para os claridosos, o movimento foi o precursor do surgimento de uma literatura cabo-verdiana autônoma.

32 MONTEIRO, Felix. Bandeira da Ilha do Fogo: o senhor e o escravo divertem-se. *Claridade*, Mindelo, n. 8, p. 9-22, 1958.

sem saída no teu projeto explicativo. Portanto se você introduz a vertente racial, você é confrontado com uma situação de clivagem, e com uma situação obrigatória de aproximação de uma realidade que você quer rejeitar. Analisar a questão da raça aproxima-te, obrigatoriamente, de um continente africano que você não quer ter como próximo, como referente. A presença do continente africano em Cabo Verde é, para os *claridosos*, um conjunto de reminiscências condenado a desaparecer com o triunfo da criouliização e da mestiçagem. E não é à toa, eu tenho um texto que escrevi no qual eu tentava localizar em que momento se proibiu normativamente que os censos populacionais trabalhassem as questões raciais. Dentre as colônias, apenas em Cabo Verde é que o censo demográfico deixou, a partir de uma dada altura, de ter como uma das variáveis a questão racial, algo que, ao menos até o final do século XIX e meados do século XX, estava presente. Mas, paradoxalmente, quando você analisa os dados censitários da Guiné-Bissau, por exemplo, aí sim se tem a questão racial presente com identificação racial e étnica tanto das populações autóctones quanto dos migrantes, inclusive os cabo-verdianos, que são categorizados pela sua raça/cor. Quando você proíbe que as estatísticas tratem disso, quer dizer que alguma coisa está por trás, e o engraçado que até hoje acho que há uma proibição em relação a isso, pois os dados censitários do pós-independência não possuem o indicador racial. O pretexto de não se trabalhar nos censos a questão da cor/raça em Cabo Verde, segundo alguns, é o de que a Constituição da República estipularia o princípio da não discriminação de raça, sexo, religião etc³³. Contudo, enquanto pesquisador, parece-me que essa ausência e o silenciamento não fazem sentido, tratando-se apenas de uma justificativa que se dá para não se trabalhar a questão racial. No fundo, a minha reflexão aponta que, por exemplo, na questão da raça, ela não aparece como uma questão analítica privilegiada porque não interessa ao projeto de sociedade que se quer construir, uma sociedade que equacionou, pela mestiçagem, a questão racial. Por isso, a necessidade de construir uma explicação que afugenta a questão racial. Já a questão de classe é um pouco mais complexa, no sentido de que no espaço urbano, onde esses produtores de conhecimento estavam inseridos, não havia, na verdade, desigualdades de classe tão evidentes e marcantes no sentido de lutas de classes, embora no meio rural sim. Mas o meio rural não era o foco da análise preferencial dos intelectuais cabo-verdianos, então por isso não aparecia a questão de classes muito trabalhada, isso,

33 Essa é uma opinião partilhada por alguns pesquisadores, não se conhecendo as razões formais, institucionais e, eventualmente, legais.

sobretudo, a partir dos anos 1930, embora no começo dos anos 20 se tenham algumas análises de classe que, entretanto, viriam a desaparecer nas décadas subsequentes. Com efeito, em alguns textos do Eugénio Tavares, trabalha-se a questão da categoria *classe*, mas é interessante porque ele esteve nos Estados Unidos em uma altura em que a questão de classes, nomeadamente as clivagens entre o operariado e o empresariado e a forte presença sindical, começou a ganhar relevância, inclusive uma leitura marxista que o Eugénio Tavares faz, mas que depois desaparece. Na verdade, ele não retoma mais tarde análises assentes na tradição marxista e ninguém mais trabalha a questão de classes de forma explícita e profunda até quando trabalhos de caráter mais acadêmico começam a emergir. Uma exceção a apontar são os estudos produzidos por Amílcar Cabral, nomeadamente *A arma da teoria: breve análise da estrutura social da Guiné e de Cabo Verde – fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação à estrutura social: Portugal é imperialista?*. A questão de classes ora aparece e ora desaparece em vários momentos e em vários autores, já a questão racial não é valorizada como categoria de análise para os intelectuais cabo-verdianos. Isso até recentemente, enquanto lá fora se tem uma infinidade de estudos que trabalham tanto a questão das classes sociais quanto a questão racial, seja em Cabo Verde, seja em comunidades cabo-verdianas na diáspora. Na verdade, existem vários estudos sobre comunidades cabo-verdianas nos Estados Unidos, por exemplo, em que a diversidade étnica e racial é tematizada.

Numa recente entrevista dada pela atriz norte-americana Viola Davis a uma emissora de televisão do Brasil no lançamento do filme *Mulher Rei*, ela se refere à experiência traumática por ela vivida com os cabo-verdianos no Estados Unidos. Ela fala sobre como os cabo-verdianos não apenas negavam, mas também como consideravam os afro-americanos diferentes deles, portanto negam a sua condição de “Afro”. A diáspora cabo-verdiana nos Estados Unidos é particularmente confrontada com a questão étnica e racial e as dissonâncias entre a auto e a heteroidentificação. Esta questão é particularmente sensível para os que se viram e se veem, do ponto de vista fenótipo, como “brancos”, e que recusam a complexidade do sistema de classificação racial, especialmente quando esta classificação remetia obrigatoriamente à condição de “afro”³⁴. Num primeiro momento, isto durante o período colonial, a autoidentificação como portugueses, europeus e brancos não colocava para alguns o dilema da *one drop rule*. E até os finais dos anos 1920, isso era ainda mais facilitado, pois havia

34 Cf. a esse respeito, Halter (1993) e Pilgrim (2015).

um estatuto que facilitava essa identificação, porque tinha um sistema migratório uniforme de todos os originários das então colônias portuguesas, de Portugal continental e dos arquipélagos adjacentes (Açores e Madeira). Mas a crise de 1929 e anos seguintes condicionou a ida de muitos cabo-verdianos, a partir do momento em que começaram a existir cotas. Para Portugal, a preocupação era dar cotas preferencialmente aos cidadãos dos Açores e da Madeira, menos aos de Cabo Verde, o que dificultou a ida de cabo-verdianos aos Estados Unidos. E é engraçado pois a partir dos anos 1980, se tem uma leva enorme de cabo-verdianos que migram de Santiago para os EUA, e de São Vicente, portanto fenotipicamente mais *pretos*, contrapondo-se aos migrantes mais antigos e originários majoritariamente das ilhas do Fogo e Brava, estes mais *brancos*. Eu me lembro de certa altura em que fiz um trabalho, aqui em Santiago, em uma comunidade do interior, eu introduzi por curiosidade a questão de como eles se identificavam do ponto de vista da cor e do cabelo. Essas eram as duas questões que eu queria observar. Eles ficavam espantados e com dificuldade em responder as questões, pois nunca tinham pensado nisso. É uma coisa curiosa, por isso que há um texto meu em que eu falava sobre “as marcas do silêncio”: é o não dito, o silenciado, o que tem o potencial de implodir o projeto das elites intelectuais dos anos 30 e que prossegue até a contemporaneidade, como o demonstram alguns estudos.

Andréa Lobo: Interessante isso, a primeira vez que eu lidei com essa questão foi ainda no Brasil antes de ir a Cabo Verde, como disse anteriormente. Na época, a universidade recebia muitos/as estudantes cabo-verdianos/as e de outros países dos PALOP. Eu tinha algumas amizades, sobretudo frequentava as excelentes festas e, já naquela altura, estava fazendo aulas de crioulo com duas colegas. Uma vez eu estava em frente ao restaurante universitário, eu e um grupo de cabo-verdianos e cabo-verdianas, e uma das moças foi encontrar com um rapaz que estava se aproximando e os rapazes cabo-verdianos falaram: “essas nossas adoram ficar com esses pretos!”. Eu lembro bem que na altura não entendi o que estava se passando, pois eu estava em meio a pessoas negras proferindo tal sentença. Só com o tempo que fui compreendendo melhor as fronteiras que se estabeleciam dentro daqueles grupos e como a categoria raça era acionada. Eu acho que foi a primeira vez que essa relação entre cabo-verdianidade e africanidade aparece em minhas interações. De alguma forma, ela conformava as tensões dentro da comunidade de estudantes africanos/as na UnB, talvez como um universo micro de uma questão que era maior. E tua vinda para o Brasil, redimensionou alguma dessas questões para você?

Cláudio Furtado: Todas. Você leu aquele texto meu que saiu na Revista de Antropologia da USP, “Um cabo-verdiano em terras brasileiras”? (Furtado, 2017). Lá é uma experiência pessoal interessante. Você imagina na USP nos anos 80, na minha turma, de negro, só tinha eu, uma moça da Guiné e uma brasileira, em uma turma de quase uma centena de alunos. Então você chega e tem a noção clara da diferença, e a diferença se acentua quando se abre a boca, com o sotaque. Então, a questão racial, que até então era uma questão não posta, passa a colocar-se cotidianamente. Inclusive com a complexa taxonomia da cor que para mim foi um aprendizado, mas, por vezes, você fica meio assustado. Eu lembro que já no segundo ano, entrei em um projeto de iniciação científica em que uma das questões incluídas no questionário era a identificação em termos de cor das pessoas. No trabalho de campo, eu me lembro até hoje, uma moça começou a dizer que se via como negra, e ficava revoltada, porque fenotipicamente ela era clara, mas ficava chocada quando as pessoas a chamavam de mulata, mas mulato em Cabo Verde é normal. Portanto, eu me lembro do texto do Gabriel Mariano (1959), “Do funco ao sobrado, ou o mundo que o mulato criou”, onde, de certa forma, se faz uma apologia do/a mulato/a cabo-verdiano/a como síntese positiva da presença dos portugueses nos trópicos. Então ela, a interlocutora brasileira com que falava, começou a fazer-me uma genealogia, ou uma arqueologia, da palavra *mulato/a*. Foi a primeira vez que eu parei para pensar, “mulato vem de mula, mula é um animal híbrido e ainda por cima estéril”, então ela externalizava uma certa raiva, um descontentamento, uma revolta. E foi aí que comecei a pensar as designações, que elas, as designações implicam, como criam realidades sociais, o que me levou a refletir um conjunto de coisas, até então naturalizadas. Refletir como as pessoas, determinadas pessoas, as que foram escravizadas, colonizadas, excluídas, negadas e silenciadas, vivem isso, vivenciam um sofrimento que é nítido, profundo, permanente. Então foi uma experiência que leva a tomar consciência daquilo que você é, torna visível que se é parte de um conjunto de coisas que às vezes nunca se parou antes para pensar. De certa forma, esse não parar para pensar assegura a eficácia da dominação. A questão da cor era uma delas, a outra era a nacionalidade. Porque, em um dado momento, você perde a nacionalidade. No Brasil eu deixei de ser cabo-verdiano, para ser africano, até porque a noção de ser cabo-verdiano era complicada para os meus interlocutores, muitos dos quais universitários, cujos conhecimentos da geografia mundial eram muito limitados. Até as pessoas descobrirem onde fica Cabo Verde, vai uma distância significativa. O mais próximo

que chegavam era perguntar se eu era mineiro porque existe uma cidade em Minas Gerais que se chama Cabo Verde, e até explicar tudo, às vezes eu desistia assumindo por comodidade a condição de africano. Então, por vezes, ser africano era mais cômodo, mas ao mesmo tempo se perde a sua identidade nacional para passar a ter uma identidade continental, e isso muitas vezes era incômodo. Outra coisa que também era incômoda, é que essa condição de negro/africano era uma maneira de reforçar essa questão racial no Brasil, porque muitas vezes os meus colegas, inclusive docentes, usavam isso como uma forma de dizer que você era menos que os negros brasileiros, uma forma de introduzir uma diferença lá dentro, e, sobretudo na USP numa altura em que era totalmente difícil ver negros inseridos na universidade como estudantes. Nos anos 80 era chocante, era claramente um pessoal de elite. Na minha turma, era um pessoal de classe média alta paulistana, então era bem complicado. Por outro lado, a vantagem de ser negro estrangeiro é que as vezes você tem acolhimentos interessantes, mas quando você compara com os negros brasileiros, você vê como a sociedade é complicada. Eu me lembro da minha primeira aula de antropologia: primeiro você via a clivagem entre os professores, pois havia os titulares, os catedráticos e os assistentes. Mas eles tinham uma certa simpatia com os estrangeiros. Naquela altura, de estrangeiros na minha turma, éramos dois, eu e a Nélida. Então era assim uma delícia, tínhamos tratamento *vip*, algumas dessas pessoas, que chamávamos de tutoras, nos tratavam a pão de ló. E a vantagem um pouco depois é que tínhamos o Centro de Estudos Africanos lá. Então se tinha uma escapatória. Também havia dois professores africanos, Kabengele Munanga e Carlos Henrique Moreira Serrano, então aí acabava por criar um espaço de refúgio, mas acho que até eu terminar a graduação, de negros brasileiros que eu vi, foram no máximo dois, não mais do que isso. Era um espaço branco por excelência, e da alta classe média paulistana... tinham uns que eram do interior de São Paulo, daquelas famílias de *quatrocentões*... era difícil.

Andréa Lobo: Cláudio, você mencionou uma coisa interessante nessa questão das experiências cruzadas. Primeiro foi uma consciência racial quando você veio para o Brasil (e que eu acho que tem tudo a ver com o que você elaborou sobre a dimensão racial na conformação do pensamento social em Cabo Verde). Mas também uma perda da nacionalidade, não é? E aí, não posso deixar de lembrar como essas foram questões importantes também na minha

experiência em Cabo Verde. Como que, no meu caso particular (e só posso falar a partir desse lugar), o fato de ser brasileira foi um fator determinante, inclusive para meu enquadramento racial. Vou tentar explicar. Minha experiência como pessoa de cor clara no Brasil me coloca em um lugar em que, até muito recentemente, a questão racial não se apresentava como uma questão (e acho que para a grande maioria ainda assim é). Na minha trajetória de vida, outros marcadores eram acionados, como, por exemplo, os regionais, pois minha família é do norte do país e migrou para o centro-sul no contexto da recém-construída nova capital (Brasília), na década de 1970. Filha mais nova de 5 filhos, com um pai que foi o primeiro de 16 filhos a ir para o “sul”, eu já nasci em Brasília, mas trazia em mim um sotaque nortista que, em minha infância, era marcador de diferença e que, em muitos momentos, me causava embaraço (para dizer o mínimo).

Mas o fato é que ser branca no Brasil é um lugar de privilégio do “não dito”, e, portanto, algo que foi redimensionado quando chego em Cabo Verde. Primeiro por motivos óbvios, como o de chegar em uma sociedade em que as desigualdades sociais não estavam necessariamente tão marcadas, tal como o são no Brasil, pela cor da pele. Como você mesmo acabou de dizer, essa não era uma questão para você, uma vez que estava na dimensão do “não posto”. E talvez isso tenha relação com o que eu disse antes, sobre as dificuldades em tratar analiticamente meus dados de pesquisa na Boa Vista a partir dos marcadores de raça e classe em uma sociedade em que tais marcadores não estavam na ordem de interesse de meus/minhas interlocutore/as (salvo no caso das mulheres que viviam na Itália), não estava no meu recorte de pesquisa e que, indo além, deveriam ser lidos por chaves diferentes das que eu tinha como referência.

Segundo, pela experiência pessoal de ter a minha identidade racializada quando sou chamada de “branca” pelas vendeiras de verdura nas ruas da capital ou pelas crianças no mercado da Sucupira ou em tantas outras situações cotidianas. Então, essa experiência de ser chamada de branca, no início dos anos 2000, para mim era também uma descoberta de uma condição, pois como disse, até pouco tempo em meu contexto social a minha condição de branca não era lida pela chave racial, não era um marcador relevante para minha identidade. Isso tem mudado recentemente graças ao enfrentamento da questão racial e do racismo, pelo menos em algumas camadas da sociedade brasileira.

Isso tudo me leva a pensar em como é importante não só refletir sobre nossos “lugares sociais” quando em situação de pesquisa, mas na importância de não estar presa nas minhas matrizes do que significa ser mulher,

branca e de classe média no Brasil, simplesmente transpondo essas leituras para Cabo Verde – pensar essas diferenças é fundamental, como você bem ressaltou na sua experiência em São Paulo, ainda como estudante.

Saidiya Hartman vai elaborar reflexões muito interessantes sobre essas releituras raciais que sofremos quando cruzamos fronteiras, no seu impactante livro *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão* (2021), no qual ela faz um relato de sua viagem à Gana. Ela, enquanto uma afro-americana em busca de si (em suas palavras “em busca de escavar uma ferida” (2021, p. 69) e da reconstrução das rotas da escravidão pelo Atlântico. O relato inicia já trazendo o incômodo diante de sua classificação como *obruni*, estrangeira, e a partir disso ela vai elaborando ao longo de sua narrativa os diferentes momentos em que sua identidade vai sendo relocada a partir desses encontros que apresentam leituras sobre si que incomodam, deslocam e, por vezes, decepcionam.

E tem mais um ponto interessante, que também está expresso na sua experiência, Cláudio. É que em Cabo Verde essa minha identidade é fortemente atravessada por um outro diferenciador, a nacionalidade, pois colocava minha branquitude em outro lugar, o de brasileira. E aí quando eu te escuto falar sobre a sua experiência em que essas duas dimensões estão também entremeadas, me parece muito instigante pensar nessas experiências cruzadas, né? Como no seu caso a nacionalidade vai se apagando e se transformando na visão brasileira sobre um “africano genérico” e como, no meu caso, a nacionalidade me colocava em uma categoria de “branca” quase que intermediária ao branco europeu, como se fosse um suavizador de algo que seria potencialmente negativo, me retirando da condição de uma “branca genérica”, muito associada ao mundo Europeu e/ou Norte-Americano.

A categoria étnica que era acionada por muitos/as dos/as meus/minhas amigos/as tinha e tem a ver com dois aspectos que perpassam a questão da cor e que, eu acho, se relacionam com a imagem do Brasil em Cabo Verde, a língua e o “jeito de ser”. Nas minhas experiências em sala de aula em Cabo Verde isso se expressa de forma interessante, pois o “brasileiro” falado por mim e o “jeito” que se expressa na forma como conduzo a relação com estudantes frequentemente me coloca em contraste com o “jeito português” – lido como mais formal, mais “distante”, mais hierárquico. Então, eu acho que o que opera aí nessa leitura de mim, a partir da minha condição racial, é a agregação de outros marcadores, sobretudo comportamentais (jeito de falar, jeito de se comportar, jeito de interagir), que é muito bem expresso por minhas interlocutoras

de pesquisa tanto na Boa Vista quanto em Santiago, quando me colocam nas categorias de “branca sem frescura” ou de “brasileira caboverdiana”. E recentemente ouvi uma nova, ao me apresentar para uma outra pessoa, uma amiga da Praia me apresentou como “brasioula”.

Cláudio Furtado: Sim, interessante. Essa condição aproxima; diferencia, mas aproxima. Define quem você é, mas em certa medida é menos separador, ainda que na minha impressão também haja um certo olhar estereotipado muitas vezes da condição de ser brasileiro. E a mediação, no caso cabo-verdiano, das telenovelas é que é uma coisa meio complicada nisso, é um fator que acaba por trabalhar a forma como as pessoas veem, de uma forma mais geral, o Brasil, construindo um imaginário com pouca ancoragem na realidade, mas que desemboca na visão do Brasil. Antigamente, me parece, que havia uma visão do Brasil, ao mesmo tempo, mais idílica, e como um objeto de desejo. De forma particular, as elites, nos anos 1930 e 1940, viam o Brasil como referente, queriam ser como o Brasil, como diz aquela música (São Vicente é um brasilin...). Então é aquilo que se quer ser, e aquele diálogo com o Brasil é forte, seja pela música, pela literatura e mesmo pelas ciências sociais, por vezes com algumas leituras meio trágicas, analiticamente falando, mas é interessante essa aproximação desde àquela altura, que com as novelas a partir dos anos 1980 e mais profundamente dos anos noventa e seguintes, muda, toma uma outra direção. Populariza o Brasil nesse sentido, mas ao mesmo tempo estereotipa o país, pelo menos em minha sensação, inclusive para as mulheres, que é o mais trágico dessa estereotipia, objetificando-as, de forma particular as afro-brasileiras.

Agora, voltando à minha experiência no Brasil, resta falar um pouco mais da experiência recente, na Bahia, em Salvador. A experiência de Salvador foi uma coisa completamente diversa da do Sudeste, de S. Paulo, no sentido de que em Salvador há uma expectativa social do africano que é mais intensa e, por isso, potencialmente mais incômoda e instigante para um africano. Esse fato resulta da vivência e experiência pessoal, mas também por conversas que pude manter com muitos africanos, residentes ou em trânsito. Primeiro se tem uma visão redutora do africano, no sentido de se tomar a totalidade e não seus aportes constitutivos. Com efeito, muitos veem os africanos, independentemente de sua nacionalidade ou pertença étnica. Isto é, pessoas oriundas do continente africano não são vistas ou denominadas pelo gentílico de seus pais, nomeadamente nigeriano, sudanês ou angolano. O que me parece ser

compreensível pela força no imaginário social brasileiro, mas historicamente ancorada, da presença africana na formação da diáspora africana no Brasil, designadamente na Bahia de originários do Golfo da Guiné, com múltiplas heranças africanas impregnadas nas religiões afro-brasileiras. Não raras vezes, existem expectativas e, eventualmente, cobranças do ser africano em termos de partilha de pautas comuns com as comunidades diaspóricas afro-brasileiras, o que não é um dado, mas antes um processo. Não se pode esquecer que grande parte dos africanos que chega ao Brasil não domina as injunções políticas, raciais, religiosas e outras enfrentadas pelos negros brasileiros. Dito de outro, não domina as pautas dos movimentos sociais da diáspora afro-brasileira. Uma outra coisa, um tanto ou quanto paradoxal, é que, em Salvador, um africano pode ser um concorrente potencialmente indesejado na justa medida em que pode significar a ocupação de espaços e, eventualmente, de protagonismos que poderiam pertencer a afro-brasileiros. Existem ou vivenciam-se sensações de cobrança que, em alguns casos, podem impactar a qualidade e profundidade do relacionamento entre os africanos e a diáspora afro-brasileira. Seria interessante realizar um estudo, caso exista não conheço, que analisa o tipo e a qualidade das relações entre os estudantes africanos e os brasileiros e afro-brasileiros nos *campi* da UNILAB (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira) no Ceará e na Bahia.

Andréa Lobo: Pensando mais uma vez de forma cruzada, quando você fala de sua experiência como professor em Salvador, me vem à reflexão o fato de que estou já há alguns bons 20 anos vivendo, não permanentemente, em Cabo Verde, mas ainda assim, inserida no ambiente acadêmico. E esse contexto mudou de forma radical durante esse período, sobretudo com o advento da Uni-CV (Universidade de Cabo Verde). No que diz respeito às ciências sociais, temos um importante fortalecimento com as gerações mais jovens, com produção acadêmica de cientistas sociais cabo-verdianos/as sobre Cabo Verde. E a conformação desse campo também vai produzindo tensões, disputas e questionamento sobre o que se produz a partir de perspectivas de fora, de cientistas sociais estrangeiros etc. Mais uma vez, eu acho que a posição de brasileira é intermediária entre possíveis polos, mas ainda assim, acho que essa é uma questão que tem me estimulado a pensar.

Cláudio Furtado: Sim, acho que de certa forma entra-se em um processo de construção de um campo de produção científica autônomo, o que nessa dimensão é positivo. Agora, quando ela quer ou corre o risco de transformar-se num campo endogâmico, aí é ou pode ser perigoso. Na justa medida em que se limitam a oportunidade de diálogos, de pontes e as possibilidades de crescimentos. Esse é o perigo, criando-se, de certa forma, aquilo que eu chamaria de xenofobia intelectual que, como todas as xenofobias, são perigosas³⁵. Então esse é o lado complicado, sobretudo quando você não tem consciência dos seus limites, porque ainda está em um processo de aprendizagem. Acho que isso é particularmente complicado entre nós em Cabo Verde, pois penso que ainda não há, de forma suficiente e madura, essa consciência de que ainda estamos em um processo inicial de construção de um campo científico e acadêmico autônomo. Mas, quando você assume como se já existisse, cortam-se todas as possibilidades de crescimento e de uma autonomia que seja efetivamente portadora de potencialidades de produção de algo extremamente interessante. Então, acho que é o grande risco que se tem nesse momento, e esse é meu medo, para ser sincero. O risco é a conexão que se possa eventualmente fazer e o grau de contaminação, a médio e longo prazo. Esse é o meu grande receio.

Referências

ANJOS, José Carlos dos. Cabo Verde e a importação do ideograma brasileiro da mestiçagem. *Horizontes Antropológicos*, v. 6, p. 177-204, 2000.

ANJOS, José Carlos dos. O tribunal dos tribunais: onde se julgam aqueles que julgam raças. *Horizontes Antropológicos*, v. 11, p. 232-236, 2005.

BARROS, Crisanto Avelino Sanches. Génese e formação das elites político-administrativas cabo-verdianas: 1975-2008. Tese (Doutorado em Ciências Políticas e Sociais) – Universidade de Cabo Verde/Université Catholique de Louvain la-Neuve, Praia/Louvain-La-Neuve, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

35 Explicitando melhor: a endogamia tende a fazer com que o campo científico ou de conhecimento se autoenclosure, impedindo diálogos com outros campos de científico. Pode, ainda, levar a uma deriva de autoreferenciação e autossuficiência, rejeitando outras possibilidades explicativas. Isso hiperbolicamente constituiria a “xenofobia intelectual”.

- BRAZ DIAS, Juliana; THOMAZ, Omar Ribeiro; TRAJANO FILHO, Wilson; SILVA, Kelly Brazilian anthropologists in Africa: remarks on theory, politics and fieldwork overseas. *Vibrant*, n. 5, p. 277-303, 2008.
- CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria*: breve análise da estrutura social da Guiné e de Cabo Verde – fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação à estrutura social: Portugal é imperialista? Portugal: Departamento de Informação, Propaganda e Cultura do Comité Central do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde, 1984.
- CARDOSO, Carla Santos de Carvalho. *Fornadjeiras da Ribeira de Príncipe*: poder, resistência e identidade feminina no espaço de produção. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, 2009.
- CARDOSO, Carla Santos de Carvalho. Mulheres na “fornadja”: tecendo caminhos (im)possíveis para a emigração. *Estudos Feministas*, v. 24, n. 3, p. 973-981, 2016.
- CESARINO, Leticia. Anthropology and the South-South Encounter: on “Culture” in Brazil-Africa Relations. *American Anthropologist*, v. 119, n. 2, p. 333-334, 2017.
- CORREIA E SILVA, António Leão. O nascimento do Leviatã Crioulo: esboços de uma Sociologia Política. *Caderno de Estudos Africanos*, v. 1, n. 1, p. 53-68, 2001.
- FURTADO, Cláudio. A desconstrução de Cabo Verde como um brasilin: um cabo-verdiano em terras brasileiras. *Revista de Antropologia*, v. 60, n. 3, p. 45-64, 2017.
- FURTADO, Cláudio. Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde: as marcas do silêncio. *Afro-Ásia*, n. 45, p. 143-171, 2012.
- FURTADO, Cláudio. *A transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança*: Santiago de Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- HALTER, Marilyn. *Between race and ethnicity: Cape Verdean American immigrants, 1860-1965*. Urbana; Chicago: University of Illinois, 1993.
- HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe*: uma jornada pela rota atlântica da escravidão. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.
- LOBO, Andréa. *Seca, chuva e luta*: reconstruindo a paisagem em Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2001.
- LOBO, Andréa. *Tão longe e tão perto*: famílias e “movimentos” na Ilha da Boa Vista de Cabo Verde. E-book. Brasília: ABA Publicações, 2014.
- LOBO, Andréa; VEIGA, Maria Anilda. “Posso te esperar por toda a minha vida”: mulheres e dinâmicas migratórias em Cabo Verde. *AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos*, v. 6, n. 6, p. 212-237, 2021.
- MARIANO Gabriel. Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou. *Colóquios cabo-verdianos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1959. p. 25-49. (Coleção Estudos de Ciências Políticas e Sociais).

- MARQUES, Diego; JARDIM, Marta. O que é isto: “a África e sua História?””. In: TRAJANO FILHO, Wilson (Org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações, 2012. p. 31-61.
- MONTEIRO, Felix. Bandeira da Ilha do Fogo: o senhor e o escravo divertem-se. *Clareza*, Mindelo, n. 8, p. 9-22, 1958.
- MORAIS, Sara S. Fluxos, viagens, espaço: palavras-chave na busca de um termo além migração. In: LOBO, Andréa. *Entre fluxos*. Brasília: Editora da UnB, 2012. p.
- MOURÃO, Fernando Augusto de Albuquerque. Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda: uma interpretação do desenho urbano. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- MOUTINHO, Laura; FILHO, Wilson Trajano; LOBO, Andréa. Algumas reflexões. *Revista de Antropologia*, v. 60, n. 3, p. 7-25, 2017.
- MOUTINHO, Laura; CARRARA, Sérgio Luis. Raça e sexualidade em diferentes contextos nacionais. *Cadernos Pagu*, v. 35, p. 1-26, 2010.
- MKANDAWIRE, Tandika. *African intellectuals: rethinking politics, language, gender and development (Africa in the New Millennium)*. Dakar: CODESRIA, 2005.
- PILGRIM, Aminah. “Free men name themselves”: U.S. Cape Verdeans & black identity politics in the Era of Revolutions, 1955-75. *Journal of Cape Verdean Studies*, v. 1, n. 1, p. 101- 120, 2015.
- SIGRIST, Christian. Aux marches de l’Afrique. *Afrique Asie*, n. 286, p. 51-53, 1983.
- SILVA, Kelly; MORAIS, Sara S. Tendências e tensões de sociabilidades de estudantes dos PALOP em duas universidades brasileiras. *Pro-Posições*, v. 23, p. 163-182, 2012.
- TRAJANO FILHO, Wilson. *Polymorphic Creole-dom: the “Creole” society of Guinea-Bissau*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Pennsylvania, Pennsylvania, 1998.
- TRAJANO FILHO, Wilson. A crioulação na Guiné-Bissau: um caso singular. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 27, p. 57-102, 2005.
- TRAJANO FILHO, Wilson. A África e o Movimento: reflexões sobre os usos e abusos dos fluxos. In: BRAZ DIAS, Juliana; LOBO, Andréa (Orgs.). *África em movimento*. Brasília: ABA Publicações, 2012. p. 23-45.
- VIEIRA, Miriam. Trânsitos do Sul: notas sobre os estudos de gênero em Cabo Verde e a cooperação acadêmica com universidades brasileiras. *AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos*, v. 6, n. 6, p. 173-196, 2021.

Conexão Brasil–Moçambique: dois jovens pesquisadores das sexualidades africanas em diálogo

Nelson André Mugabe
Francisco Miguel³⁶

O presente capítulo consiste em entrevistas que realizamos entre nós, à distância, a respeito de nossas trajetórias pessoais e acadêmicas, nossos dados de campo e nossas percepções sobre a disciplina antropológica. Além de compartilharmos dilemas geracionais de nossos tempos³⁷, compartilhamos também o interesse pela mesma temática de pesquisa e muitas vezes os mesmos interlocutores. Atendendo à proposta do livro, Nelson e Francisco, jovens doutores que somos, o primeiro moçambicano e o segundo brasileiro, buscaremos aqui refletir “os diálogos que as trajetórias de pesquisa nos proporcionaram, desde as conexões com nossos/as interlocutores/as de pesquisa, das amizades que construímos, até os diálogos acadêmicos e/ou políticos que construímos em meio às sociedades ou grupos aos quais nos dedicamos a compreender”, conforme as organizadoras dessa coletânea sugeriram na chamada-convite para a publicação. Com base nessa proposta, fizemos perguntas um ao outro, que aqui compartilhamos em formato de diálogo. Nesse sentido, esperamos, com a publicação desta conversa, não apenas fazer um certo registro histórico do momento em que vivemos, mas também colaborar na divulgação de algumas pesquisas

36 Francisco Paolo Vieira Miguel é beneficiário do financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processos nº 2020/11927-1 e 2021/10298-3.

37 Não nos aprofundaremos aqui nestes dilemas, mas achamos interessante compartilhá-los com o leitor e a leitora. São eles: as incertezas de inserção em posições acadêmicas mais estáveis, o crescimento das hostilidades em relação à educação, à pesquisa, às sexualidades dissidências, uma pandemia e, no limite, um planeta em ruínas social e climatológica.

ainda inéditas a grande parte das pessoas interessadas em questões de gênero e sexualidade, principalmente em contextos africanos. Sem mais, convidamos o leitor e a leitora a embarcar nessa conversa.

Francisco: Nelson, você terminou a graduação em Antropologia na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, em 2011, e dois anos depois foi fazer seus estudos de pós-graduação na UERJ, no Rio de Janeiro. Por que você optou por ir fazer seus estudos de pós-graduação no Brasil? Como foi essa experiência de viver aqui? O Brasil que você encontrou era o mesmo que você esperava encontrar?

Nelson: Eu optei por me candidatar ao PEC-PG³⁸ no Brasil devido à questão linguística e porque, no percurso da minha graduação em antropologia, liamos alguns textos de antropólogos brasileiros, tais como Roberto DaMatta, Gilberto Velho, Mariza Peirano, Kabengele Munanga, entre outros, cujas abordagens analíticas eu apreciava. Ademais, quando eu comecei a estudar a temática das homossexualidades, a maior parte da literatura a que eu tive acesso naquela altura – porque não tinha muita literacia em língua inglesa – era de textos de autores brasileiros como Guacira Lopes Louro (2001), Peter Fry e Edward MacRae (1985) e Maria Luiza Heilborn (1999).

Antes de chegar ao Rio de Janeiro em 2013, eu já havia consumido muitos ouvires dizeres sobre violência, criminalidade, racismo, mas também sobre o Rio ser um lugar cosmopolita. Contudo, não interiorizei como algo dado esses ouvires dizeres sobre o Rio, principalmente os ligados à questão da violência e criminalidade. Ao longo da minha formação em ciências sociais na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, busquei entender como o imaginário e a cultura de medo, no Rio de Janeiro, foi gerada historicamente de forma discursiva através de uma série de episódios violentos e da percepção das ondas de crimes. Esse entendimento só foi possível pois cursei a disciplina de sociologia urbana, ministrada pela professora Lia Rocha, que me ajudou

38 O Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG), criado oficialmente em 1981, oferece bolsas de estudo para nacionais de países em desenvolvimento com os quais o Brasil possui acordo de cooperação cultural e/ou educacional, para formação em cursos de pós-graduação *stricto sensu* (mestrado e doutorado) em Instituições de Ensino Superior (IES) brasileiras. Fonte: <http://www.dce.mre.gov.br/PEC/PEC/PECPG.php>

a compreender e a desconstruir muitos ouvires dizeres sobre a “cidade maravilhosa”. Assim, a partir das aulas da professora Lia Rocha e conversas com colegas brasileiros, fui adquirindo um conhecimento profundo sobre as desigualdades sociais nesta cidade e como alguns movimentos sociais se mobilizam para reivindicar os seus direitos. A questão da mobilização política em prol da reivindicação dos direitos marcou a minha estadia no Rio de Janeiro. Lembro-me das manifestações de junho de 2013, com as quais fiquei muito impactado pela forma como as pessoas reivindicavam os seus direitos.

É importante pontuar que o racismo ainda persiste tanto no Rio de Janeiro quanto no Brasil como um todo, e experienciei situações de preconceito em função da cor de pele e de abordagens policiais não cordiais. Todavia, eu recorria a certos estereótipos que me ajudavam a circular pela cidade. Por exemplo, eu não tinha medo de circular em alguns pontos da cidade porque, por ser negro, eu pensava, dificilmente poderia sofrer assalto, embora isso não fosse verdade. Mas eu tinha essa crença e se, porventura, alguns policiais me abordassem, eu agiria cordialmente. Para responder a sua última questão, parti para o Brasil sem criar expectativas do que eu iria encontrar, mas aberto para conhecer o contexto carioca e aprender com a história, através das redes de contato que eu viria a estabelecer.

Francisco: E como é que surge o interesse de você pesquisar a temática das homossexualidades e recentemente o universo das pessoas trans?

Nelson: Como deixo bem claro na minha dissertação de mestrado (Mugabe, 2015), a escolha da temática das homossexualidades como temática de pesquisa é motivada por questões de natureza individual e propriamente intelectual. Desde menino – e particularmente na adolescência – discutia e compreendia o sexo e a sexualidade a partir do padrão normativo, numa perspectiva biológica adquirida tanto no seio familiar quanto no ensino secundário. Eu ouvi o termo “homossexual” pela primeira vez na catequese e nessa altura para mim era impensável dissociar sexualidade e reprodução, por isso nessa fase da minha vida considerava a homossexualidade algo “anormal”.

Quando entrei na graduação em antropologia, ao longo da formação, sofri a primeira conversão na discussão sobre sexo e sexualidade: de uma abordagem essencialista para uma abordagem construtivista. No entanto,

a revelação da temática da homossexualidade na minha vida pessoal me veio no terceiro ano de faculdade, 2010, com a leitura de um livro encontrado por acaso: *O corpo educado pedagogias da sexualidade*, de Guacira Lopes Louro. Foi ao longo da leitura dessa obra que me dei conta de que os termos “heterossexual” e “homossexual” como categorias identitárias eram invenções e, mais precisamente, que a categoria homossexual e os atributos a ela associada eram contextuais. Impressionado pela obra, decidi ler mais sobre representações das homossexualidades e a gênese das identidades *gays* e lésbicas.

Lembro que, na graduação, na disciplina de Tópicos Especiais de Antropologia, do professor Danúbio Lilhahe, houve uma discussão acalorada sobre se a homossexualidade era algo normal ou desvio social. Na discussão, a maioria dos colegas via a homossexualidade como um desvio social e os homossexuais como anormais e doentes. Na discussão neguei veementemente a associação da homossexualidade ao desvio e a qualificação pejorativa de homossexuais. Entretanto, meus colegas zombaram do meu esforço de qualificar os homossexuais como pessoas normais.

O episódio da aula me marcou de tal forma que passei cada vez mais a ler sobre homossexualidade em busca de compreender a história de sua invenção. Desde então, o fervor em ler e discutir com colegas de graduação, amigos e familiares sobre homossexualidades e identidades sexuais jamais me deixou. E como eu já tinha me familiarizado com a temática através da literatura, decidi realizar – para a culminância do curso de graduação em antropologia – um projeto de pesquisa sobre identidades sexuais, com o intuito de conhecer as pessoas LGBT e analisar o processo de afirmação identitária de sujeitos *gays* e lésbicas sob orientação do professor Emídio Gune.

Com a experiência de convivência com pessoas LGBT na graduação, explorei os discursos de *gays* e lésbicas sobre o comportamento e as práticas sexuais dos homossexuais masculinos e femininos. E abandonei o estudo da afirmação identitária para estudar a questão da heterogeneidade no universo LGBT de Maputo, pois antes de eu ir a campo, pensava que encontraria um universo LGBT homogêneo, o que era mera ilusão minha, visto que a experiência etnográfica da graduação mostrou que existem formas de discriminação e ridicularização entre os segmentos de *gays* e de lésbicas na cidade de Maputo contra aqueles e aquelas que fazem coisas consideradas incorretas, tais como fazer sexo com parceiros dos outros, fazer sexo em lugares considerados inapropriados, fazer sexo de forma considerada excessiva e ser ambíguo nos papéis

sexuais. Foi assim que a temática das homossexualidades entrou na minha vida pessoal e acadêmica. Dentro da temática das homossexualidades, o enfoque de explorar as relações jocosas devo muito ao antropólogo moçambicano Euclides Gonçalves³⁹, que foi examinador da minha monografia em antropologia, enquanto o enfoque nos marcadores sociais de diferença e nas gramáticas emocionais que esses marcadores sociais criam nos sujeitos, devo muito à minha orientadora, Maria Claudia Coelho, que me ensinou o campo da antropologia das emoções.

Para o doutoramento decidi estudar o universo trans por curiosidade, pois alguns interlocutores meus que se identificavam como “*gays*” nos seus perfis de *Facebook* – quando realizei o trabalho de campo tanto na graduação quanto no mestrado – passaram a ter uma expressão de gênero diferente da que eu conhecia e alguns passaram se identificar com o termo “travesti” em suas postagens. Então decidi estudar o universo trans para conhecer melhor suas vivências, explorando principalmente o humor conversacional que mobilizam nos diferentes contextos de socialidades. A opção de estudar o humor conversacional das mulheres trans se deve ao fato de eu querer visibilizar outras experiências para além de estudar o mercado de trabalho sexual que domina os estudos acadêmicos no universo trans, no contexto brasileiro, por exemplo. Contudo, uma investigação sobre experiências das “mulheres trans” que são trabalhadoras do sexo, incluindo a clientela no contexto moçambicano é de extrema importância.

Nelson: Queria também saber de Francisco como surgiu o interesse de pesquisar a questão das homossexualidades no geral. E, em particular, nos contextos africanos de língua portuguesa.

Francisco: Nelson, esse tipo de reflexão sempre pode nos fazer incorrer em uma certa “ilusão biográfica” (Bourdieu, 1986), né? Mas eu me lembro que, naquela fase mais difícil em que me descobri *gay*, por volta de uns 12 anos de idade – em uma sociedade e família nas quais a homossexualidade era

39 Euclides Gonçalves é pesquisador e Diretor da *Kaleidoscopia Pesquisa em Políticas Públicas e Cultura*, que publica sobre governança, processos burocráticos e rituais políticos. Dos seus trabalhos, destaco aqui: *Local powers and decentralisation: recognition of community leaders in Mocimbi, Southern Mozambique* (2006), *Chronopolitics: public events and the temporalities of state power in Mozambique* (2012), e *Orientações superiores: time and bureaucratic authority in Mozambique* (2013).

absolutamente rechaçada – eu tinha pouquíssimas referências positivas sobre essa orientação sexual. Então eu buscava, às escondidas e apavorado, outras pessoas como eu e tudo que eu pudesse encontrar a respeito do assunto naquela ainda incipiente internet do início dos anos 2000. E eu me lembro claramente que uma das minhas buscas incessantes era para descobrir se, aquilo que eu sentia, existia em outros lugares, em outros corpos e em outras culturas. Hoje, ao fazer esse exercício reflexivo retroativo, escavando a minha própria história, eu encontro nesse período as origens da minha vontade de conhecer o fenômeno da (homo) sexualidade, para além de como ela se manifestava em mim e nas pessoas relativamente próximas. Penso que fazia isso não apenas para não me sentir tão sozinho no mundo, mas também por uma curiosidade que sempre tive de conhecer mais sobre esse mundo. Esse ímpeto de descobrir nos outros aquilo que também me ajudava a descobrir sobre mim, porém, arrefecia um pouco à medida que eu ia amadurecendo, conhecendo mais pessoas como eu, e conhecendo mais sobre o assunto. Sempre que eu encontrava algo, eu lia, claro, mas a ideia de estudar e de produzir conhecimento científico sobre isso só veio muito mais tarde, quando eu já estava no ensino superior. Na graduação, eu ainda morava com minha família no Rio, e ainda tinha, no geral, muito medo de assumir minha homossexualidade. Amigos e colegas já sabiam, mas fazer pesquisa de iniciação científica sobre este tema era algo que eu ainda considerava inviável, porque sabia que o tema da pesquisa “contaminaria” o próprio pesquisador, aos olhares externos. E eu ainda não tinha como sustentar esse risco. Então essa foi talvez a maior razão de eu ter ido fazer pós-graduação longe de minha cidade natal, porque sentia que em um novo lugar, eu teria coragem de assumir publicamente a homossexualidade não só como tema de pesquisa, mas também como minha identidade⁴⁰. E assim aconteceu quando conheci minha orientadora na UnB, a professora Andréa Lobo, que já tinha uma longa trajetória de pesquisa em contexto africano, particularmente em Cabo Verde. Daí conciliei um desejo antigo de fazer pesquisa sobre gênero e sexualidade, com o meu fascínio desde há muito com o continente africano. Ou melhor, um fascínio com as referências de África que eu tinha a partir da cultura brasileira em geral e das religiões de matriz africana, das quais minha mãe e outros parentes meus eram praticantes. Sentamo-nos, Andréa e eu, e então decidimos que a Associação Gay Cabo-verdiana – que começou a ganhar muita visibilidade em 2013 com a realização

40 Uma trajetória migratória que coincide com a de outros antropólogos gays, como, por exemplo, Didier Eribon (2020).

da primeira parada *gay* do país – seria um bom tema de pesquisa (Miguel, 2016). No doutorado, eu resolvi partir para outro país africano, por considerar que a minha pesquisa em Cabo Verde já tinha se esgotado.

Nelson: Então, nos seus trabalhos sobre homossexualidades nos contextos africanos você pesquisou Cabo Verde e Moçambique. O que motivou a escolha destes dois contextos africanos? E o que esses dois contextos lusófonos contribuem na discussão acadêmica sobre homossexualidades em África, tendo em conta que a literatura acadêmica disponível sobre homossexualidade se concentra nas regiões anglófonas?

Francisco: Como disse, minha ida a Cabo Verde tem a ver com a trajetória de pesquisa da minha orientadora que, de certa forma, abriu os caminhos para mim. Mas depois de ter feito a pesquisa naquele arquipélago, eu senti que já havia, de certa forma, esgotado as possibilidades de novas questões e que, portanto, não havia por onde a minha investigação avançar muito mais. Além disso, decidi tomar o conselho de Evans-Pritchard de que nós, antropólogos, deveríamos estudar duas sociedades estrangeiras distintas para sofisticarmos as nossas comparações (Evans-Pritchard, 2005). Como eu já estava informado da inexistência, em Cabo Verde, de certas dinâmicas relacionadas às crises nacionais de homofobia (como aquelas que lia nos contextos da ex-colônias inglesas em África), pensei que migrar para outro contexto africano, do outro lado do continente, poderia me servir duplamente no método comparativo que vinha empregando. Se no mestrado, eu havia basicamente analisado as dinâmicas cabo-verdianas à luz do que ocorria no Brasil e esses fluxos atlânticos, no doutorado, eu pretendia expandir a comparação não apenas entre esses herdeiros do império lusitano, mas entre estes e as ex-colônias britânicas em África.

Nesse sentido, Moçambique apresentava várias vantagens: 1) era um país de língua portuguesa cercado pelas ex-colônias britânicas, o que, apenas a princípio, não exigiria de mim uma nova imersão em uma língua estrangeira⁴¹; 2) diferente de Angola, Moçambique possuía uma situação econômica mais favorável a um etnógrafo bolsista; 3) a literatura acadêmica moçambicanista, no geral, é particularmente farta, o que permite uma aproximação mais sólida

41 Digo a princípio, porque acabei tendo, em campo, que conhecer um pouco a língua changana.

e ágil às culturas locais pelo pesquisador neófito; 4) mesmo tendo uma farta bibliografia geral sobre o país, não havia ainda um trabalho etnológico-histórico, com o foco sobre a questão da homossexualidade em Moçambique. Cabo Verde e Moçambique são países distintos, com sociedades diferentes e isso se deve a vários fatores, principalmente históricos. Mas percebi algo em comum entre eles que vai para além de terem sido colônias portuguesas em África. Em ambos os países, eu percebi não apenas a ausência de crises nacionais recentes de homofobia estatal e midiática, tais quais as que ocorriam em outros vários países africanos, mas também um discurso nativo recorrente, inclusive dos ativistas LGBT, que apregoam um ambiente de relativa “tolerância” à homossexualidade em seus respectivos países (Miguel, no prelo, a). Acho que as experiências de ambos os países podem contribuir para contra-argumentar uma visão da literatura anglófona especializada que insiste em debater sobre (e quase apenas) a “homofobia africana”.

Francisco: Falando em comparação, Nelson, no seu trabalho de doutoramento, às vezes de forma mais implícita e às vezes mais explícita, você tem uma perspectiva comparativa entre Moçambique e Brasil. Que diferenças você encontrou não só entre os movimentos LGBT de Moçambique e do Brasil (e particularmente na questão trans, seu tema principal), mas também nas antropologias praticadas nesses dois países?

Nelson: Em Moçambique, os estudos sobre transexualidades e travestilidades são praticamente inexistentes na academia. Não obstante, tem se produzido monografias de culminação de curso de ciências sociais e humanas na temática das homossexualidades, mais do que no campo das ciências médicas e psicológicas (ver Mugabe, 2015). No Brasil, as pesquisas sobre homossexualidades estão estabelecidas na academia e atualmente existe uma crescente autonomização do campo de estudos sobre travestis e transexuais. Outro aspecto que notei de diferente sobre o movimento LGBT no Brasil e em Moçambique é a forma como os jovens LGBT se engajam em prol da defesa dos seus direitos nos dois contextos. No Rio de Janeiro, os/as jovens LGBT têm diferentes formas de engajamentos e nem sempre estão vinculado/as a um “movimento social organizado”. Enquanto que em Maputo existe uma atuação militante remunerada, em que os sujeitos LGBT passam por um processo de formação para serem ativistas ou agentes comunitários de saúde nas organizações que advogam pelos direitos humanos.

Na esfera de luta pelos direitos nos dois contextos, entendo que no Rio de Janeiro, os jovens LGBT pouco se interessam em manter uma imagem de “respeitáveis militantes” ou de sujeitos LGBT mais comportados, mas buscam a valorização e a produção de discursos e de identidades sexuais e de gênero que visam incomodar, numa estratégia que não busca aceitação, mas afirmação de que “as pessoas vão ter que se acostumar”. A minha experiência etnográfica no contexto moçambicano, no entanto, mostra que a associação LAMBDA está preocupada com uma transformação social ampla, porém envolvida com uma ação mais “pragmática”. E como você (Miguel, 2020) explica, os ativistas da LAMBDA veem sua atuação como de “base” que busca espalhar a “informação”, cativar o “respeito” e a “aceitação” dos LGBT nas suas famílias e depois na sociedade em geral, mais do que pleitear perante o estado moçambicano políticas públicas em relação ao combate da discriminação contra os LGBT, transformações jurídicas e reivindicar certos direitos civis.

A outra diferença que é importante pontuar aqui, entre os dois contextos, diz respeito à forma como foi incorporado o segmento “T” no movimento social LGBT e de que modo o “T” surge de forma autônoma como um movimento social no Brasil. No contexto brasileiro, com o surgimento do movimento homossexual, as travestis se mobilizaram publicamente para exigir a incorporação e visibilização do segmento “T” em movimentos de *gays* e lésbicas e por causa do binômio violência policial/SIDA se auto-organizaram em respostas a esses problemas sociais. Atualmente no Brasil existem organizações já consolidadas de travestis e de transexuais que realizam encontros nacionais. Embora, a entrada de homens trans no cenário político do movimento LGBT brasileiro seja um processo ainda em curso.

No contexto moçambicano, diferentemente do brasileiro, a entrada das pessoas trans, principalmente das mulheres trans, no cenário do ativismo LGBT moçambicano é um processo recente e em curso, embora o segmento “T” tenha sido incluído pela LAMBDA ao longo do tempo quando adotou a sigla LGBT em suas estratégias de visibilidade pública. Todavia, similarmente ao que aconteceu nos movimentos LGBT brasileiros, a letra “T”, quando foi incorporada pela LAMBDA e surgiu no jornal da comunidade LGBT moçambicana, *Cores do Amor*, inicialmente significava “travesti” e com o tempo passou a ser usada como referente a transexual, transgênero e trans. Ademais, somente nos últimos anos, a agremiação LAMBDA começou a recrutar e visibilizar as “mulheres trans”, mas o debate sobre homens trans ainda permanece invisível no movimento LGBT e na sociedade moçambicana. Arrisco, assim, a dizer que

em Moçambique alguns sujeitos dissidentes sexuais e de gênero não têm desejo de fazer parte da associação LAMBDA. Há também outros sujeitos LGBT que vivem na discricção ou na invisibilidade, em especial os LGBT mais velhos⁴².

A centralidade da questão da violência contra os sujeitos LGBT nos dois contextos é tratada de forma diferente. Em Moçambique ainda não temos dados estatísticos sobre perseguição, assassinatos e violência contra as pessoas por causa de sua orientação sexual ou identidade de gênero. Mas o fato de não termos disponíveis informações a respeito da perseguição e da violência física contra pessoas LGBT não quer dizer que na vida cotidiana os LGBT moçambicanos sejam imunes às diferentes formas de violência estrutural. A minha experiência de pesquisa com as mulheres trans mostra que elas lidam com diversas formas de preconceitos e discriminações nos espaços sociais em que circulam. No entanto, por terem desenvolvido a habilidade de brincar e gozar com situações trágicas, tendem a suavizar e a naturalizar as experiências de estigmatização e de violência, por exemplo, transformando essas experiências em fonte de prazer catártico. No Brasil e no Rio de Janeiro, de acordo com a literatura disponível e a minha experiência de vivência no contexto brasileiro, os mais atingidos pela “homolesbotransfobia” são *gays* afeminados, “pintosas”, travestis e transexuais, em especial as racializadas e empobrecidas. As estatísticas disponíveis mostram que o Brasil é o país que mais mata os segmentos de travestis e mulheres transexuais no mundo. E existem associações LGBT que contabilizam os assassinatos de pessoas LGBT no Brasil.

O último aspecto que gostaria de falar e que destaca as diferenças entre os sujeitos LGBT nos dois contextos tem a ver como, nesses dois contextos, as piadas e o senso do humor são entendidos. Recorrendo a um conjunto de autores brasileiros (Daniliauskas, 2016), percebi que as pessoas LGBT no Brasil fazem a desconstrução de piadas ou brincadeiras preconceituosas, inclusive em contexto de sociabilidades LGBT. Assim, no contexto carioca, percebi que existe o policiamento do humor, chamando a atenção de que certas brincadeiras e piadas reforçam o preconceito e as desigualdades de gêneros, promovem o machismo, entre outras coisas. Assim, as pessoas LGBT no Rio de Janeiro – principalmente os envolvidos em engajamentos políticos – esperam que a prática do humor seja acoplada a um sentimento de justiça e responsabilidade social para com os oprimidos socialmente. Em Maputo, ao estudar o humor presente

42 As recentes etnografias de Chipenembe (2018) e de Miguel (2019) apresentam dados que corroboram esta hipótese.

nas sociabilidades de pessoas LGBT, percebi que elas não politizam certas formas humorísticas, de tal forma que as suas práticas lúdicas expressam e criam performativamente afinidades, solidariedades e identidades entre os que fazem piadas, mas ao mesmo tempo, produzem e reforçam diferenças e desigualdades em relação aos alvos das piadas.

A questão referente ao tipo de antropologia praticada nos dois contextos é complicado responder, pois ainda não tenho muita experiência de pesquisa para comparar a antropologia que se faz em Moçambique e no Brasil. É uma questão boa, mas prefiro investigar mais e daí futuramente poderei opinar a respeito.

Nelson: Mas, Francisco, como é que você vê comparativamente o estado da arte nos dois contextos africanos lusófonos que você estudou, no que diz respeito ao estado da arte e à consolidação dos direitos LGBT?

Francisco: Como disse anteriormente, Cabo Verde e Moçambique são países bem diferentes, por suas localizações geográficas, por seus recursos naturais, por suas formações sócio-históricas, inclusive pelos papéis que ocuparam dentro da história imperial portuguesa e mundial, e como se deram seus regimes políticos pós-independentes. E isso tudo produz efeitos, claro, também para as ciências e as políticas nacionais. Em termos históricos, por exemplo, enquanto é possível achar trabalhos como o do antropólogo Luiz Mott (2005), que se debruçou sobre o tema da “sodomia” em Cabo Verde, a partir dos dados da Santa Inquisição Portuguesa desde o século XVII, em Moçambique os dados mais antigos que temos sobre esse tema são os do missionário e etnólogo Henri Junod (2009), em sua pesquisa realizada já na virada do século XIX para o XX. Em Cabo Verde, quando cheguei em 2013, havia apenas um único trabalho acadêmico moderno sobre homossexualidade no país, que era a dissertação de mestrado da socióloga cabo-verdiana Cláudia Rodrigues (2010) sobre a elite *gay* da cidade da Praia. Então o meu trabalho (Miguel, 2014) e o de uma outra colega caboverdiana (Silva, 2015), que fazia pesquisa no mesmo período que eu, tentavam complementar o que era ainda o incipiente campo dos estudos de homossexualidade no país. Por outro lado, no mesmo ano de 2013, a Associação *Gay* Cabo-verdiana contra a Discriminação (AGC) colocava, pela primeira vez nas ruas do país – e até onde sei, a segunda vez no continente – uma Parada do Orgulho LGBT. No ano seguinte, Cabo Verde sepultou o código penal herdado

do período colonial que, entre outras coisas, criminalizava a homossexualidade no país. Apesar de essa criminalização herdada do colonialismo aparentemente nunca ter sido levada a cabo (aliás, como em Moçambique), foi uma importante vitória simbólica do movimento⁴³. Mas minha percepção é que a pesquisa acadêmica estava atenta e participava das movimentações ativistas LGBT, como, aliás, costuma ser o processo de produção acadêmica em nossa área. À época, cada vez mais pessoas pareciam se interessar pelo tema; fui convidado, por exemplo, para dar entrevistas para rádios e tvs cabo-verdianas. Em Moçambique não parecia ser tão diferente: a emergência da LAMBDA em 2006 também fez aumentar o interesse acadêmico e midiático por esse tema em Moçambique. Antes dos nossos, Nelson, temos pelo menos dois trabalhos de peso: o relatório de pesquisa de Brigitte Bagnol (1996), que antecede a formação da LAMBDA, e a tese de doutorado de Fabiana Souza já posterior (2015). Mas foram os incentivos que a LAMBDA deu à produção de estudos locais sobre sexualidade e gênero, que impulsionaram o campo acadêmico. Além da LAMBDA empreender estudos próprios sobre a temática em todo o país, um concurso promovido por ela em 2011 fez aparecer diversos trabalhos de conclusão de curso, relatórios de pesquisa, etc. (António, 2011; Canuma, 2011; Chiconela, 2011; Saiete, 2011; Timbana, 2011; Manhice, 2011). E, desde então, seja pelas mãos dos nacionais (Chipenembe, 2018; Mugabe, 2012), seja de parceiros estrangeiros (Santos; Waites, 2021; Simões de Araújo, 2022), parece a mim que o tema aos poucos vai se consolidando no país. Em relação à consolidação propriamente dos direitos LGBT, o cenário tem semelhanças, mas também diferenças, entre esses dos países: Em ambos já não há mais a criminalização dos chamados “vícios contra a natureza”, herdado do Código Penal Português, mas também em nenhum deles o casamento *gay* é permitido. Em Cabo Verde, a AGC (a maior organização LGBT local), é oficialmente reconhecida pelo Estado e promove anualmente paradas *gays* nas duas maiores cidades do país. Em Moçambique, a LAMBDA – que é a maior organização civil LGBT do país – ainda não foi reconhecida oficialmente pelo Estado e, por diversas razões que já levantei em outro trabalho (Miguel, 2021a), nunca realizou uma parada LGBT no país. Em 2017, por outro lado, Moçambique aprovou uma lei laboral que penaliza a discriminação por orientação sexual nos ambientes de trabalho (Santos; Waites, 2021). Atualmente, sei que a AGC está investindo na pauta da criminalização da homofobia no

8 Moçambique também substituiu o Código Penal herdado do período colonial, descriminalizando a homossexualidade em 2015.

arquipélago, enquanto a LAMBDA tem direcionado a maior parte dos seus esforços e recursos para a questão do HIV/Aids e para campanhas de conscientização. Acho que esse é o cenário, bastante resumido, do estado da arte e da consolidação dos direitos LGBT em ambos os países que, se podem não ser os mais ideais, parecem se distinguir positivamente de outras nações no continente.

Francisco: Mas mudando um pouco de assunto... Apesar de já conversarmos pelo Facebook desde 2017, quando cursávamos o doutorado (você no Rio e eu em Brasília), nós só fomos nos conhecer pessoalmente mesmo em Maputo em 2018, né? Como foi para você ter um colega antropólogo, com um tema semelhante de pesquisa, compartilhando alguns interlocutores em comum e frequentando, em campo, alguns dos mesmos eventos e espaços que você?

Nelson: Ter colegas de países diferentes que pesquisam a mesma temática no contexto moçambicano é muito bom, porque enriquece o campo de pesquisa e os pesquisadores estrangeiros irão visibilizar o contexto etnográfico moçambicano nos seus respectivos países e no mundo. Então do meu lado não houve nenhum constrangimento e nem a reivindicação de que “os de fora estão a vir investigar questões da nossa cultura”. Eu acredito que os cientistas sociais devem estudar em qualquer contexto social e a riqueza da antropologia vem dessa possibilidade de estudar outros contextos sociais. Então nós partilhávamos os mesmos contextos de sociabilidades, mas as nossas problemáticas, objetivos e referencial teórico eram diferentes. A meu ver, uma das vantagens de partilhar campo com um colega estrangeiro é que podem existir aspectos que, por serem corriqueiros, eu possa naturalizar e não os tornar como objeto de escrutínio. E quem é de fora pode prestar atenção para esses aspectos corriqueiros com um interesse científico. Por exemplo, na sua tese de doutoramento há coisas que para mim não eram investigáveis. Estou a falar especificamente de pensar como as questões de gênero e sexualidade são tratadas em línguas locais. É muito produtivo partilhar campo e temática com diversos pesquisadores porque os nossos olhares analíticos serão diferentes, o debate será produtivo e a temática será valorizada. De tal forma que sempre que algum pesquisador estrangeiro e nacional me escreve pedindo referências sobre questões LGBTI em Moçambique, eu partilho toda a informação, pois acredito que conhecimento é para ser partilhado, e cada pesquisador terá suas lentes para analisar a mesma temática. Eu acredito que mesmo se dois pesquisadores estudarem a mesma temática com

os objetivos de pesquisa similares no mesmo contexto, a abordagem, a interpretação, a análise dos dados e as conclusões serão diferentes. Cada um terá um enfoque diferente do outro.

Francisco: Eu concordo totalmente contigo sobre como essa diversidade de pesquisadores em campo torna a produção científica mais rica. E você realmente me ajudou bastante na época da minha qualificação me mandando alguns trabalhos sobre o tema feitos na UEM⁴⁴... Já tive a oportunidade de te agradecer, mas registro aqui novamente minha gratidão. Aliás, falando em bibliografia – essa é uma das questões que já tivemos várias oportunidades de debater, mas que acho importante, de certa forma, registrarmos aqui – é sobre a dificuldade de acesso de textos em língua portuguesa sobre gênero e sexualidade em contextos africanos. Mas o que gostaria de te perguntar é o quão realmente importante você acredita que seja 1) a pesquisa propriamente histórica das sexualidades em contextos africanos e 2) a comparação das experiências de gênero e sexualidade moçambicanas com aquelas de outras regiões do continente africano.

Nelson: É importante pesquisar historicamente as sexualidades no contexto africano, seja no contexto pré-colonial, colonial ou pós-colonial. Como ensina Gontijo (2021), a sexualidade não foi apenas um aspecto marginal da colonização, mas uma parte fundamental do empreendimento colonial no passado e em seus desdobramentos neocoloniais inalteráveis na contemporaneidade. Ademais, existem estudiosos africanos e africanistas com pesquisa interessante sobre a temática das sexualidades no contexto africano seja no período pré-colonial, colonial ou pós-colonial (Murray; Roscoe, 1998; Ekine; Abbas, 2013; Tushabe, 2013). Agora, a comparação das experiências de gênero e sexualidade dos moçambicanos com as outras das regiões do contexto africano é importante porque cada contexto tem sua singularidade, o que a gente encontra aqui em Moçambique em termos de experiências de gênero e sexualidade tem suas lógicas locais e essas lógicas podem ser diferentes daquelas que podem ser encontradas em outras regiões do continente. É claro que podem existir aspectos que sejam generalizáveis ao contexto africano, mas isso só é possível se cada região e país que integra o continente africano forem estudados e daí se buscarem alguns denominadores comuns. Por exemplo, a ideia de que a homossexualidade

44 Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo.

é exógena ao contexto africano encontra ressonância em quase todos os países africanos, mas o que isso significa e como cada país mobiliza esse discurso no continente é diferente. É importante pontuar que, para além de pesquisa histórica sobre sexualidade e gênero no contexto africano, precisamos prestar atenção, por exemplo, em como as pessoas LGBT na África, principalmente em contexto de violência física e simbólica, buscam estratégias para se manterem vivas e para expressarem publicamente as suas identidades sexuais e de gênero. Eu acredito que o contexto moçambicano é um laboratório social muito fértil para novas avenidas de pesquisa no campo de estudos LGBT.

Gostaria que futuros estudiosos na área dos estudos LGBT em Moçambique abarcassem outros segmentos LGBT para além de se estudarem os *gays*, as lésbicas, as mulheres trans e fora dos centros urbanos. Os estudos LGBT acadêmicos em Moçambique focam suas análises nos centros urbanos, principalmente na capital moçambicana, e não exploram outras províncias e muito menos os contextos rurais moçambicanos. Por fim, gostaria que os cursos de História, Psicologia, Direito, Geografia e Educação oferecidos nas universidades moçambicanas se interessassem em explorar o campo de estudos LGBT, pois este campo no contexto moçambicano é dominado por trabalhos oriundos de cursos de antropologia e sociologia.

Nelson: Mantendo na questão da bibliografia, no contexto africano existe um corpo de literatura que problematiza se os conceitos e categorias usadas sobre homossexualidade ou se as categorias LGBT capturam as experiências de homossexuais na África ou ainda se essas categorias podem ser traduzidas em idiomas africanos. Queria ouvir como Francisco lida com as terminologias LGBT nas suas pesquisas quando aplicadas aos contextos africanos. E qual é seu ponto de vista sobre pesquisadores africanos que buscam nos seus escritos incorporar categorias locais tendo em conta a sua especificidade cultural para falar de questões homoafetivas?

Francisco: Eu tentei enfrentar essa questão das terminologias na introdução da minha tese e em alguns outros trabalhos posteriores. Como já disse anteriormente (Miguel, 2021b), eu defendo que os antropólogos e historiadores interessados em questões de gênero e sexualidade devem estar, hoje, atentos para a aplicabilidade de certas categorias, como “sexualidade”, “homossexualidade”,

“homoerotismo” etc., nas epistemologias e práticas de outras sociedades que não as nossas (ou mesmo nas nossas, no presente e em outros tempos). Quem ensina isso de forma brilhante é a ugandense Tushabe wa Tushabe (2013), que demonstra a solução cultural de seu povo para agregar os “dissidentes sexuais”, que independe de uma “epistemologia do armário”. Os *ebibini*, como ela os chama – e se chama – não precisavam ser “homossexuais” para viver bem e integrados aos seus (Tushabe, 2013). Além disso, como você sabe, certas práticas tidas por nós como inscritas no domínio da sexualidade podem ser eventualmente entendidas por outros campos semânticos entre nossos interlocutores. Um exemplo moçambicano claro disso é como certas relações coloniais de apadrinhamento, inclusive com coabitação, entre um homem mais velho e um rapaz, quase nunca eram lidas pela sociedade moçambicana mais ampla na chave da conjugalidade ou da sexualidade. Mas se a gente percebe que essa ou outras práticas se encontram de fato no campo do desejo, do prazer, da afetividade e das relações eróticas, penso que uma tradução é possível. Nos meus trabalhos, eu tentei escapar tanto do etnocentrismo/presentismo, que correlacionaria um conjunto de determinadas práticas corporais a um conceito muito comprometido com uma história ocidental (tal qual o conceito de “homossexualidade” ou seus correlatos), quanto e, ao mesmo tempo, do relativismo estéril e da impossibilidade de uma análise comparativa. Acho que a solução que encontrei foi a antropológica mesmo: tomá-la como categoria nativa (como o é em muitos países africanos, entre eles, Cabo Verde e Moçambique). Acho que, em um cenário já pós-colonial – portanto um tanto diferente do que descreve Tushabe – você, Nelson, naquele artigo (Mugabe, 2021) que você publicou em nosso dossiê (Miguel; Mugabe, 2021), consegue articular muito bem não apenas a identidade nativa “mana” entre as pessoas “trans” moçambicanas, como as tantas outras que contemporaneamente se encontram em pleno processo de disputa. Acho que esse é o desafio clássico da antropologia: pegar o ponto de vista do outro (e nisso as categorias do outro são fundamentais) e traduzi-lo de forma inteligível e que falsifique o menos possível esse outro.

Nelson: Considerando que a crítica religiosa, política e cultural dominante nos contextos africanos tem sido postular que a homossexualidade é exógena à África, você, de forma exemplar, mostra essa visão nas suas etnografias em contextos africanos. Agora queria saber se você conseguiu visualizar uma outra percepção que tenda a considerar a homossexualidade atrelada a questões das religiões africanas. Por exemplo, espíritos.

Francisco: Acho que a grande pergunta que está por trás da minha tese de doutorado é: “Por que os africanos, no geral, insistem em dizer que a homossexualidade é exógena à África?”. Ou então “Por que o discurso da exogenia da homossexualidade em África tem tanta ressonância no continente?”. Quanto mais eu lia a bibliografia sobre o tema, mais claro ficava a centralidade dessa controvérsia nos próprios estudos. Uma controvérsia – deixe-me explicar – entre as lideranças religiosas e políticas africanas, que negam a autoctonia africana da homossexualidade, e um discurso acadêmico que, baseado em provas arqueológicas, históricas e antropológicas, apontava o “erro” material dessas afirmações. Na década de 1990, depois do início de uma verdadeira cruzada estatal, religiosa e midiática, em vários pontos da África, contra as pessoas LGBT, obras como *Boy-wives, Female Husbands* (1998) foram cruciais para demonstrar que as práticas homoeróticas antecedem (e muito) os colonialismos na África (Murray; Roscoe, 1998). Se a ciência já tinha me convencido da existência das práticas e afetos homoeróticos em África antes da influência europeia ou árabe, eu ainda não encontrava respostas suficientemente boas para aquelas minhas perguntas iniciais. Eu só tinha a noção de que a alta ressonância desse discurso que aponta a exogenia da homossexualidade não poderia ser um surto coletivo e que eu, como antropólogo, deveria levar a sério o discurso nativo. Então fui investigar. E descobri que, primeiro, o discurso que acusa que a homossexualidade seria exógena à própria cultura não é em absoluto exclusivo dos africanos ou mesmo uma grande novidade. Ann Laura Stoler (1995), Luiz Mott (2005), Daniel Borrillo (2010), Robert Aldrich (2003) são alguns dos pesquisadores que já demonstraram como a homossexualidade já foi, em várias culturas e épocas, dentro e fora do “Ocidente”, rechaçada como vício do *outro*, como algo trazido de fora. Em segundo lugar, ao me aventurar pela historiografia de Moçambique, ficou claro como a homossexualidade, enquanto categoria, enquanto identidade, enquanto um tipo de subjetificação, era bastante recente. E que o que conhecemos hoje por movimento LGBT, de fato, fora gestado pelas mãos dos colonos, em sua esmagadora maioria, homens *gays* brancos. Eu tenho quatro artigos em que tento argumentar nesse sentido, com distintos materiais da pesquisa: um a partir de depoimentos pessoais de jovens e “cotas”⁴⁵ que coletei; outro a partir da análise do campo semântico da homossexualidade nas línguas portuguesa e changana (Miguel, 2021c); um terceiro a partir da genealogia do

45 Termo popular usado em Maputo para pessoas mais velhas, que teria em “coroa” sua tradução perfeita no Brasil.

movimento LGBT em Maputo (Miguel, 2021a); e um quarto, ainda no prelo, em que analiso o papel da mídia moçambicana na construção desse discurso da exogenia da homossexualidade (Miguel, no prelo). Acho que consegui, no final das contas, demonstrar que se de fato as práticas homoeróticas parecem ter sempre existido, também faz sentido apontar que a homossexualidade, tal como nós hoje a entendemos, é algo recente e que veio “de fora”. Quanto à questão religiosa, ela foi apenas tateada por mim na minha tese, com depoimento de curandeiros, pessoas *gays* que passaram por processo ritual de “cura” da sua homossexualidade (tanto no curandeirismo tradicional quanto no neopentecostal), e pessoas que, no geral, acionavam um discurso religioso para dizer isso ou aquilo sobre a homossexualidade. Recentemente li um artigo muito bom, de Ruth Morgan e Graeme Reid (2003), que trata deste assunto. Também tem um capítulo publicado pelas colegas Judite Chipenembe, Chia Longman e Gily Coene (2022). Mas penso que seja ainda necessário um estudo etnográfico exclusivamente focado na intersecção entre religião e sexualidade, particularmente no caso moçambicano, que apresenta uma enorme diversidade religiosa. Então, sobre a intersecção entre homossexualidade e espiritualidade em Moçambique e em África, eu também ainda gostaria de conhecer mais. Fica aí essa dica para outros investigadores!

Referências

- ALDRICH, Robert. 2003. *Colonialism and Homosexuality*. New York: Routledge, 2003.
- ANTÓNIO, V. O. *Relendo as identidades de género: um estudo entre homossexuais na cidade de Maputo*. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.
- BAGNOL, Brigitte. *Diagnóstico da Orientação sexual em Maputo e Nampula*. Maputo: Embaixada do Reino dos Países Baixos, 1996.
- BORRILLO, Daniel. 2010. *Homofobia: História e Crítica de Um Preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica.
- BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 62-63, p. 69-72, 1986.
- CAMBACO, Olga DA G. L. *Fronteiras nas relações com homossexuais no sector privado: um estudo sobre os discursos e práticas de discriminação no ambiente laboral*. Monografia (Licenciatura em Sociologia) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2014.

- CANUMA, Egídio Benjamim Silvestre. *A inconstitucionalidade da proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo*. Monografia (Licenciatura em Direito) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.
- CHICONELA, Arsénio Tomás. *Homossexualidade e adoção: direitos humanos e direito da família*. Maputo, 2011.
- CHIPENEMBE, Maria Judite Mario. *Sexual rights activism in Mozambique: a qualitative case study of civil society organisations and experiences of “lesbian, bisexual and transgender persons”* 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Gent, Gent, 2018.
- CHIPENEMBE, Maria Judite Mario; LONGMAN, Chia; COENE, Gily. Normative violence, traditional healing, and harm regarding same-sex relations among women in Mozambique. *In: BARTELINK, Brenda; LONGMAN, Chia; BRADLEY, Tamsin (Eds.). Religion and gender-based violence*. London: Routledge, 2022. p. 133-157.
- DANILIAUSKAS, Marcelo. *Não se nasce militante, torna-se: processo de engajamento de jovens LGBT – Panorama histórico na cidade de São Paulo e cenário atual em Paris*. Tese (Doutorado em Sociologia da Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- DOMINGOS, Augusto Pedro. *Famílias unidas pelos sobrinhos: conjugalidades e parentesco entre um grupo de homossexuais na cidade de Maputo*. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.
- EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima (Eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013.
- ERIBON, Didier. *Retorno a Reims*. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FALCÃO, Thiago Henrique de Oliveira. *Memes, textões e problematizações: sociabilidade e política a partir de uma comunidade de LGBT universitários no Facebook*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- FILHO, Ricardo Duarte. Leona Assassina Vingativa: bichas astuciosas e malandragem *queer*. *Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual*, n. 18, p. 85-109, 2018.
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GONÇALVES, Euclides. Local powers and decentralisation: recognition of community leaders in Mocumbi, Southern Mozambique. *Journal of Contemporary African Studies*, v. 24, p. 29-52, 2006.
- GONÇALVES, Euclides. Orientações superiores: time and bureaucratic authority in Mozambique. *African Affairs*, v. 112, n. 449, p. 602-622, 2013.
- GONÇALVES, E. *Chronopolitics: public events and the temporalities of state power in Mozambique*. PhD (Thesis in Anthropology Political) – University of Witwatersrand, Johannesburg, 2012.

- GONTIJO, Fabiano. Sexual and gender diversity, national state and biopolitics in the global south: lessons from Africa. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 2, p. 97-126, 2021.
- GUAMBE, Augusto Joaquim. *Experiências e percepções sobre o uso de insumos de prevenção do HIV e outras ITS em homens que fazem sexo com homens em Maputo entre 2010-2012*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- JUNOD, Henry. *Henri Junod, usos e costumes dos Bantu*. Ed. de Omar Ribeiro Thomaz and Paulo Gajanigo. Campinas: IFCH/Unicamp, 2009.
- LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- MACHAVA, Sara José. *Homossexualidade: processos e etapas da auto-afirmação da identidade homossexual masculina na cidade de Maputo*. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2013.
- MANHICE, Estevão Artur. *Homossexualidade na cidade de Maputo: mecanismos de afirmação e legitimação social dos “gays”*. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.
- MIGUEL, Francisco. *Mozambican “tolerance” toward homosexuality: lusotropicalist myth and homonationalism*. *Sexualities* (no prelo, a).
- MIGUEL, Francisco. “Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial. *Revista de Antropologia* (USP) (no prelo, b).
- MIGUEL, F. Uma história do movimento LGBT em Maputo. *Afro-Ásia*, v. 64, p. 320–362, 2021a.
- MIGUEL, Francisco Paolo Vieira. P. V. *Séculos de silêncio: contribuições de um antropólogo para uma história da “homossexualidade” no sul de Moçambique (Séculos. XVI-XX)*. *Revista Brasileira de História*, vol. 41, no. 86, p. 111-134, 2021b.
- MIGUEL, Francisco. Mariyarápaxjis: língua, gênero e homossexualidade em Moçambique. *Mana*, v. 27, n. 3, p. 1-27, 2021c.
- MIGUEL, Francisco; MUGABE, Nelson André. N. A. Apresentação do dossiê “Sexualidades e suas repercussões sociais em contextos africanos”. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 2, p. 27-35, 2021.
- MIGUEL, Francisco. Por uma política com “Respeito”: a institucionalização da homossexualidade no programa radiofônico moçambicano Café Púrpura. *Caderno de Estudos Africanos*, n. 40, p. 141-166, 2020.
- MIGUEL, Francisco. *Levam Má Bô: (homo)sexualidades masculinas em um arquipélago africano*. Curitiba: Prismas, 2016.

- MIGUEL, Francisco. “*Levam má bó*”: (homo)sexualidades entre os sampadjudas da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2014.
- MORGAN, Ruth; Reid, Graeme. “I’ve got two men and one woman”: Ancestors, sexuality and identity among same-sex identified women traditional healers in South Africa. *Culture, Health and Sexuality*, v. 5, n. 5, p. 375-391, 2003.
- MOTT, Luiz. 2005. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro. *Afro-Asia*, v. 33, p. 9-33, 2005.
- MUGABE, Nelson André. Mapeando as autoidentificações, a construção das identidades e as subjetividades das “manas trans” da cidade de Maputo. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 2, p. 171-197, 2021.
- MUGABE, Nelson André. *Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MUGABE, Nelson André. *Relações jocosas entre um grupo de homossexuais na cidade de Maputo*. Relatório de Pesquisa. Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2012.
- MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will. *Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities*. New York: Palgrave, 1998.
- NHASSENCO, Sérgio Stélio Keita. *Identidade gay e lésbica: estratégias e táticas usadas pelos homossexuais para contrapor o estigma e marginalização social na cidade de Maputo*. Monografia (Licenciatura em Sociologia) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2013.
- RODRIGUES, Cláudia. *A homoafetividade e as relações de gênero na Cidade da Praia*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, 2010.
- SAIETE, Sheila Kátia Fernando Marta. *Construção e gestão da identidade homossexual das lésbicas em Moçambique*. Monografia (Licenciatura em Sociologia) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.
- SANTOS, Gustavo Gomes da Costa; WAITES, Matthew. Analysing African advances against homophobia in Mozambique: how decriminalisation and anti-discrimination reforms proceed without LGBT identities. *Sexuality & Culture*, no. 0123456789, 2021.
- SILVA, Lurena Delgado. *Homossexuais, gays e travéstitis em Mindelo: entre identidades e resistências*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, 2015.
- SIMÕES DE ARAÚJO, Caio. 2022. Sujeitos Sem História? Cidadania Sexual, Temporalidade e Os Desafios Da Pós-Colonidade Em Moçambique. In: CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno; ALI, Rosimina; FORQUILLA, Sérgio Chicava Salvador; MUIANGA, Carlos (Eds.). *Desafios Para Moçambique*, Maputo: IESE, 2022. p. 401–423.

- SOUZA, Fabiana Mendes de. *Discretos e declarados: uma etnografia da vida dos homossexuais em Maputo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, 2015.
- STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press, 1995.
- TIMBANA, António Martins. *De "Maria-rapaz" à lésbicas: trajetórias identitárias de mulheres que fazem sexo com outras mulheres*. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.
- TUSHABE, Caroline. Decolonizing homosexuality in Uganda as a human rights process. In: FALOLA, Toyin; AMPONSAH, Nana Akua (Eds.). *Women, Gender, and Sexualities in Africa*, p. 147-154. Durham: Carolina Academic Press, 2013.

Uma homenagem a Maria: pensando mutualidade do ser e fazer família nas relações de campo etnográfico

André Omissilê Justino

- Você já morou num convento?!?!
- Eu já vivi muita coisa nessa vida, André...
- Então eu vou ter que escrever um livro só sobre você!

Diário de Campo, agosto de 2019

É uma história um pouco longa...

Era⁴⁶ fim de uma noite de julho, meu quinto mês em campo e o primeiro vivendo na *Zona*⁴⁷, bairro de minhas interlocutoras, na capital de Cabo Verde, Praia. Eu havia chegado ao bairro para realizar uma pesquisa com crianças, buscando mapear, por intermédio da etnografia, a experiência da infância no pequeno arquipélago do oeste africano. O calor era demais e ainda vestíamos a roupa do dia de trabalho no Jardim Acalanto de Maria. O costume era repassar mentalmente

46 Agradeço não só às minhas interlocutoras, mas também àquelas cujas leituras me ajudaram a elaborar e aprimorar este texto.

47 *Zona* é uma categoria do crioulo cabo-verdiano utilizada para indicar pertencimento geográfico, geralmente utilizada em contextos relacionais e oposições entre a origem de quem fala e a de quem ouve. Utilizo esse termo para ocultar o bairro onde a pesquisa se realizou, assim como altero nomes e embaralho alguns dados que poderiam facilitar a identificação de minhas interlocutoras, no intuito de protegê-las.

os dados construídos ao longo do dia, aproveitando para comentar algo, ou fazer alguma pergunta para a interlocutora adulta que se sentava à minha frente, mas, nessa noite, o silêncio imperava.

Nossos dias quase sempre terminavam da mesma forma, de modo que estávamos só nós duas sentadas à mesa, Maria e eu. Os dois filhos dela estavam desde cedo na casa de uma vizinha jogando videogame. A luz na casa havia acabado novamente, era a quarta vez na semana que alguém cortara o fio de onde obtínhamos a *luz furtada* (como chamavam a luz obtida por uma ligação paralela à da concessionária local). À luz de uma longa vela branca, jantávamos o cozido de frango com lentilha bastante saboroso que ela preparara e, a despeito do calor escaldante de uma noite do auge do verão cabo-verdiano, sentíamos prazer ao compartilhar a refeição quente. Estávamos em silêncio, não por falta de palavras, mas por puro cansaço. Durante o dia, a casa abrigava as crianças que frequentavam o jardim infantil e algumas ficavam até tarde, indo embora após as sete da noite. Nesses dias, chegávamos a ensaiar uma comemoração quando acabava o expediente e ela dizia que, no calor, as crianças pareciam ficar mais agitadas. Sem as crianças do jardim, que funcionava na casa de Maria, e sem seus dois filhos discutindo quem lavaria a louça do jantar ou debatendo resultados do campeonato português de futebol, a casa ficava quieta demais. Decidi quebrar a quietude para saber algo que me intrigava há um tempo:

– Maria? – chamei, entre uma colherada e outra.

– Hmm? – ela respondeu, deixando de lado o prato vazio.

– Você me passou um *pendrive* semana passada e pediu que eu copiasse as fotos para meu computador para que as fotos da festa de finalista pudessem ser salvas lá, você lembra? Quem eram aquelas pessoas na foto? – perguntei, sem esperar que ela dissesse se lembrava ou não.

Eu me referia a um favor que ela havia pedido, já que meu computador era o único que funcionava na casa e seus filhos não sabiam (ou não queriam) realizar o procedimento. Com o tempo, nossa relação havia se estabelecido como uma série de trocas de favores: as habilidades e ajuda dela na minha inserção no campo por um lado, e minha disposição e tempo para sair pela cidade realizando pequenas tarefas burocráticas e meu conhecimento de informática e elétrica, por outro. Essa relação, no entanto, estava longe de ser utilitária, era uma relação de cuidado, na qual buscávamos facilitar a vida um do outro na lida do dia a dia, um cuidado que floresce do afeto e da vontade de se ajudar mutuamente.

As fotos da festa de finalista eram aquelas feitas na formatura das crianças do jardim, que fora realizada no fim de junho e que Maria queria guardar de recordação, mas, sem espaço no *pendrive*, precisava apagar outros arquivos. No dispositivo que ela me passara havia uma única pasta com centenas de fotos de um evento que eu logo compreendi se tratar de um rito fúnebre. Havia muitas mulheres chorando, e todas as pessoas estavam vestidas formalmente, ou seja, os homens com ternos muito bem passados e as mulheres com longos vestidos e panos coloridos em volta dos ombros. Todas as pessoas aparentavam ter mais de 40 anos e eu não as conhecia, com exceção da própria Maria, que aparecia em algumas fotos no final da seleção. Ao perguntar, gostaria de confirmar um palpite que me ocorrera:

– São minhas *gentes* lá da Guiné, aquelas fotos são do enterro do meu pai! – ela respondeu, com seu característico sorriso de canto de boca. – Minha irmãzinha, aquela de quem lhe falei, não pôde ir ao enterro, porque é pequena, então minha irmã mais velha tirou as fotos para que ela pudesse ver quando tivesse idade.

Então meu palpite estava certo, era óbvio que aquele quem eu via deitado em um caixão era o homem que passei a conhecer por histórias. O cuidado com o qual ela guardava o *pendrive* e a relutância em transferir os arquivos sob o risco de perdê-los eram indicativos fortes. Fiquei em silêncio contemplando a nova informação e, de certa forma, em respeito à memória do idoso que fizera sua passagem algum tempo antes de eu chegar ao campo. Senti, como de costume, aquela tristeza que emanava da nostalgia de Maria em relação a sua terra, a Guiné-Bissau. Ela me contava das castanhas e dos cajus e, repentinamente, diria, num dia de muito vento “as mangas estão caindo no chão lá na Guiné” e daria um sorriso que, era certo, não se direcionava a nós que estávamos ali, mas às suas *gentes* que estavam lá.

O conjunto de fotos servia como registro da cerimônia, como recordação do infortúnio que se abatera sobre a família, como última imagem do pai de Maria, e também como uma forma de resgatar laços por vários países. Antes de passarem por mim, elas haviam viajado para distantes lugares, proclamando a passagem do patriarca amado para outro plano da existência: Portugal, Estados Unidos, Brasil, Itália, França, Senegal, Cabo Verde... todos estes países continham uma versão daquelas imagens e, de todos estes países, fluíram lamentos que, direcionados à Guiné, eram lembrados como um conforto para Maria. Afinal, essa corrente transnacional de lembranças

era prova de que seu pai havia existido nesse mundo, havia cativado tantas pessoas e feito bem a tantas outras.

Este evento era, na minha cronologia, o último grande acontecimento da narrativa que Maria me transmitia diariamente; era um momento que tantas vezes a ouvi mencionar com tristeza e solenidade na voz. De certo modo, era como se sua história estivesse em suspensão ali, nada tinha acontecido depois que merecesse ser contado, e tudo havia acontecido antes por intermédio do patriarca agora falecido. Lembro-me de um dos nossos primeiros diálogos, quando ela me disse:

– Eu já morei no Brasil, sabe? Vivi alguns anos lá a fazer um curso de enfermagem que meu pai pagava, mas não cheguei a concluir, porque engravidei e logo tive que voltar para a Guiné, ficando na casa do meu pai durante os primeiros anos de meu filho.

– O pai dele morava com vocês?

– Não! Ele foi morar na *tabanka* da família dele e, com o tempo, paramos de nos falar. Meu pai não queria que eu sáísse da casa dele.

O pai dela aparecia assim, de surpresa nos nossos diálogos, sempre sendo figura decisiva no destino de Maria, definindo os rumos que sua vida tomaria e os quais ela parecia ter aceitado de bom grado.

A relação de minha anfitriã com seu pai era de muito carinho e admiração e, sendo a mais nova do primeiro casamento dele, ela brincava que era a *kodé*, a favorita, a mais acarinhada, mesmo depois de ter se tornado adulta, tido seus filhos e saído do país. Ele, embora fosse cabo-verdiano, havia escolhido a Guiné-Bissau como pátria, casou-se com uma mulher guineense (mãe de Maria, falecida muito tempo antes da minha pesquisa) com quem teve 4 filhas e nenhum filho. Após enviuvar, ele casou-se novamente com uma mulher muito mais nova, com quem teve mais uma filha. Morreu com quase 90 anos, depois de construir um considerável patrimônio em Bissau, a capital do país. Maria contava-me da enorme casa que o pai tinha construído e das casas menores que foram erguidas à volta para abrigar as filhas e suas famílias e que até hoje estavam lá, esperando a reunião da partilha que demoraria algum tempo para acontecer.

Segundo ela me explicou naquele silencioso jantar numa noite de verão, quando morre alguém como o pai, que possui extensa família e muitos bens, algumas medidas são adotadas. Foi assim que aprendi um pouco sobre os

rituais fúnebres da Guiné-Bissau, o sacrifício do bode ou carneiro no momento do enterro, a destruição ritual de alguns bens, o dar de comer ao morto com comidas específicas e preparar a cova com cachaça e óleo de palma, e o ato de cada família ali representada presentear a filha mais nova com um tecido típico. Neste caso, Maria recebeu sobre os ombros, que se sacudiam em choro, diversos tecidos coloridos que ela depois redistribuiu para as irmãs, ficando com alguns para si. Após o enterro, a casa do pai deveria ficar fechada por um ano para, só então, poder ser realizada a partilha dos bens (como roupas, livros e outros artefatos). Ela me contava rindo com uma certa malícia, que queria ser a primeira a chegar para poder “abrir o baú”.

– Como assim “abrir o baú”? Você diz, um baú mesmo?

– Sim e não. Tem mesmo um baú trancado que a gente só pode abrir depois de um ano e com todas as filhas presentes, mas tudo da casa vai ser dividido entre nós.

– Ah, entendi, o baú é a casa também, né?

Apesar de ela demonstrar sua vontade em chegar primeiro, ela e eu sabíamos muito bem o que aconteceria: ela escolheria o que ia querer levar de volta para Cabo Verde e, ao fim, redistribuiria tudo conforme as irmãs fossem pedindo, assim como fizera com os tecidos que ganhara no enterro do pai (eu, em um momento de incredulidade, ganhei de presente o penúltimo pano antes de meu retorno ao Brasil). Conseguimos fazer esta previsão por conta de um vaticínio realizado pelo pai há mais de 20 anos.

– Ele dizia assim para mim: “Maria, minha filha, você tem o *kurasão furadu*”.

– *Kurasão furadu*? Como assim??? – perguntei, bastante curioso com a expressão (sempre que ela surgia com uma expressão nova, eu registrava e adicionava à coleção). Ao que ela respondeu:

– *Kurasão furadu* é alguém que dá tudo que tem, não fica com nada. Não vê que tudo que eu ganho no voluntariado no Banco Alimentar eu distribuo ou uso no jardim? Meu pai dizia que não podia ser assim demais, porque quem dá tudo, dá até a roupa do corpo e fica sem nada!

Apesar desta profecia, seu pai elogiava a generosidade da filha e a incentivava, porque era assim que ela ia longe e faria muitos amigos. Por onde passava, Maria era lembrada pela sua capacidade de ajudar o próximo e recebia muito em troca. Ela contava que recebera todo o enxoval da sua primeira criança

de presente das mulheres com quem morou em um pensionato em Minas Gerais, Brasil. O presente fora dado em gratidão pelos momentos que ela passou junto às outras moradoras e às freiras que gerenciavam o lugar. Ela se orgulhava de gastar muito pouco consigo, porque deus (o Cristo) lhe dava tudo que ela precisava e tudo chegava na mão dela. De toda forma, a generosidade de Maria, ou melhor, seu *keurasão furadu*, era sua marca registrada.

Durante minha estadia em sua casa, eu ficava observando enquanto as pessoas iam e vinham trazendo demandas, desabafos, problemas, imbróglios, pedidos de ajuda... Enfim, a toda hora da noite e do dia batiam pessoas na porta do jardim, que era também nossa casa, e Maria as recebia, sentando-as nas cadeirinhas do jardim e ouvindo suas histórias. Às quartas e sextas-feiras de tarde, ela trabalhava como voluntária numa fundação com sede em outro bairro, a Achada Grande, onde também funcionava o Banco Alimentar. Nestes trabalhos, ela conhecia ainda mais gente, ganhava muita comida, que era distribuída para a comunidade, e tinha acesso a informações e cursos profissionalizantes, sobre os quais ela fazia circular a palavra e conclamava as amigas para que fossem se matricular. Ela mesma não fazia os tais cursos, porque já tinha seu jardim de infância para cuidar, o que era seu sonho há muito tempo... mas disso, falo depois.

Mais ou menos uma vez por mês, Maria voltava do seu voluntariado de táxi, carregada de mantimentos e itens dos mais diversos: roupas de criança e de adultas, sacos de arroz de 20 quilos, latas de feijão, milho e lentilha, pequenos itens que poderiam ser comercializados na rua, e artigos de higiene pessoal que eram levantados juntamente aos supermercados pelo Banco Alimentar e pela Fundação na qual ela se voluntariava. Ela logo fazia circular os bens, ligando para as pessoas que conhecia e que sabia que aceitariam de bom grado a oferta, ou chamando as crianças do jardim em um canto e distribuindo as roupas para as que ela julgava que necessitavam mais. Para as crianças era uma festa! As que ainda estavam no jardim quando ela voltava do voluntariado se dispunham a ajudar carregando as sacolas e aproveitando para investigar o conteúdo das latas, já a postos para tão aguardado aviso:

– Sexta vamos comer *katxupa*!

E isso bastava para que elas fizessem festa e muito barulho. *Katxupa*, o prato nacional, era o favorito das crianças (bem, não só delas, mas de Maria, de seus filhos, das vizinhas e meu também), e consiste num ensopado que, no jardim, continha os grãos que vinham da Fundação, mais os legumes e folhagens que Tita, mãe de uma das crianças que frequentava o jardim, doava de

vez em quando e alguma carne ou peixe que estivesse disponível no momento. O prato era tão especial que só era feito para celebrar aniversariantes, ou em datas comemorativas como a atividade do Dia das Mães, e ainda, os passeios que organizamos com as crianças para os parquinhos da cidade. Ver os grãos chegando com Maria despertava nas crianças a expectativa de todos estes eventos, e algumas já pensavam em que roupa bonita usariam no dia ou planejavam quantas tigelas comeriam, competindo entre si. Para nós, as adultas, esse era um dia de ir dormir tarde, separando os itens, guardando o que deveria ser guardado e distribuindo o que deveria ser distribuído.

Essa generosidade foi a minha sorte grande. Desde nosso primeiro contato, por telefone ainda, quando eu tateava a possibilidade de visitar seu jardim de infância e conhecer as crianças que lá ficavam, eu pude sentir seu coração aberto e sua boa vontade...

– Alô?

– Alô! Maria? Meu nome é André, sou brasileiro e estou fazendo uma pesquisa com crianças da cidade da Praia e eu queria saber se... – comecei, cheio de dedos, a falar no telefone, mas ela logo me interrompeu:

– Claro, André! Sim, venha! O jardim fica aqui na *Zona*, sabe chegar? – E me deu as instruções antes que eu pudesse responder, desligando em seguida. Ao fundo, pude ouvir o barulho característico de uma aglomeração de crianças, o que viria a ser a trilha sonora dos meus dias de pesquisa. Visitei o jardim alguns dias depois do combinado, e fui surpreendido com uma calorosa recepção, um generoso almoço e um convite para que eu continuasse frequentando o lugar. Imaginem a sorte! Lembrarei para sempre de Maria saindo de dentro da casa enquanto as crianças me olhavam curiosas, apontavam minhas tatuagens e *piercings* e franziam o cenho para a pessoa desconhecida que acabara de chegar. Ela vinha usando um vestido amarelo estampado com quadrados pretos com um belo recorte, como eu vira sendo feito no mercado Sucupira, os cabelos estavam arrumados em tranças grossas e enroladas em um grande coque no alto da cabeça, carregava nas mãos um papel que entregou a uma mãe que estava aguardando e depois sorriu, me abraçou e me pôs a participar do dia a dia.

Quando olho para trás, consigo ver como eu já sabia o que o pai dela lhe dizia antes mesmo que ela me contasse a história de como ele lhe chamava de *kurusão furadu* e como a incentivava a ser assim para viver uma boa vida e ter sempre muitas amizades. Eu já havia percebido tudo isso, ou melhor, já havia

sentido tudo isso agindo como engrenagens da minha pesquisa, da minha vivência etnográfica no bairro. Maria abria sua rede de amizades e relações para mim, me levava com ela aonde ia, me convidava a participar e conhecer diferentes grupos. Sendo ela uma pessoa de muitos pertencimentos, pude contar com a sorte de poder pertencer também a vários lugares e a grupos diferenciados.

Essa “sorte” sobre a qual tanto falo talvez seja um sinônimo para “trabalho”. Digo isso, pois Maria só me levou onde levou porque eu me dispus a caminhar junto dela, passando por dificuldades em comum, como a falta de luz da noite de verão que abre este texto, ou estando ao seu lado nas brigas com a vizinhança (que eram poucas, mas aconteciam), ou ajudando-a com favores específicos que ela, sem poder se ausentar do jardim, não poderia realizar para si mesma. Essa sorte, esse “trabalho”, é resultado de uma construção cotidiana de afetos e partilhas. Maria elogiava, por exemplo, minha disposição em comer de tudo o que era ofertado e dizia isso para todas as pessoas para quem ela me apresentava. Por quê? Penso que é porque aceitar partilhar de tudo apesar das diferenças que se interpunham entre nós (gênero, geração, nacionalidade, religião, projetos e trajetórias de vida) demarcava um lugar especial da nossa relação, uma proximidade intensa, e isso era reconhecido também pelas outras pessoas, que podiam se sentir mais dispostas a compartilhar seus cotidianos comigo. Uma “sorte” de conviver e se ajudar.

Era sempre ao pai dela que retornávamos quando eu comentava essa sorte grande que eu tinha tido, e ela me dizia que só fazia o que havia aprendido com ele. Ela chegara a morar com o pai durante um tempo da vida adulta antes de decidir se estabelecer em Cabo Verde para prosseguir com seu sonho de trabalhar na educação infantil. Ela me contava, saudosa, que o pai sempre lhe dera tudo do bom e do melhor e fazia campanha para que ela desistisse de seus planos de se mudar e permanecesse na casa dele para sempre. Ele vivia feliz com a filha mais nova e o neto, o primeiro filho de Maria, morando com ele em Bissau. Era, de certa forma, uma realização de parte do sonho dele, pelo que ela me contava, sonho este que se concretizaria plenamente quando todas as filhas retornassem para a casa e a família estivesse junta de novo. O sonho se realizou, de alguma forma, e Maria reconhecia isto quando me dizia que o pai certamente morreu feliz, porque sabia que as filhas corriam para encontrá-lo.

Agora imaginem: ela, recém-separada de seu primeiro companheiro e com um filho para criar, sem perspectiva de emprego em Bissau, uma formação incompleta em enfermagem e uma vocação católica pela caridade, decidiu

que não queria viver às custas do pai e, com coragem e pouca bagagem, partiu para Praia, onde vive até hoje na busca diária por realizar os sonhos que construiu ao longo de uma vida, passando por diversos lugares.

Antes da separação do primeiro companheiro e do retorno à casa do pai em Bissau, Maria havia morado em outros países. Contava com uma breve passagem por Portugal, onde sua irmã mais velha mora até hoje, e com uma longa estadia no Senegal, onde entrou para um convento, avançou nos estudos, quase se ordenou e fez amizades para uma vida toda. No entanto, não seguiu a vocação de freira, saindo do convento após um acidente da cozinha que a traumatizou para a vida toda. Foi no Senegal, em Dakar, que aprendeu o francês que tentou me ensinar, mas que nunca consegui dominar como ela, e foi também lá que ela aprendeu as técnicas de tingimento de tecido que trouxe para a Praia e que ensinava para outras mulheres em cursos profissionalizantes nas associações em que participava. Um conjunto de roupa de cama tingido com a técnica senegalesa chegava a valer 15 mil escudos cabo-verdianos em Praia (cerca de 700 reais na cotação atual), o que representava uma boa renda para mulheres sem outra fonte de recursos e um modo de empoderar as famílias, o que era um dos objetivos principais dos diversos cursos profissionalizantes ofertados por instituições como a Fundação.

Além desses países dos quais ela guardava boas memórias, ela havia morado no Brasil, quando o pai lhe pagara um curso de enfermagem. E, como já disse, fez grandes amigas que a ajudaram no momento da gravidez, quando precisou abandonar o curso para cuidar de seu filho recém-nascido. Esta viagem ao Brasil, contada por ela como se em outra vida fosse, com as memórias distantes e incertas (“como era o mesmo o nome da cidade”, ela murmurava, tentando lembrar o nome de Belo Horizonte) era a que nos aproximava mais. Ela costumava me dizer: “Você é meu irmão do Brasil! É quem me dá notícias da minha outra casa”; e assim ela me apresentava para várias pessoas que perguntavam quem era aquela pessoa que morava em sua casa. A certa altura, passei a me apresentar assim para algumas pessoas que me perguntavam, sem muito tato, o que afinal eu fazia morando na casa de Maria. O boato corria de que eu era o novo companheiro dela, o que despertava ciúmes no ex-marido, o segundo companheiro, que ainda morava na *Zona*, e dessa encrenca eu queria muito escapar! Então, quando me apresentava como “o irmão de Maria lá do Brasil”, algumas pessoas davam de ombros e pareciam satisfeitas, afinal, ela recebia muitas visitas de outros países. Outras pessoas me questionavam como era

possível eu ser irmão dela se era brasileiro e ela, guineense, e então era minha vez de dar de ombros e dizer que era assim mesmo. Os filhos dela, que me chamavam de tio e assim me apresentavam, também colaboravam para construir essa imagem do irmão distante que estava de passagem.

Ao longo dos muitos meses de pesquisa, Maria me apresentou muitas pessoas, lugares, histórias e muitos conceitos. Seu jardim era referência no bairro e os conhecimentos dela eram buscados por diversas mães que precisavam de ajuda com as suas crianças. Eu nunca soube ao certo de onde veio a paixão dela por crianças, mas sabia que o jardim de infância era um sonho antigo que a fizera ir atrás de um curso profissionalizante de cuidadora que lhe permitisse gerenciar uma instituição assim. Em Praia, ela havia trabalhado em outros jardins e, num deles, ganhara o apelido de “Tia *futi-fut?*”, que ela me disse, rindo, se referia à sua mania de estar sempre arrumando e organizando as coisas. No entanto, trabalhar em outros jardins a colocava longe de casa e dos filhos e, portanto, ela passou a perseguir um novo projeto, o de abrir a própria instituição com “o suor do seu trabalho”. De pouco a pouco, ela conseguiu colocar em funcionamento um pequeno jardim de infância que funcionava em sua casa e recebia quase 40 crianças (alguns dias recebia mais, outros dias, menos) de diversas idades entre zero e seis anos, o que permitia que muitas mães pudessem sair para trabalhar e confiar suas crianças a alguém com experiência no cuidado.

Dessas muitas crianças, várias frequentavam o jardim *de graça*, dito sussurrado, como que para esconder do ouvido de toda gente. Acontece que algumas mães não tinham condição alguma de pagar pelo serviço, mas precisavam muito de alguém que olhasse por suas crianças. Eram mulheres sozinhas, sem parentes, longe de sua rede de conhecidas e amigas, recém-chegadas ao bairro, ainda sem a confiança que outras mães tinham em deixar suas crianças sob os cuidados das pessoas das redondezas. Eram mulheres que não recebiam nenhum dinheiro dos *pais-di-fidju*, os pais das crianças, e, portanto, arcavam sozinhas com o custo da casa, da alimentação, do vestuário e da educação de suas filhas e filhos. Sobre essas mães, Maria me dizia, às vezes com lágrimas nos olhos, que não tinha como cobrar destas mulheres, que não havia espaço em seu coração para isso, seria maldade. E, novamente, evocava a imagem do pai a lhe dizer que era *keurasão furadu*, e que assim teria amigas para a vida toda.

Ao chegar à Praia com o primeiro filho, Maria contou com toda sorte de auxílio e solidariedade. Muitas foram as mulheres que abriram sua casa para recebê-la enquanto ela se estabelecia e ia atrás de empregos e oportunidades.

Dessas mulheres ela falava com carinho, chamando as mais velhas de mãe. De fato, conheci tantas mães de Maria durante minha pesquisa que ficava maravilhado com a existência de tanto carinho entre pessoas que, até determinado momento, não se conheciam. Dessas mães, a que se fazia mais presente era a Dona, uma reconhecida e muito requisitada feiticeira guineense que durante anos morou em Praia. Dona às vezes vinha para se hospedar com Maria, lhe dava conselhos, prescrevia remédios e preceitos a serem seguidos para protegê-la, proteger a casa, os filhos e os negócios. Maria buscava cumprir todos, inclusive me conclamando a obedecer também, como no dia que, sem querer, varri no sentido da rua a sujeira que era para ser guardada e depositada em outro lugar posteriormente, sob risco de permitir a entrada da inveja na casa.

Essas mulheres ajudaram Maria a escrever sua história, e disso ela nunca se esquecia. Ela ligava com frequência, separava porções do que recebia para entregar a elas quando tivesse oportunidade, ou largava tudo e saía correndo pronta para ajudar quando algumas delas pedia seu auxílio. Algumas das mães não eram muito mais velhas, enquanto outras já tinham idade para serem avós dela. Destas, eu só ouvia histórias, porque já não saíam mais de casa, ou já haviam morrido.

Era por causa dessas mulheres que muitas outras podiam contar com o jardim de graça. Maria só pedia que as mães que precisavam deste auxílio, fornecessem o lanche das filhas e filhos, porque ela não podia arcar com esta despesa. Mas a realidade da *Zona* podia ser mais complicada do que parecia a princípio, e mesmo o lanche era muito para que as mães dessem conta de garantir. Nestas horas, Maria dava seu jeito! Pegava um pouco daqui, outro pouco dali, um biscoito de um, uma banda de maçã de outra e logo estava montado um lanche para a criança que estava sem. Uma vez ouvi, de uma mais velha no meu terreiro de candomblé, que “a necessidade é a mãe da invenção”, porque sempre precisamos improvisar algo. No caso do jardim de Maria, a necessidade é, de fato, a mãe da generosidade.

Sobre a mãe que lhe dera à luz, Maria dizia pouco, apenas que era mulher calma, gentil e amorosa, que fora boa mãe e boa companheira para o pai. Havia um amor profundo na lembrança da mãe, uma saudade irremediável. Mas Maria teve tantas mães em sua vida que se sentia acolhida aonde ia, via sua mãe em todas as outras, então ela não tinha mesmo ido embora, estava ali sob outras formas. Agora, sobre o pai...

– Mãe eu tive várias, mas pai, só tive um! – ela dizia orgulhosa.

E era mesmo... pai ela tinha só um. E ela sempre falava dele e lembrava o que havia aprendido. Ela lembrava até a única surra que levava do pai quase 40 anos atrás, quando ele descobrira que ela jogava futebol escondida, depois de ter sido proibida de jogar por ser menina. Ela conta que ele lhe bateu com tristeza e que, mesmo que ela ache que ele foi injusto, entende o papel dele de pai, porque hoje ela é mãe de seus dois filhos e precisa ser, como ela me dizia, pai e mãe ao mesmo tempo.

E de novo o pai... conversar com Maria era ter a certeza de um eterno retorno ao pai. Todas as suas histórias, conquistas e memórias pareciam atreladas à figura deste senhor, de alguma forma. Se ela falava de sua terra natal, a Guiné-Bissau, ela certamente terminaria falando da última vez que esteve lá, no fatídico ritual fúnebre, na porta da saudade, lá onde a falta é sentida mais forte, um mundo de lembranças e ausências... depois que ela respondeu à pergunta que fiz, voltamos ao silêncio exausto do dia de trabalho enquanto a vela lentamente diminuía, pingando cera no castiçal de madeira. O silêncio agora era outro, tinha mais alguém calado conosco.

Uma nota antropológica...

Em 2013, Marshall Sahlins publicou a obra curta, porém intensa, *What kinship is – and is not*, em que analisa o parentesco sob a ótica da mutualidade do ser. Para o autor, a mutualidade consiste em um compartilhamento intenso de existências. Comer, morar e viver junto, compartilhando a mesma terra não apenas seriam elementos que unem as pessoas em poderosos laços de proximidade, mas podem representar também modos pelos quais as pessoas ficam tão imbricadas, que o que acontece a uma, pode afetar diretamente a outra. Por intermédio da mutualidade do ser, as vidas implicam-se umas nas outras, tecendo uma rede de afetos intensa que acaba por formar a própria base do parentesco. Ser mutuamente é construir parentesco.

A partir desta perspectiva, não consigo deixar de refletir também sobre minha experiência de campo tendo Maria como minha anfitriã e minha principal interlocutora adulta. O fazer etnográfico é, por definição, a construção de uma proximidade com o outro, nossos sujeitos de pesquisa em um alto grau

de intensidade. Se pensarmos em Malinowski (1976), que estruturou o método que utilizamos e revisamos em nossa disciplina ao longo das décadas, a aventura começa com o deslocamento (material, geográfico, simbólico, metafísico, virtual) daquele que pesquisa e se propõe a integrar uma rede de relações que está posta antes de sua existência e na qual quem pesquisa precisa ser incorporada para construir seus dados etnográficos.

Em meu deslocamento, pude contar com toda a sorte que nunca sonhei que teria. Ao ser apresentado a Maria, fui inserido em uma rede sempre viva, construída com solidariedade e trocas constantes, e que me permitiu estar sempre perto das crianças, minhas interlocutoras privilegiadas de pesquisa. Ser inserido nesta rede me fez compartilhar condições materiais de existência, dificuldades do cotidiano, prazeres do dia a dia e alegria nas conquistas de minhas interlocutoras. Da mesma forma, elas comemoravam comigo as minhas pequenas vitórias, como aprender a falar o crioulo cabo-verdiano e me comunicar na língua materna sem que elas precisassem realizar um esforço de tradução ou de acesso à língua portuguesa, que é, na prática, uma segunda língua pouco usada. Elas me permitiram, à medida em que me permiti, ser absorvido e incorporado nas redes de cuidado com as crianças. E foi compartilhando as práticas de cuidado e me estabelecendo nas redes de solidariedade que me vi sendo parente.

Por meio da mutualidade do ser, o meu deslocamento inicial transformou-se em acolhimento. Maria me tinha como um irmão, colocando-me como tio de seus filhos e, portanto, uma pessoa imediatamente responsável pelo bem-estar deles. Essa proximidade intensa também me proporcionou ser incorporado na rotina prática, financeira e afetiva e na dinâmica de trocas entre as casas permitindo um trânsito seguro e um acesso fácil às diversas partes do bairro onde minha pesquisa se realizou.

O que argumento é que o fazer etnográfico, pensado a partir do estabelecimento de intensas relações sociais, é uma forma de criar um parentesco fluido, que, tal como aponta Carsten (2014), se dilui e se espessa ao longo do tempo, ou dadas as condições sociais. A autora reflete ainda sobre aspectos negativos e positivos da relação de parentesco, nos provocando a inserir em nossas análises outras camadas desse universo. Em outra obra (Carsten, 2003), a autora se dedica a estabelecer o parentesco como um universo criado também a partir da proximidade, de modo que ele não está ligado ao sangue, mas à continuidade por meio da construção e manutenção de redes. O contexto cabo-verdiano é atravessado por esta prática de construção de proximidade e de “fazer família”,

como mostram diversas autoras que pesquisam no arquipélago (Dias, 2000; Drotbohm, 2009; Lobo, 2014, para citar apenas algumas).

No caso de Maria, é a sua prática de receber bem as pessoas que estabelece essa proximidade e mantém viva uma relação de proximidade que ficamos confortáveis em chamar de “familiar”. Mesmo para os padrões da morabeza cabo-verdiana, isto é, para a boa recepção e generosidade para com o outro, as atitudes de Maria parecem ser particularmente acentuadas pelo seu histórico de vida e seu posicionamento religioso (incluindo a vida no convento senegalês) e pela sua relação com o pai, que sempre lhe aconselhava a se manter generosa. Minha interlocução com ela tornou-se amizade e irmandade, construída no dia a dia e mantida posteriormente ao meu retorno ao Brasil pelas formas costumeiras de atualização das relações além-mar, principalmente pelo uso do telefone.

É importante ressaltar os modos pelo qual a dona do jardim interpunha novos estatutos à nossa relação. Ela surgiu, a princípio, pela brasilidade: minha por origem, dela por adoção afetiva. Ela acionava seu período de estudos no Brasil como uma forma de pertencimento, de modo que o tínhamos em comum, a princípio, era o ser brasileira e ter conexões afetivas com esta terra. Foi compartilhando esta conexão que nos entendemos a princípio e ao longo do campo, estabelecemos trocas que nos permitiram reforçar essa ligação. A troca culinária é o maior exemplo disto.

Mais que comermos juntas e compartilharmos diversas refeições ao longo dos meses de pesquisa, compartilhamos também receitas, saberes e sensações que só o universo da alimentação nos proporciona. Tive oportunidade de fazer pratos brasileiros dos quais ela sentia falta, como uma boa canjica de festa junina, e tive oportunidade de aprender pratos guineenses que ela havia aprendido com a mãe na juventude e continuava a fazer sempre, porque lhe permitia se lembrar de casa. Compartilhar a comida implicava também em compartilhar das condições em que elas eram preparadas e daquilo que as condições materiais e financeiras permitiam ter como alimento. Ao aceitar toda refeição de bom grado, eu reforçava minha relação com Maria, mostrava a ela minha disposição em me manter próximo e vivenciar seu mundo, e o que talvez fosse mais importante: rompia barreiras de discriminação baseadas em sua identidade estrangeira. Explico-me.

Maria, sendo guineense de nascimento, era chamada de *mandjaka*, termo que originalmente se refere a uma etnia guineense, mas que é utilizada no cotidiano de forma pejorativa para se referir a todas as pessoas que vêm do

continente africano. Eufémia Rocha (2009) mostra como esse termo é envolto em tensões étnico-raciais e é acionado como forma de diminuir aqueles que assim são chamados. Com Maria não era diferente: em momentos de briga, a categoria *mandjaka* era logo acionada para ofendê-la e ela reagia tomando para si esse marcador e admitindo seu orgulho em ser guineense. No entanto, existiam outras formas dessa classificação atingi-la. Ela me contava de uma vez em que quase fora despejada da casa em que morava, pois a vizinha que alugara outro cômodo da casa havia iniciado boatos de que Maria era “porca”, “suja” e que estava destruindo a casa. A acusação, feita à proprietária, que morava em outro país, era baseada na crença de que *madjaks* são sujos, não têm noção de higiene e de cuidado. Esse evento era lembrado com muita mágoa por Maria, que teve que receber visita de parentes da proprietária para provar que os boatos eram falsos. Com grande peso na voz, ela afirmava que “*pobreza e ka sujidadi*” (“pobreza não significa sujeira”). Assim, ao aceitar compartilhar das condições materiais de sua vida, eu demonstrava não ser afetado por estes boatos e não me aliar a visões preconceituosas em relação aos estrangeiros, o que era de grande valor para ela (e para mim e minha postura diante do mundo que eu me propunha a conhecer).

A generosidade de Maria que destaco na longa história que inicia este texto me permitiu uma entrada suave em campo. Ela me inseriu em suas redes, me fez amigo de suas amigas, e permitiu que eu perguntasse e me informasse sempre que eu precisasse. Não se privou de fazer análises sobre as crianças e de me apontar suas peculiaridades para que eu anotasse em meu caderno. Assim, ela me apontava as mudanças sutis nos comportamentos das pequenas que ficavam vários dias sem frequentar o jardim, ou nas manias que algumas delas tinham, como o costume de Riquelme de cheirar toda comida que recebia antes de colocá-la na boca. Maria me atualizava dos acontecimentos quando eu não podia comparecer a algum evento e me mostrava, conforme encontrávamos as pessoas, quem eram as personagens das histórias que me contava.

Sermos mutualmente brasileiras e, portanto, irmãs, era uma forma de Maria classificar nossa relação, assim como ela as classificava com suas *gentis* da Guiné, suas amigas de Praia, suas parentes em Portugal e suas amigas-irmãs no Senegal. Tecendo e evidenciando estas formas de pertencimento, ela criava uma rede de afetos, dito aqui no sentido de Favret-Saada (2005), isto é, ela implicava pessoas nas condições de sua própria existência. Para explicar melhor, exemplifico com a minha incorporação na rotina do jardim.

Ao conhecer Maria e seu estabelecimento, fui aceito como um observador, tratado com certa distância por ser um hóspede (o irmão do Brasil). No entanto, à medida que fui me propondo a participar da rotina do jardim, percebi a relação ganhando novos contornos. Fui autorizado e convidado a dar de comer às crianças menores, supervisionar suas brincadeiras, dar ordens quando necessário etc. O ambiente de cuidado das crianças é particular em termos sensoriais: são cheiros, sons, gostos e formas diferenciadas de olhar e se atentar aos arredores. Ao adentrar neste espaço me propondo a participar, me permiti ser afetado por estes elementos sensoriais, partilhando intensamente da rotina de cuidados, compartilhando, inclusive, da estafa resultante dessa rotina.

Gosto de me lembrar, ainda, que ela me ajudou a construir uma imagem de cuidador no bairro, emprestando-me reputação e inspirando confiança das mães em minha pessoa. Inseriu-me nas redes de solidariedade que ela traçava cuidadosamente todo dia e me ensinava cada dia algo novo que carreguei para a pesquisa e carrego para a vida. Sendo muito generosa e conhecendo muita gente, sua casa nunca parava de receber visitas e os favores nunca paravam de acontecer, de forma que eram muitas as oportunidades de me apresentar enquanto seu “irmão do Brasil” e abrir portas para a minha investigação etnográfica. Ao mesmo tempo, ela demandava de mim que percorresse a cidade para realizar favores, adquirir determinados itens para o jardim, ou levar e trazer documentos. Ao realizar esses *mandados*, isto é, pequenos favores, eu ia me inteirando do cotidiano do bairro e da cidade, das demandas feitas pelos órgãos oficiais e da burocracia por trás da instituição de ensino, enquanto facilitava a vida de Maria e retribuía, com pouco, a dedicação dela à minha pessoa.

De contato inicial de pesquisa, passando a uma relação que se intensificou e transmutou-se em uma relação de parentesco caracterizada pelas práticas de cuidado com o outro, foi pela mutualidade do ser, isto é, a intensa partilha entre Maria e eu, que construímos nossa amizade. Por fim, é preciso refletir que nem todo contexto de pesquisa está apto a promover este tipo de relação e existe sim um elemento de casualidade e de sorte na relação etnográfica. É preciso que quem faça a pesquisa esteja desejoso de se aprofundar no mundo do outro em vários níveis além daquele de produção de conhecimento. No entanto, quando encontrada essa relação, ela necessita de atenção e cuidado, pois fluida por natureza, ela se constrói em um processo de trocas que, se pensarmos em Mauss (2017), não pode ser rompido sem consequências para as relações que se desdobram a partir desse regime de trocas.

Referências

- CARSTEN, Janet. *Culture of relatedness: new approaches on the study of kinship*. Edimburgo: Universidade de Edimburgo, 2003.
- CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 6, n. 2, jul.-dez. 2014.
- DIAS, Juliana Braz. *Entre partidas e regressos: tecendo relações familiares em Cabo Verde*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2000.
- DROTBOHM, Heike. Horizons of long-distance intimacies: reciprocity, contribution and disjuncture in Cape Verde. *The history of the family*, v. 14, n. 2, p. 132-149, 2009.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.
- LOBO, Andréa de Souza. *Tão longe, tão perto: famílias e “movimentos” na Ilha da Boa Vista de Cabo Verde*. 2. ed. Brasília: ABA Publicações, 2014.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017.
- ROCHA, Eufêmia. *Mandjaks são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm de África: xenofobia e racismo em Cabo Verde*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, 2009.
- SAHLINS, Marshall. *What kinship is – and is not*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 2013.

O lovolo em mudança no Distrito de Funhalouro: a possível resiliência de formas tradicionais de pagamento matrimonial

Albert Farré
Henrique Francisco Litsure
Ilídio Armando Cumbe

Introdução

Este capítulo retrata a instituição de lovolo⁴⁸ e o entendimento que se tem dela na perspectiva dos tsua-dzivi de Funhalouro (Moçambique), um dos vários sub-grupos tsongas no qual esta instituição funciona. Na sua génese, a pesquisa da qual resultou este artigo não estava especificamente orientada para o estudo da instituição do lovolo, mas sim para o tema sobre a “Relação entre as Actividades Económicas e a Reprodução Social no Espaço Rural em Funhalouro”. Sendo o lovolo uma das instituições relevantes na reprodução social no espaço rural de Funhalouro, houve necessidade de se considerá-lo como uma das categorias da pesquisa.

48 Refere-se ao contrato de casamento ou matrimónio, mas não há uma palavra equivalente em português. Esta é a razão pela qual é mantido na sua originalidade (este conceito será mais detalhado adiante).

A pesquisa resultou da colaboração de um amplo conjunto de instituições, incluindo equipas internacionais moçambicanas e espanholas. Enquadra-se num projecto da ONG espanhola, a Engenharia sem Fronteiras (ESF), na sua parceria com a União Nacional dos Camponeses (UNAC) em Moçambique. A pesquisa foi planificada e coordenada pelo Centre d'Estudis Africans i Interculturals (CEAi), ao lado de pesquisadores da Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Save, Extensão da Maxixe. O trabalho de campo foi operacionalizado no terreno pelos dois académicos da UniSave, Henrique Litsure e Ilídio Cumbe, que contaram com o apoio logístico da UNAC. O coordenador da pesquisa, Albert Farré, orientava as actividades virtualmente, pois não conseguiu viajar a Moçambique para se juntar aos outros em Funhalouro devido às restrições impostas no âmbito da prevenção contra a pandemia de Covid-19. A análise de dados e a escrita dos resultados foi um trabalho colaborativo dos três autores. Assim, a pesquisa envolveu diferentes atores para analisar a dinâmica social em Funhalouro e as tendências que se vislumbram.

Os resultados da pesquisa antes referida foram amplamente divulgados em três contextos nacionais (Moçambique, Espanha e Brasil). Primeiro, no seminário organizado pela ONG ESF em coordenação com a União Nacional dos Camponeses (UNAC) em Maputo (Moçambique). Segundo, no CEAi em Barcelona (Espanha). Terceiro, na Universidade de Brasília (UnB), no seminário organizado pelo Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos (ECO) e Laboratório de Etnografia das Circulações e Dinâmicas Migratórias (MOBILE) em Brasília (Brasil). E finalmente, no seminário organizado na Universidade Save (UniSave) pela Faculdade de Letras e Ciências Sociais (FLCS) em coordenação com a ESF na Maxixe (novamente Moçambique).

Em todos esses contextos de divulgação, a temática de *lovolo* atraiu o interesse de muitos participantes entre académicos, membros das organizações da sociedade civil⁴⁹, membros de governo e estudantes universitários, levantando muitos questionamentos, críticas e contribuições que atçavam acirrados debates, fazendo com que o assunto ganhasse progressivamente a centralidade. Depois do seminário da UnB, o grupo recebeu o convite dos organizadores para a elaboração de um artigo sobre o que havia apresentado, para constituir capítulo de uma coletânea. A concentração especificamente no assunto sobre o *lovolo* foi

49 Está fora deste debate a discussão académica do conceito de “sociedade civil”. A sua utilização aqui está associada a diversas organizações, incluindo as organizações não governamentais (ONG) e associações de índole diversa atuantes em Funhalouro, bem como as igrejas.

cogitada pelo grupo na sequência desse convite, mas também pela constatação de que o tema atraía muito interesse da audiência em todos os contextos em que os resultados da pesquisa foram apresentados. Assim, a equipa de pesquisa, reanalizando os manuscritos bem como as várias contribuições saídas dos debates na sequência dos seminários de divulgação dos resultados de pesquisa, elaborou este artigo em resposta ao convite do ECOA e MOBILE.

Esta iniciativa espera ser um estímulo para o início de um debate franco, e cada vez mais profundo, entre as populações de Funhalouro, as entidades estatais e das organizações da sociedade civil⁵⁰ intervenientes no terreno. Também quer começar uma colaboração da academia dentro e fora de Moçambique baseada na produção de conhecimento sobre história e instituições sociais orientada aos interesses locais da população de Moçambique. Por isso, o foco da pesquisa está orientado à instituição do lovolo, uma instituição que, pela sua abrangência social, pode bem ser catalogada de facto social total (Mauss, 2009), e como o lovolo evoluiu até hoje no contexto específico do Distrito de Funhalouro. Assim a pergunta norteadora da nossa pesquisa é dupla: como foi mudando o lovolo em Funhalouro? E qual é a percepção dos homens e das mulheres de diferentes gerações nas mudanças do lovolo em Funhalouro?

Metodologia da pesquisa

Na sua génese, a pesquisa foi concebida para sustentar-se pelo método etnográfico para o estudo da relação entre as actividades económicas e a reprodução social no espaço rural em Funhalouro. Seria basicamente fazer análise das mudanças ocorridas nas diferentes variáveis consideradas pela pesquisa ao longo das gerações, bem como as tendências que se vislumbram através da interpretação das concepções presentes na actual geração do grupo tsua-dzivi de Funhalouro. Mas, a atuação da pandemia de Covid-19 que obrigou a adoção de medidas rigorosamente restritivas, tais como a limitação do número de participantes em eventos sociais como lovolo e outros que implicam a concentração de um número elevado pessoas, tornou impossível o emprego pleno dos procedimentos da pesquisa etnográfica, como, por exemplo, a observação participante de práticas grupais.

50 Idem.

O outro constrangimento foi de tempo, como é normal em qualquer pesquisa no terreno que deve seguir prazos limitados. No cronograma da pesquisa, o trabalho de campo tinha sido previsto para os meses de Janeiro a Março de 2021. Coincidentemente, no mês de Janeiro, houve em Funhalouro chuva intensa, a água inundou certas zonas e tornou as ruas intransitáveis, não permitindo, desta forma, o acesso a certas povoações programadas. Consequentemente, o tempo de trabalho no terreno foi reduzido para dois meses (Fevereiro e Março), e a pesquisa foi redimensionada do ponto de vista teórico-metodológico para uma lógica diferente do método etnográfico.

Considerando que o estudo se orientava para o exame de fenómenos que envolvem comportamentos sociais complexos, e não tendo sido possível o emprego do método etnográfico inicialmente idealizado, optou-se por métodos de pesquisa mais flexíveis. Foi nesta lógica que, de forma eclética, a abordagem interpretativista, embasada na teoria fundamentada (*grounded theory*)⁵¹, foi considerada.

Na obra fundadora da teoria fundamentada, *The Discovery of Grounded Theory* (1967), Glaser e Strauss defenderam o desenvolvimento de teorias a partir de pesquisa baseada em dados, em vez da dedução de hipóteses interpretáveis a partir de teorias já existentes. Os métodos da teoria fundamentada baseiam-se em diretrizes sistemáticas, que até podem ser flexibilizadas, para a recolha e análise de dados, tendo em vista a construção de teorias fundamentadas nesses próprios dados. Estes métodos foram parcialmente utilizados nesta pesquisa. Partindo de um trabalho de recolha de dados no terreno através de entrevistas, observação fortuita das interações sociais e, em alguns casos, consulta de listas de lovolo em que as famílias aceitassem disponibilizá-las, seguiu-se a construção das categorias de análise para fundamentar a interpretação.

Foram entrevistadas pessoas de seis povoações, nomeadamente Tome-Sede, Gumane, Tsenane, Nzambe, Mahomo e Manhiça. A seleção das povoações foi feita seguindo uma série de critérios para garantir a diversidade do Distrito, e atendendo também a uma série de constrangimentos de tempo e acesso. Os critérios foram: primeiro, incluir povoações próximas e distantes

51 A teoria fundamentada, teoria fundamentada em dados ou *grounded theory*, surgiu em 1967, foi proposta por Barney Glaser e Anselm Strauss no seu livro intitulado *The Discovery of Grounded Theory*. Esta baseava-se principalmente no interacionismo simbólico. A sua ideia básica é que as proposições teóricas surgem dos dados obtidos na pesquisa, mais do que de preconceitos teóricos dedutivos (Gaser; Strauss, 1987).

da sede do Distrito e das vias principais de acesso; segundo, que estivessem longe ou perto de lagoas⁵²; e, por último, que estivessem longe ou perto de zonas que apresentam um bom dinamismo económico, como é o caso da produção de madeira, ou zonas de caça. Apesar dos constrangimentos do tempo, chuva e pandemia de Covid-19 já referidos, os critérios de seleção dos locais garantiram certa diversidade, mesmo se não puderam ser atingidas na totalidade as seis localidades⁵³ do Distrito.

Para a condução das entrevistas no campo, foram selecionadas 76 pessoas de ambos os sexos e pertencentes a três faixas etárias, nomeadamente, velhos, adultos e jovens. O Quadro 1, que se segue, mostra a distribuição das pessoas entrevistadas, de acordo com a faixa etária, a função desempenhada e o sexo.

Quadro 1 - Distribuição dos entrevistados por função e faixa etária

População envolvida na pesquisa	Sexo		Idade
	M	F	
Administrador distrital	1	0	45-60
Engenheiro do SDAE	1	0	30-40
Presidente da UDCF	0	1	35-50
Vice-Presidente da UDCF	1	0	40-60
Autoridades comunitárias	3	0	35-60
Líderes religiosos	8	6	40-70
Jovens	10	6	18-35
Adultos	14	10	36-59
Velhos	11	4	60 ou mais
TOTAL	49	27	

52 A diferença das outras províncias moçambicanas, Inhambane não é atravessada por nenhum rio importante, sendo que o Save já marca o limite norte. E por isso, na maioria dos distritos da província, a principal fonte de água são lagoas.

53 A localidade é o penúltimo nível administrativo do distrito moçambicano, abaixo do posto administrativo e acima do povoado.

Na recolha de informações, tinha-se atenção ao estado civil de cada pessoa entrevistada (se era casada, divorciada, viúva ou solteira), de modo a exprimir o ponto de vista do entrevistado em relação ao lovolo.

Também se procuraram pessoas praticantes da poliginia, seja de homens casados com várias esposas, ou mulheres que compartilham um mesmo marido, de modo a entender a operacionalização do lovolo nestas circunstâncias complexas. Para isso, elaborou-se um guião de entrevista, que foi adaptado de acordo com as características dos entrevistados no terreno.

Para consolidar as informações colhidas nos povoados, estabeleceu-se contacto aos membros do Governo distrital em exercício (Administrador do Distrito e os Funcionários do Serviço Distrital de Actividades Económicas) para partilhar suas experiências e vivências sobre as comunidades de Funhalouro em relação à problemática do lovolo, gado e direitos da mulher. Na condução das entrevistas, usou-se o português e também a língua local, xitsuí.

Na análise das entrevistas, obedeceu-se aos procedimentos qualitativos baseados na *grounded theory* (teoria fundamentada), conforme mostra o Quadro 2, abaixo, da distribuição dos entrevistados pelas povoações.

Quadro 2 - Distribuição dos entrevistados pelas povoações

Povoação	Sexo	
	Masculino	Feminino
Tome-Sede	9	10
Gumane	5	5
Tsenane	6	2
Mahomo	9	4
Nzambe	14	2
Manhiça	3	4
Vila sede	3	0
TOTAL	49	27

A logística das entrevistas no terreno foi garantida pela UNAC, uma organização não governamental moçambicana de âmbito nacional, que opera há mais de 20 anos no ramo agropecuário. Para além da facilidade de alojamento que criou para um dos pesquisadores, a UNAC acompanhou e ajudou a contactar as pessoas nas diferentes povoações. Também a ONG espanhola ESF,

parceira da UNAC em Funhalouro, criou as condições de meios de transporte para os pesquisadores poderem se deslocar em Funhalouro. Finalmente, o Centro de Estudos Africanos e Interculturais (CEAi) de Barcelona encarregou-se da coordenação da pesquisa, estabelecendo as prioridades da pesquisa, segundo uma consulta comunitária prévia, definindo os eixos principais e participando, junto com os dois pesquisadores da UniSave, na organização e análise dos dados no terreno, assim como na redação final do relatório.

Aspectos históricos e geográficos do Distrito de Funhalouro

Funhalouro é um distrito moçambicano da Província de Inhambane e, portanto, a sua existência segue uma lógica de ordenação administrativa do território, que começou com o Estado Colonial Moderno, e depois foi apropriada e continuada pelo Estado independente de Moçambique⁵⁴. O espaço geográfico do sul de Moçambique foi palco de grandes movimentos populacionais, e são estes encontros e confrontos de populações que originaram a realidade social existente quando o Estado Colonial começou a ter um impacto importante, nos anos finais do século XIX. Assim sendo, a realidade de Funhalouro deve ser pensada neste contexto histórico de intensa mobilidade e interação entre populações de línguas e identidades diferentes⁵⁵.

Durante a primeira metade do século XVII, chegaram no atual Distrito de Funhalouro os primeiros fundadores do reino Dzivi, de origem sotho, partidos do Transval Oriental a Noroeste de Phalaborwa, na atual República da África do Sul. Tendo empreendido um movimento migratório para Leste, atravessando o Limpopo e o seu afluente Changane, entre os séculos XVII e XVIII, aceitando o *status* de tributários, foram autorizados a fixarem-se no território dominado pelo grupo Mandla. Vieram posteriormente a revoltar-se, obrigando os “donos do país” a emigrar para área de Vilanculos (Rita-Ferreira, 1982). Com o tempo, fletiram-se levemente para o Norte, dispersando-se pela área planáltica do Interland de Inhambane, pertencente ao atual Distrito de Funhalouro. É provável que esta e outras incursões sothos estejam na origem das ligeiras diferenciações culturais e linguísticas que subsistem entre os Tsuas

54 A independência da República de Moçambique foi proclamada em 1975.

55 A história da formação das identidades no sul de Moçambique é um campo de pesquisa antigo. Para uma actualização recente, ver Litsure (2020).

e Hlengués (Changanas) no interior da Província. Através de processos aculturacionais, o grupo Dzivi tornou-se parte dos Tsongas, adotando quase todas as suas instituições, entre as quais a de lovolo.

A partir da segunda década do século XIX, os Tsongas receberam o impacto de duas invasões, primeiro dos ngunis, vindos do Sul, que constituíram o reino de Gaza, e depois das tropas portuguesas que acabaram por derrotar aquele Reino em 1895. Entre as duas conquistas houve um período bastante conturbado, com movimentos de população constantes, que não é lugar para referir aqui (Litsure, 2020).

Durante a primeira metade do século XX, o Estado Colonial foi desenvolvendo a sua malha administrativa, sendo que, no sul de Moçambique, a prioridade foi a gestão da migração de homens moçambicanos que iam trabalhar nas minas sul-africanas. O descobrimento de minas de diamantes e ouro no planalto, além dos montes Libombos, na segunda metade do século XIX, teve grande impacto na configuração da África Austral, até ao ponto que os portugueses, que controlavam algumas faixas do litoral oriental africano, mudaram a sua capital de lugar, abandonando a Ilha de Moçambique e instalando-a em Lourenço Marques – actual Maputo –, cujo porto ficou como principal ponto de escoamento do tráfego comercial produzido pelas minas. O sul de Moçambique converteu-se assim numa das principais reservas de mão de obra para as minas de ouro⁵⁶. Massinga foi o último posto de recrutamento da Witswatersrand Native Labour Association (WNLA), que tinha o exclusivo de contratação de trabalhadores para as minas (First, 1983). Em simultâneo à gestão do fornecimento de mão de obra, a administração colonial ia avançando a passos lentos, especialmente nas áreas a norte do rio Limpopo, e com muito mais lentidão para as zonas do interior. Assim, só em 1942, foi criada a Circunscrição de Massinga, e Funhalouro só atingiu o estatuto de Distrito já depois da independência.

O Distrito de Funhalouro localiza-se no interior da Província de Inhambane (Mapa do Distrito). Limita-se a Leste com os Distritos de Massinga e Morrumbene, a Oeste com o Distrito de Chigubo, já na província de Gaza, ao Norte com o Distrito de Mabote e ao Sul com os Distrito de Panda e Homoíne. Funhalouro possui dois postos administrativos (Funhalouro – Sede

56 A bibliografia sobre este processo de reconfiguração geopolítica em volta dos interesses mineiros é imensa. Do ponto de vista da migração moçambicana, destacamos os trabalhos já clássicos de First (1983), Harries (1994), Covane (2001). Alguma atualização mais recente encontra-se em Farré (2017).

e Tome), subdivididos em seis localidades. Tem uma superfície de 15.678 km². Pelas condições climáticas e do solo, é um lugar com destaque para a produção de gado. O gado foi historicamente um símbolo de estatuto social, e uma forma de acumular riqueza. Importa referir um facto importante para a nossa pesquisa: o pagamento⁵⁷ que está no centro da instituição do lovolo era historicamente feito em cabeças de gado. Depois, a forma de pagamento foi mudando, seguindo as evoluções da história do sul de Moçambique. Estas mudanças serão expostas a seguir com algum detalhe, mas por enquanto interessa destacar que a abundância ou escassez de gado é um elemento relevante para avaliarmos hoje a percepção do lovolo pela população de Funhalouro.

O lovolo: uma instituição resiliente – origem, características e evolução

Etimologicamente, a palavra *lovolo* é da origem nguni, entrou no vocabulário tsonga por empréstimo durante o século XIX no contexto da imigração Nguni e o estabelecimento do império de Gaza em Moçambique (1821-1895). Mas a instituição já existia entre os tsongas do Sul de Moçambique, provavelmente com outras designações (Simbine, in *Jornal Domingo*. 11/11/1984, p. 7).

A escrita das línguas tsongas, e as restantes do Sul de Moçambique, foi obra dos missionários protestantes, com destaque para as Igrejas Metodistas (Livre e Unida) e a Missão Suíça Romande, estabelecida inicialmente no Transvaal (África do Sul), e posteriormente estendida para o Sul de Moçambique nos finais do século XIX.

Na obra seminal sobre a antropologia dos tsongas do Sul de Moçambique *The Life of a South African Tribe: The Social Life*, publicada em 1912

57 Nas duas últimas décadas, o lovolo no Sul de Moçambique tem sido objecto de análises diferentes, em contextos tanto urbanos como rurais e com diferentes abordagens teóricas (Granje, 2005; Bagnol, 2008; Taibo, 2012; Thomaz, 2012; Miranda, 2022). A própria complexidade da instituição faz com que existam múltiplas sensibilidades e dissensos, embora haja acordo em considerar o lovolo uma instituição importante e com uma grande capacidade de mudança e adaptação. Relativamente ao nosso trabalho, não há consenso em Moçambique na aplicação do termo *pagamento* ao lovolo, pelas conotações mercantis que carrega. *Presente* ou *dádiva compensatória* poderiam ser termos alternativos. Contudo, na medida em que não há nenhum conceito livre de controvérsias, e também porque o nosso foco está na análise das trocas e suas características e implicações entre o campo do parentesco, o campo jurídico e o campo económico, decidimos usar pagamento pelo seguimento que fizemos do enquadramento teórico de Karl Polanyi, segundo o qual nem todos os pagamentos seguem uma lógica mercantil (Saiag, 2014; Farré, 2015b).

pelo missionário suíço Henri A. Junod, o autor usa a grafia *lovolo* ao invés de *lobolo*, tendência aportuguesada presente em muitos estudos. Aqui prefere-se manter a grafia de Junod, pelo facto dessa grafia coincidir com a forma como a palavra é pronunciada pelo grupo estudado, tsonga-tsuá-dzivi do Distrito de Funhalouro.

O lovolo é uma instituição cultural que sanciona o casamento isogâmico dos tsongas do Sul de Moçambique. Em quase todos os grupos étnicos da África Austral, especificamente ao Sul do vale do Zambeze, existem instituições similares ao lovolo, mas com designações e especificidades próprias. Alguns tentam relacionar o lovolo ao *bridewealth* (preço da noiva), ou ao dote, do que Radcliffe-Brown discorda (Harries, 2007, p. 281), julgando como uma grande falta de entendimento considerar o lovolo como dote, assim como a consideração de que a mulher se tornava propriedade do seu marido através dessa transação.

Existem poucos estudos que se empenharam em definir o lovolo, e as poucas definições existentes constituem o início de uma empreitada que deverá ser continuada, pois não há ainda uma definição que integra as suas componentes essenciais. Em muitos casos, o lovolo é definido às pressas, sob o viés mercadológico, que, até certo ponto, constitui uma espécie de denúncia de uma prática imoral da comercialização da mulher, mas se esquece de tantos outros atributos que lhe permeiam, tais como a lei de reciprocidade levi Straussiana (que determina o seu carácter compensatório e redistributivo), a orientação do parentesco da descendência, o direito da descendência à herança, a determinação da residência conjugal e do lugar de enterramento, o carácter simbólico das cerimónias ligadas ao ciclo da vida e da morte.

Assim, por exemplo, Jorge Dias atuando em um nível proto-levi Straussiano, esboçou uma definição sobre o lovolo que o considera como “uma transferência de propriedade do grupo do noivo para o da noiva, como compensação pela perda de um elemento social procriador” (Dias, *apud* Macagno, 2002, p. 118). Outra definição apresentada pelo próprio Macagno (2015, p. 11) realça o carácter utilitarista da transação ao considerar que o lovolo “denota bens em dinheiro ou espécies que um futuro marido ou chefe da sua família compromete-se a entregar ao chefe da família de uma futura esposa por ocasião do seu casamento”. Junod, na sua obra anteriormente referenciada, não formulou nenhuma definição sobre o lovolo, mas se deteve na sua descrição, na qual se subentende que lhe dá um sentido compensatório, oscilando, por vezes, para conferir-lhe o sentido mercadológico. Portanto, não será neste estudo que se lavrará uma definição cabal, porém, é razoável considerá-lo como uma cobrança feita ao

homem pelos membros da linhagem da mulher com quem ele deseja se casar, como condição para a legitimação da união conjugal, a obtenção de direitos sobre a mulher e para a fixação do parentesco sobre a descendência gerada pelo casal. Esta cobrança assume um carácter compensatório ou simbólico, encenado cerimonialmente. Mas na sua forma degenerada, que foi se desenvolvendo ao longo do século XX, num contexto de monetarização, assume frequentemente o carácter mercadológico.

Na sua essência, o lovolo constitui uma instituição social que visa garantir a reprodução da linhagem patrilinear. Considerando que os tsongas são exogâmicos e patrilineares, a saída de uma mulher da sua linhagem de origem para outra por casamento significa que a linhagem da origem da mulher que se casa perde, não só a mulher que se casa, como também o seu contributo na reprodução da linhagem, pois a sua descendência não pertencerá à linhagem da sua origem, mas sim à do seu marido por força do sistema patrilinear. Contudo, os filhos/as da mulher casada fora (filha ou irmã) vai produzir zukulu (netos/as) para a sua linhagem de origem. O zukulu é uma figura importante no sistema de parentesco tsonga, e sendo que a única maneira de ter zukulu (netos) é pela via de casamento das mulheres da própria linhagem, entende-se a importância do lovolo para a linhagem da noiva. Assim, uma mulher casada não abandona a sua linhagem de origem, antes pelo contrário reforça a sua ligação com ele, gerando zukuku. Mesmo assim, o que prevalece na relação das duas linhagens é que a linhagem de origem da mulher casada sentindo-se diminuída, reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez, pela aquisição de outra mulher. O lovolo aparece neste quadro compensatório para garantir o equilíbrio entre as unidades sociais envolvidas.

O lovolo não constituía, na sua génese, um mecanismo de acumulação de riqueza nas mãos do pai da noiva, mas sim, constituía um mecanismo de controlo de circulação de mulheres e da reprodução das linhagens, típico do sistema patrilinear tsonga. Inicialmente, os bens ou dinheiro cobrados no acto do lovolo não eram para o uso do pai da noiva, eram para serem repassados para o lovolo da esposa do irmão mais novo da noiva, assumindo assim um sentido compensatório. Pode-se levantar uma hipótese aqui, desta ser a razão pela qual o genro é uma das figuras preferenciais para compor o grupo dos madota (advogados), que vai efectuar a negociação do lovolo do seu cunhado, o irmão mais novo da sua esposa. Ele deve negociar e evitar que a linhagem da noiva do seu cunhado estipule um valor ou bens superiores ao que ele entregou na ocasião

do lovolo da sua esposa, porque presume-se que seja este fundo que deverá ser repassado. Nas circunstâncias em que o gado bovino é o meio de pagamento de lovolo, a mulher casada produz uma entrada de vacas na sua linhagem, que vai contribuir para reproduzir a manada que, por sua vez, vai servir para pagar o lovolo dos irmãos dela. Idealmente, se se partisse do pressuposto de que todas as linhagens têm uma manada, e todas mais ou menos o mesmo número de filhos e filhas, poderia haver uma contabilidade paralela na qual o lovolo se “autofinanciasse”.

Também se pode levantar a hipótese de que a especial relação que se estabelece entre uma irmã (hahane), e as filhas do seu irmão, seja um indicativo que aquele irmão teve descendência própria graças ao lovolo trazido pela irmã. Casando-se, as mulheres conseguem definir não só esposas e mães, mas também reforçam o seu estatuto de irmã (hahane), pela obtenção de sobrinhas. Mais uma vez, a mulher revela uma posição social altamente estratégica, pois elas são o elo entre a sua linhagem de casamento com a sua linhagem de origem. Porém, note-se que o cerne de toda esta criação de novas relações de parentesco é o lovolo. Uma mulher solteira é só uma reprodutora biológica de pessoas, uma simples mãe, enquanto a mulher lovolada é muito mais: é o motor social capaz de criar filhos de alguém, zukulus de alguém, e até ela própria se definir hahane de alguém. Toda a arquitetura do parentesco depende do lovolo.

Portanto, mesmo depois do lovolo e a passagem da mulher para o lar que vai compartilhar com o marido, ela continua a se identificar pela sua linhagem paterna, e continua membro de pleno direito que deve ser consultada em certas circunstâncias como, por exemplo, sobre o processo da decorrência do lovolo das filhas dos seus irmãos ou, em casos extremos, sobre doenças graves ligadas aos espíritos familiares. No caso de dissolução do casamento, a sua linhagem deve-lhe apoio e acolhimento. Na linhagem do seu marido, ela também goza, como nora, de direitos, que irão se solidificar quando ela conseguir gerar filhos. Quando uma mulher casada já possui filhos e filhas adultos chega a ter bastante influência nas duas linhagens às quais pertence.

Os estudos antropológicos mostram claramente que a instituição do lovolo comporta componentes importantes que asseguram os direitos da mulher no lar, e os da sua descendência (Farré, 2015b). Hilda Kuper mostra que, na instituição do lovolo,

a mulher não é considerada como um bem pelas pessoas envolvidas. Antes pelo contrário, ela é considerada um membro da comunidade, e o seu estatuto anterior e a sua segurança no futuro são simbolizados na transação. Pelo pagamento do lovolo legitimam-se os direitos que dela nascerão a herança e a linhagem do pai (Kuper, 1963, p. 23).

Paulina Chiziane realça também, no seu romance *Niketche*, a importância do lovolo na concessão dos direitos tanto dos filhos assim como da própria mulher. Ela considera que “filhos nascidos de um casamento sem lovolo não têm pátria. Não podem herdar a terra do pai, muito menos da mãe. Filhos ficam com o apelido materno” (Chiziane, 2004, p. 47). Como uma dívida imprescindível e uma prática moralmente justa, “há homens que lovolaram as suas esposas depois de mortas, só para lhes poderem dar um funeral condigno. Há homens que lovolaram os filhos e os netos já crescidos, só para lhes poder deixar herança” (*Ibid.*). Para Chiziane, “mulher não lovolada (...) é de tal maneira rejeitada que não pode pisar o chão paterno nem mesmo depois de morta”⁵⁸.

No trabalho desenvolvido em Funhalouro, quase todas as mulheres entrevistadas se manifestaram a favor da prática de lovolo. Uma delas afirmou o seguinte:

Antigamente, quando o lovolo era feito apenas pela entrega de gado, constituía maior orgulho para as mulheres, e até chegavam a exaltar-se: *Phela nzĩ lovolivilve mina hi kbumi ga ti homo ni tlanu* (“eu fui lovola por 15 cabeças de gado”). Ao passo que quando não era levogada, era espezinhada⁵⁹.

Uma outra mulher, também entrevistada no âmbito da mesma pesquisa disse: “uma mulher não lovolada não se sente à vontade no lar, sente se desprezada pelo pai que não cobrou o lovolo”⁶⁰. Outra ainda se expressou na mesma linha, nos seguintes termos: “as mulheres desejam ser lovoladas para sentirem-se valorizadas”⁶¹.

58 Neste contexto, ver os exemplos etnográficos que aparecem em Farré (2015b).

59 Entrevista concedida aos pesquisadores por uma mulher no Posto Administrativo de Tome – Distrito de Funhalouro.

60 Entrevista concedida aos pesquisadores por uma mulher no Posto Administrativo de Tome – Distrito de Funhalouro em Fevereiro de 2021.

61 Entrevista concedida aos pesquisadores por uma mulher na Localidade de Gumane – Distrito de Funhalouro em Fevereiro de 2021.

Pela morte do marido, a viúva *lovolada*, por norma, não tem de prescindir dos seus direitos sobre o domicílio do casal; a menos que volte a se casar ou constitua uma relação estável com outro homem, ela torna-se geralmente a chefe de família do domicílio do falecido marido. O estudo de David Webster (2006, p. 64) sobre a sociedade chope reporta o caso de uma mulher viúva de um domicílio poligínico que – por se tratar da primeira esposa do falecido marido, gozando, por isso, de um estatuto superior sobre as outras três mais novas, e sendo estéril – esforçou-se por juntar o dinheiro para o pagamento de *lovolo* das suas três rivais após o falecimento do marido, para garantir o direito dos filhos a herança e a linhagem do seu falecido pai.

Relativamente aos meios de pagamento do *lovolo*, houve mudanças no transcorrer do tempo. Inicialmente, o *lovolo* era feito por meio de cabeças de gado bovino, não havia um número fixo de cabeças a entregar e dependia da posse das famílias envolvidas ou da capacidade de negociação dos *madota* de cada linhagem.

Desde a formação do grupo Tsonga no Sul de Moçambique e da introdução de grandes manadas na região, o gado *vacum* passou a ser o principal património de uma linhagem, isto é, era o principal marcador de riqueza. Assim sendo, fazia sentido que aquela compensação tão importante, que era o cerne da instituição do *lovolo*, fosse paga por meio do elemento mais valorizado e prestigioso, o gado bovino, acompanhado sempre por outras coisas (bebida, rapé, vestuário), de acordo com a demanda de cada período.

Com a vinda da insegurança pela perda maciça de gado durante a conquista nguni do século XIX, e também a pandemia de *rinderpest* dos finais do século XIX, o pagamento de *lovolo* passou a ser feito de outras maneiras: no caso do Sul de Moçambique, foram usadas enxadas de ferro, especialmente aquelas fabricadas pelos ferreiros vindas das montanhas do nordeste da África do Sul. Essas enxadas não eram usadas para cultivar, eram compradas e guardadas como tesouro para o dia que fosse necessário (Harries, 1994). As enxadas à venda naquele contexto tsonga passaram a ser uma forma de dinheiro, tal como este foi definido por Karl Polanyi (Saiag, 2014).

Enquanto antes da invasão nguni a masculinidade e poder eram determinados pelo pastoreio e o número de esposas para a reprodução da linhagem, e o poder patriarcal era garantido pela circulação de gado entre linhagens diferentes, o saque do gado e o rapto de mulheres pelos ngunis transferiram o móbil da masculinidade para o trabalho migratório. A indústria mineira

sul-africana, em profunda ascensão desde as últimas décadas do século XIX até finais dos anos 60 do século XX, manteve uma procura de mão de obra que o Estado colonial português em Moçambique se comprometia a garantir. A partir desse momento, o lovolo começou a ser pago também em dinheiro sob a forma estabelecida pelos poderes coloniais, isto é, moedas e bilhetes, nomeadamente os *rands*.

O trabalho na agricultura continuou num contexto de tarefas domésticas, portanto sem salário, e a mulher passou a ser cada vez mais dependente das remessas do mineiro, tal como apontado por First (1983), Young (1977), Van den Bergh (1987) e Farré (2015a). Apesar de ficar fora do acesso directo da nova forma de dinheiro, para as mulheres ainda havia expectativas de aguardar no campo, porque sabiam que os migrantes iam chegar com aquele dinheiro vivo no bolso, e boa parte dele era destinado ao lovolo e à festa de casamento. Mas junto com o tipo de dinheiro usado, também a lógica do lovolo foi mudando, tornando-se cada vez mais mercantilizado e gerido por preços. A mulher foi perdendo protagonismo como agente de um novo lar, como mediadora entre duas linhagens unidas por ela. Cada vez mais passou a parecer um “objecto” de compra/venda entre homens. Embora a instituição do lovolo não perdesse protagonismo, começou a resvalar para uma área cinzenta onde era difícil destrinçar o lovolo como compensação do lovolo como preço, o que de facto reconfigurou as relações de género no sul de Moçambique (Farré, 2015a; Farré, 2015b). Também o colectivo da linhagem sofreu grandes mudanças, assim como a maneira como as linhagens envolvidas no lovolo se relacionam entre elas (Thomaz, 2012). A dispersão geográfica dos irmãos e irmãs e a dificuldade de uma liderança linhageira eficaz foi tornando o lovolo cada vez mais um esforço conjugal (Granjo, 2005) ou até individual. Nas entrevistas realizadas, encontramos exemplos de como os indivíduos e os seus cônjuges tentam tirar da sua experiência pessoal maneiras inovadoras de resolver os problemas e constrangimentos que confrontam, pois domina o consenso de que o lovolo não deve ser dispensado.

Ora bem, as mudanças na forma de pagamento, e especialmente o facto que, numa dada altura, o lovolo pudesse ser confundido como um preço a ser tratado entre dois homens (futuros cunhados), marginalizando a mulher envolvida, trouxeram alguns aspectos indesejados. A mulher perdeu direitos e capacidade de escolha sobre a sua própria vida. Além do mais, uma vez que se tornou hábito pensar as mulheres como uma “fonte de receita”,

o passo lógico seguinte foi um homem tentar pagar as suas dívidas monetárias pelo casamento prematuro de uma filha ou irmã. Segundo vai aparecendo recorrentemente na imprensa (Felix, 2022), a problemática que está por trás de muitos casamentos prematuros de meninas é precisamente as dívidas dos familiares⁶².

Quando se fala em dívidas, convém esclarecer que, para além da dívida em dinheiro, há outro tipo de dívida ligada ao *lovolo*, e que também pode ser causa de uma mulher ser forçada a um casamento indesejado. E a dívida que resulta do falecimento de uma mulher *lovolada* enquanto ainda é jovem, ou de uma mulher que não é fértil. Como o *lovolo* é um assunto coletivo, a linhagem que recebeu o pagamento em troca de uma mulher, vê-se obrigada a devolver o *lovolo* ou a entregar uma irmã mais nova para substituir a falecida (*sororato*⁶³). Como a dinâmica social vai cada vez mais para um individualismo maior dos membros de cada linhagem, e como as próprias relações entre linhagens também mudaram, cada vez é mais conflituoso que a morte de uma pessoa deva condicionar, de maneira tão radical, a vida de uma irmã dela. Encontramos aqui uma tensão entre os direitos individuais e colectivos que resultam do *lovolo*, que será retomada mais à frente.

O fim de um modelo de migração e o início de outro, ainda mais precário

Na actualidade, embora ainda haja alguns moçambicanos a trabalhar nas minas sul-africanas, aquele modelo de migração massiva gerido pelos governos envolvidos através de WNLA já não existe. Com a independência, Moçambique deixou de ser um aliado sul-africano e passou a ser um membro fundador dos Estados da Linha de Frente⁶⁴ contra o *apartheid*.

62 É interessante que esta maneira de deturpação do *lovolo* não apareceu explicitamente nas entrevistas, mas sim na apresentação de resultados nas cidades de Inhambane e Maxixe. Não é que os casamentos prematuros aconteçam mais nas cidades; achamos que a razão tem a ver com o diferente impacto dos meios de comunicação social na opinião pública do meio urbano e do meio rural, como trataremos mais à frente.

63 O *sororato* é, juntamente com o *levirato* (*ku tlambela*), uma das duas maneiras de proceder quando falece um dos dois membros do casal. O *levirato* implica a possibilidade de um irmão mais novo do marido casar com a viúva. Ao passo que o *sororato* é a possibilidade de a irmã ou sobrinha mais nova da falecida se casar com o viúvo.

64 Coligação de Estados africanos independentes, com o objectivo de isolar e combater o regime sul-africano.

A antiga preferência pelo trabalhador moçambicano deixou de ter sentido, e a África do Sul iniciou o processo de internalização da mão de obra (Farré, 2013; Farré, 2017).

Neste contexto, o movimento de homens para a África do Sul passou a ser em grande parte clandestino; e uma vez do outro lado da fronteira, os migrantes procuravam emprego temporário em diferentes sectores subalternos, como nas *farmas*, na construção civil, nas oficinas de manutenção de automóveis, serralharias ou carpintarias, onde trabalhavam sem contrato, ou celebravam contratos muito precários. Também o sector comercial foi um campo de actividade para muitos homens, operando normalmente por conta própria, engrossando assim o sector informal. Então, os jovens que emigravam ilegalmente passaram a ser designados *mafoblane* (violador da fronteira), que se diferenciava do antigo *magaiça*, trabalhador migrante legal com um contrato formal na indústria mineira. Por outro lado, as manadas estavam sendo dizimadas pelos combatentes nas duas partes da guerra civil⁶⁵, e quem podia tentava passar também as suas “poupanças” em gado para a África do Sul.

A década de 1990 viu surgir um novo cenário internacional, com o fim da guerra em Moçambique e a saída da cadeia de Nelson Mandela para concorrer à presidência, nas primeiras eleições plenamente democráticas na África do Sul. Em 1996 foi assinado o Protocolo Comercial da SADC (Southern African Development Community) por 11 Estados, incluindo Moçambique, mas a sua ratificação teve que esperar até 2000 e a sua execução a partir de 1º de Janeiro de 2001. Até 2000, a emigração juvenil em busca de emprego na África do Sul continuou a ser predominantemente masculina. Só a partir de 2005, o drama de migração ilegal reduziu drasticamente graças à supressão dos vistos. Então, qualquer um com passaporte válido podia viajar livremente para África do Sul sem enfrentar o drama de redes laminadas e animais ferozes durante a aventura migratória clandestina. Por essa altura, as mulheres também começaram a se envolver nessa actividade. O mito da masculinização do trabalho migratório perdeu força, pois as mulheres solteiras não mais esperariam o *mafoblane* nem o *magaiça* com os *rands* no bolso para efectuar o *lovolo* e construir lar rural em Funhalouro. Elas começaram a cortejar os parceiros masculinos na empreitada migratória, mas já não para

65 Entre 1977 e 1992, Moçambique viveu a guerra dos 16 anos entre o governo da Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO e a Resistência Nacional de Moçambique – RENAMO.

os complexos industriais mineiros, mas sim para as farmas, (na colheita de tomate, laranjas, tabaco), e no sector dos serviços: cabeleireiras, restauração, comércio, etc. (Waterhouse *et al.*, 2001).

Em síntese, com a diminuição da oferta de emprego para moçambicanos, e a conseguinte diminuição da circulação dos *rands* provenientes dos trabalhos nas minas, o lovolo voltou a sofrer outras mudanças. À medida que o dinheiro sul-africano, o principal ativo para efectuar o lovolo, ia sendo cada vez mais escasso, o gado podia novamente ocupar esse papel. No caso de Funhalouro, como já foi referido, o gado bovino constitui também a base de sobrevivência das famílias rurais, por isso é um lugar interessante para avaliar as novas mudanças do lovolo.

O Distrito de Funhalouro continua a ser um dos menos habitados ao nível da Província de Inhambane, pois a maior concentração da população regista-se nos distritos costeiros. A escassez de água, o afastamento da estrada nacional que atravessa o país de Sul a Norte, e a inospitalidade do seu clima semiárido, não ajudam a atrair a população. Mas apesar de ser relativamente pouco habitado, Funhalouro regista um aumento demográfico progressivo, tal como o que se verifica em todo o país, conforme mostra o Quadro 3, abaixo.

Quadro 3 - Evolução demográfica de Funhalouro

	1997	2007	2017
Homens		17204	20517
Mulheres		21595	23819
Total	30321	38799	44336

Fonte: INE, *data base*.

Este aumento demográfico tem um reflexo negativo sobre o ambiente na medida em que quanto mais cresce o número de habitantes, aumenta-se a área cultivada para o aprovisionamento de alimentos. Também as matas, assim como a fauna bravia, diminuem na proporção inversa do crescimento populacional.

O número, cada vez mais crescente, de jovens desempregados acaba exercendo uma pressão enorme sobre os recursos florestais, principalmente através do corte de árvores de madeira de qualidade, como *simbiri*, *chamfuta*, *ombila*, *micaia*, *chacate*, para alimentar a indústria madeireira local, que constitui

a única fonte de rendimento para muitos homens jovens, antes e depois de se envolverem na actividade migratória. O abate de árvores de micaias para a produção de carvão, envolvendo jovens e adultos, verifica-se mais na localidade Manhiça, devido à facilidade de escoamento para a venda no Município de Massinga e nas vilas de Funhalouro e Morrumbene, três núcleos urbanos de grande consumo de energia lenhosa. Porém, a queima de carvão constitui uma dupla agressão ao ambiente, pois desmata, e agrava a erosão, e também polui a atmosfera.

Existem ainda outros jovens que ganham o sustento na base de actividades florestais consideradas ilegais, como o abate de árvores com diâmetros inferiores ao recomendado para uso nas serrações. Estes alimentam o circuito do tráfico ilegal de madeira para os Municípios de Massinga, Maxixe, Inhambane e vilas de Funhalouro e Morrumbene, onde há oficinas de carpintaria. Fazem parte deste grupo também os que se envolvem na caça furtiva para a venda.

As queimadas descontroladas têm sido justificadas pelas comunidades como sendo uma prática ancestral destinada à renovação dos pastos para o gado quando o período chuvoso se aproxima. Mas esta prática, quando usada em excesso, tem se mostrado bastante nefasta para o ambiente, pois devasta enormes áreas de floresta, cuja reposição é bastante lenta ou mesmo impossível, o que torna o clima semiárido cada vez mais rigoroso.

Finalmente, as empresas madeireiras licenciadas nos últimos 15 anos aproximadamente, em vez de consolidar a produção para o mercado local, orientaram-se para a exportação, e celebraram contratos com empresas chinesas, sem nenhuma sensibilidade por uma exploração sustentável dos recursos naturais. A intensificação do corte para responder à procura chinesa de chanfuta e ombila levou ao esgotamento das referidas espécies, e com isso a indústria madeireira local entrou em crise, afetando também aos jovens. Os entrevistados em Tome afirmaram estar a assistir, desde o ano de 2020, a virada dos operadores madeireiros para o corte de novas espécies que nunca tinham sido antes sua preferência, também com o envolvimento dos chineses. Trata-se das espécies de mutsama hlakati (chacate) e Chanatsi. Portanto, o corte desmedido da madeira até ao esgotamento de certas espécies de árvores afecta sobremaneira os ecossistemas florestais de Funhalouro, e torna cada vez mais inviável uma das poucas fontes de renda das áreas rurais em Funhalouro. A circulação de meticais pelo negócio madeireiro continuará diminuindo.

Neste contexto, existem vários mecanismos que os jovens acionam para reunir os requisitos necessários para o lovolo, e a consequente criação do lar. Muitos jovens são orientados pelos pais a iniciar a criação de gado ainda na tenra idade. Os rapazes celebram contrato verbal com criadores para apascentar o gado a fim de receber como recompensa uma novilha depois de um período combinado, que varia de 1 a 2 anos. Nas povoações onde as manadas ainda são pouco numerosas, o período para obter a novilha é de 2 anos. Mas, segundo referem os entrevistados, existem outras com mais abundância de gado, como Matlale na Localidade de Tsenane e nas povoações vizinhas dos distritos da Província de Gaza, em que o período para os rapazes receberem as novilhas é de 1 ano. Esta é a razão pela qual já na Localidade de Tsenane decorrem, desde o ano 2020, negociações tripartidas (criadores-apascentadores-autoridades comunitárias) visando à redução do tempo de pastoreio de 2 para 1 ano e seis meses por forma a enfrentar a concorrência de Matlale e Gaza, pois muitos rapazes abandonam o Distrito para Gaza, onde o tempo para receber a recompensa pelo pastoreio é reduzido.

Uma realidade inédita registada na povoação de Nzambe é a do jovem Tito Arnaldo Maunze, de 21 anos de idade, que se tornou órfão do pai ainda criança, e a mãe também o abandonou, tendo ficado na penúria juntamente com os seus três irmãos mais novos. Durante a entrevista em Nzambe, o jovem disse que ele sobreviveu na base de contratos de pastoreio de gado durante três anos e, no fim, recebeu uma novilha que agora gerou um vitelo. Ele pensa em vender o vitelo para obter o dinheiro de transporte para emigrar para a África do Sul em busca de emprego, porque não existe emprego em Nzambe para ele poder ter rendimento que lhe permita sustentar a sua nova família. Na entrevista apresentada pelo jovem, está obviamente refletida a centralidade de gado bovino na constituição da família rural em Funhalouro.

Nas circunstâncias em que o jovem deseja se casar antes de obter a sua própria fonte de renda, se os pais tiverem gado, ajudam-no, tal como Floriana Missão, uma das entrevistadas na sede da localidade de Tome, confirmou:

aqui em Tome, por mais que haja falta de dinheiro, mas de gado, nem tem a falta, porque quase que todas as famílias têm gado para poder dar os filhos de modo a cuidar para que ao chegar o momento do lovolo possam usá-lo. Os pais têm sempre o costume de oferecer o gado às crianças quando pequenas, para crescerem a saber que possuem um bem valioso, o gado. Além de que no lovolo os pais sempre dão suporte aos filhos.

A criação do gado bovino acaba sendo a solução local daqueles jovens que, mesmo sem emprego, desejam pagar o *lovolo* e constituir o lar rural em Funhalouro. Ora bem, se antigamente os homens com contrato queriam sair para as minas já com uma mulher no lar, na actualidade os homens não têm tanta pressa em se casar. Querem primeiro garantir uma fonte de rendimento própria, e uma manada própria. Assim, as suas relações de namoro são mais diversas e pontuais, sem procura de compromissos a curto prazo.

As mulheres, pelo seu lado, já não são tão obrigadas a permanecer na residência rural como eram quando o marido estava ausente. Na medida em que a incerteza do emprego dos homens retardou a idade de casamento, as mulheres ganharam em mobilidade, pois elas também vão à procura de actividades de renda, seja no sector agrícola sul-africano, seja no comércio de hortícolas ou outros produtos nas cidades moçambicanas. Ao ganhar em mobilidade, em certo modo, as mulheres ganharam em autonomia económica. Contudo, devido aos altos níveis de desemprego, não deixa de ser certo que as mulheres jovens são as mais atingidas pela pobreza, e a maioria opera dentro do chamado sector informal da economia (Waterhouse *et al.*, 2001).

Porém, há um dado importante: o atraso e a incerteza do casamento não retardam o nascimento do primeiro filho. Portanto, muitas crianças são nascidas de mães solteiras sem projeto formal de casamento, e sem condições estáveis de geração de rendas próprias. Algumas mulheres decidem ficar em casa dos pais, enquanto outras vão à procura de novos horizontes nas cidades, buscando um modo de vida que lhes permita se estabelecerem. Em alguns casos, a gravidez também despoleta o início do processo de casamento por pressão dos familiares da rapariga engravidada. Assim, algumas das ditas gravidezes prematuras podem ser produto de relações sexuais ocasionais sem medidas de prevenção, enquanto outras podem ser uma estratégia consciente da mulher para apressar o homem – seu namorado – a iniciar a formalização do casamento, e assegurar um projeto de vida em comum. Segundo a consistência da relação entre os namorados, algumas vezes essa estratégia feminina alcança os resultados desejados e outras não.

Os dilemas dos académicos no diálogo com agentes de desenvolvimento e ativistas sociais

O lovolo é uma instituição que mostra agilidade na adaptação às mudanças de cada período histórico. Por outro lado, o lovolo é uma instituição com uma história controversa, porque uma parte significativa do potencial daquela agilidade foi usada para deturpar a lógica original do lovolo. A análise histórica mostra que existe na memória o facto de que, numa dada altura, pela aliança do colonialismo e do patriarcado, o lovolo serviu mais para submeter as mulheres do que para as proteger (Loforte, 2000; Casimiro, 2004). Contudo, também é verdade que poucas mudanças são definitivas, e há indícios de novas mudanças que acompanham os novos contextos sociais que aparecem.

Existem abordagens que consideram o lovolo ser uma prática que devia desaparecer, ser simplesmente substituído pelas leis do Estado. Os acalorados debates em torno da nova Lei da família, Lei nº 22/2019 aprovada na Assembleia da República em 2019, fizeram ouvir esta opinião, especialmente em certos sectores da capital, Maputo. Contudo, é um facto que a administração de justiça em Moçambique não garante o cumprimento das leis em todo o território, e a maioria das mulheres moçambicanas – por exemplo, de Funhalouro – não hão de ver logo uma mudança, pelo simples facto de que uma nova Lei foi aprovada na Assembleia da República. Portanto, é necessário saber avaliar a realidade segundo os ritmos de mudança social em nível local⁶⁶.

Estes debates acontecem mais explicitamente na capital, nos meios de comunicação social, mas permeiam toda a sociedade moçambicana, que acompanha e reage segundo o ponto de vista de cada realidade local. As conversas sobre estes assuntos são frequentes, também durante a nossa pesquisa, e acontece que os académicos no terreno são chamados, em certo modo, a dar uma opinião.

Para os autores desta pesquisa, a chave está em quem está a controlar o potencial adaptativo do lovolo. Devia haver uma aliança entre as mulheres e os homens mais influentes de cada linhagem para conseguir que o lovolo mude no sentido de voltar a ser uma garantia para a defesa dos direitos de todas as

66 Hoje se encontram textos tanto de missionários dos anos 1950 como de marxistas revolucionários dos 1970 a anunciarem o fim e a pronta desapareição do lovolo. A leitura hoje de ambos os tipos de textos não pode deixar de causar um certo sorriso.

mulheres: para não falarmos só de esposas, incluímos também as próprias irmãs, as próprias sobrinhas, as próprias mães e avós (no entanto que todas são ou serão esposas de alguém).

Alcinda Honwana (2002) mostrou como há tradições modernas, no sentido de contemporâneas e com capacidade de adaptação para dar sentido a novos desafios e problemas. Contudo, este dinamismo da instituição de lovolo fica geralmente apagado quando é traduzida ao português como sendo o “casamento tradicional”, pois o adjetivo “tradicional” tem, em certos sectores da população, a conotação de antigo e ultrapassado, como se fossem coisas que *ainda* acontecem no campo. O paradoxo é que a classe alta tsonga se casa *também* pelo lovolo, porque o lovolo está associado ao que se considera como um *bom casamento*, e as classes abastadas de qualquer lugar do mundo sempre quiseram para os seus filhos e filhas um *bom casamento*, isto é, um casamento que mantenha ou potencie a posição social de partida⁶⁷. Além do mais, Paulo Granjo (2005) mostrou que, em Maputo, alguns casais de estilo de vida moderno e alternativo até encontram no lovolo uma oportunidade de “novas vivências conjugais”. Também em Funhalouro notou-se o interesse quando se levantou a questão do lovolo. Há opiniões diversas, mas homens e mulheres, tanto velhas como jovens, sentem-se envolvidas na instituição e ninguém quer ficar de fora. Assim, não parece que o lovolo esteja a desaparecer no campo nem na cidade, antes pelo contrário.

O lovolo devia ser valorizado como uma instituição importante pela sua presença social, que age em coordenação com as leis do Estado, mas que é capaz de uma agilidade de adaptação às realidades locais muito maior do que as leis nacionais. A lei sempre é alguma coisa longínqua e desconhecida pela maioria da população que não está formada em direito nem guia o seu dia a dia na base do direito positivo, enquanto que o lovolo é uma instituição próxima, cuja linguagem é conhecida, o que facilita a agência dos interessados. Entretanto, o que fazer para que o lovolo sirva para fortalecer as relações entre as mulheres

67 Quem pode, casa-se três vezes, em três instituições diferentes, geralmente numa sequência de três dias seguidos: na sexta feira a cerimónia de lovolo (linhagens), no sábado no notariado (Estado) e no domingo na igreja (religião). Mas a maioria das pessoas já tem alguns problemas para se casar uma só vez, e o lovolo é muitas vezes a mais acessível (Farré, 2015b). É verdade que o lovolo é talvez a cerimónia mais restrita, no sentido que é feita no âmbito privado, entre membros de duas linhagens. As outras duas instituições implicam uma celebração mais pública, mais de portas para fora.

e os homens jovens, e tornar novamente a família numa instituição estável? Perante uma pergunta assim, o cientista social só pode baixar os olhos, pois sabe que não há receitas seguras: A mudança social não é uma coisa que possa ser programada como se fosse um trabalho de engenharia.

Há três pontos, porém, que nos parecem importantes para consolidar o lovolo na via de uma sociedade coesa e onde vigoram os direitos humanos.

Direitos Individuais e Direitos Colectivos e a tomada de decisões individuais

Vimos que o lovolo não implica novos direitos e deveres só para os dois noivos. Implica também que os parentes dos dois lados, das duas linhagens, começam a ter também direitos e deveres entre eles. O lovolo formaliza estes novos direitos e deveres através de uma compensação de uma linhagem para outra. Assim, o lovolo implica uma nova hierarquia de parentesco: a linhagem que consegue uma mulher para produzir descendência, fica permanentemente a agradecer à linhagem da mulher que vem casar. O pagamento de compensação é um acto coletivo, e ilustra de facto a aliança de duas linhagens através de duas pessoas que se casam. Ora esta aliança coletiva é de difícil acomodação na tradição jurídica ocidental, na qual o foco está nos direitos individuais de cada um dos casados.

Por outro lado, os indivíduos precisam das respectivas linhagem para se casar, e para desenvolver o potencial que cada qual carrega em si. Vale a pena repetir que a vida não é só ser-se marido e mulher, pai e mãe. A pessoa nunca deixa de ser irmão/ã, filha/o, tio/a, sobrinho/sobrinha, cunhado/a; avó/ô, neta/o. Toda esta teia de relações é que a pessoa adulta precisa para atingir o seu desenvolvimento pleno como indivíduo (Webster, 2011). Ora bem, nenhum indivíduo pode ficar submetido ao programa da sua linhagem, antes pelo contrário, compete à linhagem criar as condições para que cada um dos seus indivíduos consiga ser um adulto responsável e criativo, o que de resto não pode senão beneficiar a própria linhagem.

Quanto à mulher, o lovolo, na sua dimensão de facto social total, garante que ela possa aproveitar ao máximo – enquanto mãe, esposa, nora, filha e irmã – a sua posição intermédia entre duas linhagens.

A mulher que vai se casar na base de lovolo, enquanto principal protagonista, pois ela é que é enviada de uma linhagem para outra, devia ser o principal agente na planificação do lovolo. É evidente que a planificação do

lovolos exige aqueles protocolos de pedir licença aos mais velhos, e pedir apoio aos irmãos e irmãs, ao futuro marido, etc. Mas cada mulher devia poder decidir não só com quem quer se casar, mas também como quer que seja o seu lovolo e quando quer que seja o seu lovolo. As outras pessoas, membros das duas linhagens envolvidas, hão de ser mobilizadas seguindo as regras de respeito adequadas, mas, no fundo, a cabeça que está a organizar devia ser da mulher que quer se casar. Regra geral, a noiva é uma mulher que já coabitou um tempo com o seu futuro marido, e já conhece as maneiras de cada uma das duas linhagens, e já decidiu que quer ser lovolada naquele contexto.

Por outro lado, num estado democrático, se uma mulher não quer ser lovolada, deve ter o direito de dispensar o lovolo, mas também, neste caso, ela deve saber convencer a sua linhagem dos porquês, pois o lovolo é uma questão colectiva, e com essa decisão ela e a sua linhagem só perdem reconhecimento social. Talvez por isso, em Funhalouro encontrássemos poucas mulheres que afirmassem categoricamente que não queriam ser lovoladas. Sempre persiste a esperança de algum dia, talvez, encontrar o lar e a maneira de ser lovolada com aquele orgulho.

Contudo, o que deve ficar claro é a diferença entre o que é lovolo e o que é simplesmente outra coisa, possivelmente crime. Existem situações, como a referida recentemente no jornal *Savana*, do 12 de Agosto de 2022, de meninas menores de 18 anos a serem empurradas a se casarem simplesmente pelas urgências de dívidas dos pais. Acontece que estas situações são denunciadas por algum jornalismo como se fossem produto das tradições e crenças a elas associadas. Mas não é nada disso. Isso é uma deturpação do lovolo, que atinge o nível de crime, pois estão sendo violados os direitos fundamentais de uma menina que está sendo aliciada – ou até forçada – pelos seus próprios parentes a condicionar a sua vida com um casamento que não é o momento de fazer. Pode-se ter mais ou menos simpatia pelo lovolo, mas deve ficar claro que o lovolo, na sua essência original, procura sempre valorizar a mulher e a sua linhagem de origem.

Finalmente, também as mulheres que ficam viúvas devem ter o direito de decidir o que querem fazer, e deviam ser apoiadas pelos seus irmãos e filhos na sua escolha. Ela pode querer ficar na casa dela e do seu falecido marido; ela pode querer regressar para perto de parentes da sua linhagem; ela pode até, seguindo a prática tradicional (levirato), querer se casar de novo com um irmão mais novo do falecido marido. O importante é que seja uma escolha livre da mulher.

Conclusão:

promover a manada de gado para contribuir a não deturpação do lovolo

O maior inimigo do lovolo são aquelas deturpações que acontecem como consequência de ele ser inserido num contexto em que o aspecto monetário passa à frente do aspecto jurídico-social consuetudinário; onde a ganância passa à frente do respeito devido às pessoas.

O lovolo é um grande exemplo de como se podem colocar limites à expansão da lógica capitalista, especialmente naqueles aspectos da vida em que não se deve entrar (Farré, 2015b). O que interessa salientar é que o acto colectivo do pagamento do lovolo é diferente do pagamento comercial. O lovolo é mais para criar uma relação e assumir um respeito mútuo, segundo o lugar de cada uma das linhagens. A dita dívida da linhagem do noivo para com a família da esposa parece mais uma dívida daquelas que, segundo David Graeber (2010), não se pode pagar, sendo possível só reconhecer o estado de dívida. Assim, o pagamento de lovolo seria importante pelo facto de reconhecer o valor de receber uma mulher de uma outra linhagem, de assumir o agradecimento permanente para aquela outra linhagem que vai permitir que a linhagem receptora cresça, muito mais do que o valor intrínseco do pagamento, que, no fundo, é simbólico. Dito por outras palavras, sempre que exista esta vontade de reconhecer a dívida social que uma linhagem (que recebe a mulher) vai ter com outra (que entrega a mulher), o valor real do pagamento é negociável, segundo as circunstâncias (Farré, 2015b). O importante é que haja uma linhagem que deve mostrar atitude de respeito e agradecimento à outra.

Portanto, o lovolo é um exemplo de como se podem fazer pagamentos cujo dinheiro segue um circuito diferente ao do mercado. Por isso, é muito importante que os activos usados para o lovolo sejam diferentes do dinheiro usado para comprar no circuito mercantil, para assim distinguir bem as diferentes lógicas. A dinâmica de crescimento das manadas em Funhalouro, e o novo interesse dos homens jovens em investir na própria manada, pode ser um indício de que a lógica do lovolo está a regressar a uma independência que já foi perdida.

Há economistas prestigiosos tentando aconselhar aos dirigentes das grandes urbes mundiais que uma das maneiras de combater a exclusão nos bairros periurbanos das grandes metrópoles é criando um dinheiro alternativo que, com uma forma de circular diferente, tenha a função de integrar aqueles a quem o capitalismo exclui (Hart *et al.*, 2010). Ora bem, estes economistas têm

verdadeiros problemas para encontrar exemplos bem-sucedidos que consigam mostrar o que eles propõem, pois ali onde o capitalismo nasceu já arrasou com toda forma de circulação de dinheiro que não siga a lógica capitalista (Hart *et al.*, 2010). O uso de gado no pagamento do *lovololo*, enquanto maneira de pago diferente que segue uma lógica distinta, pode ser um bom exemplo de dinheiro circulante (*currency*) alternativo. E seria muito bom que a academia moçambicana mostrasse ao mundo o que há de bom em Moçambique, e o que os demais continentes podem aprender das culturas africanas.

Como afirmaram pessoas tão diferentes, como Leopold S. Senghor e Amílcar Cabral, as culturas africanas são tão ricas e tão criativas que as sociedades africanas deviam saber se especializar em exportar as suas culturas.

Referências

- BAGNOL, Brigitte. *Lovololo e espíritos no sul de Moçambique*. *Análise social*, n. 187, p. 251-272, 2008.
- CASIMIRO, Isabel. *Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique*. Promédia: Maputo, 2004.
- CHIZIANE, Paulina. *Niketche: uma história de poligamia*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004.
- COVANE, Luís António. *O trabalho migratório e a agricultura no sul de Moçambique – 1920-1992*. Maputo: Promédia, 2001.
- FARRÉ, Albert. A broken link: two generations in a rural household in Massinga district, southern Mozambique. *Anthropology Southern Africa*, v. 36, n. 3-4, p. 124-129, 2013.
- FARRÉ, Albert. Las mujeres y el mito de la agricultura de subsistencia: de la exportación de alimentos a la dependencia alimentaria en el sur de Mozambique. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 29, p. 31-58, 2015a.
- FARRÉ, Albert. Mobility and labour regimes in Southern Africa: from mobile workers to workers on the move – a perspective from Mozambique. *Quaderns d'Antropologia*, série Monogràfics n. 33: Mobilitats i Mobilitzacions a l'Àfrica, p. 171-190, 2017.
- FARRÉ, Albert. Ruinas y legitimidad en Massinga: formas de pensar el pasado entre ancianos empobrecidos del sur de Mozambique. *Revista de Antropología Social*, v. 25, n. 2, p. 361-387, 2016.
- FARRÉ, Albert. Vínculos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história de Quême (Inhambane). *Análise Social*, v. 43, n. 147, p. 393-418, 2008.
- FARRÉ, Albert. Women as mediators in postwar Mozambique: pushing *lovololo* from price to propriety. In: HART, Keith (Ed.). *Economy for and against democracy*. New York: Berghahn Books, 2015b. p. 83-102.

- FÉLIX, Benedita. Uniões prematuras aumentam desistência escolar. *Jornal Savana*, Maputo, 12/08/2022, p. 6.
- FIALHO, José. *Antropologia económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: AHM, 1998. (Estudos 12).
- FIRST, Ruth. *Black gold: the Mozambican miner, proletarian and peasant*. Brighton: The Harvester Press Limited, 1983.
- GLASER, Barney; STRAUSS, Anselm. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine, 1987.
- GRAEBER, David. *Debt: the first 5,000 years*. New York: Routledge, 2010.
- GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências culturais*. Lisboa: Campo das Letras, 2005.
- HARRIES, Patrick. *Butterflies & Barbarians: Swiss missionaries & systems of knowledge in South-East Africa*. Athens: Ohio University Press & Swallow Press, 2007.
- HARRIES, Patrick. *Work, culture and identity: migrant labourers in Mozambique and South Africa, c.1860-1910*. Johannesburg: Heinemann-Witswatersrand University Press, 1994.
- HART, Keith; LAVILLE, Jean-Louis; CATTANI, Antonio David (Eds.). *The Human Economy*. Cambridge: Polity, 2010.
- HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.
- JUNOD, Henri. *The life of a South African tribe: the social life*. Neuchatel: Imprimerie Attinger Frères, 1912.
- KUPER, Hilda. *The Swazi: a South African kingdom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- LITSURE, Henrique Francisco. *A identidade tsonga-changana no contexto da identidade nacional moçambicana: construção e representação*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020.
- LOFORTE, Ana Maria. *Género e poder nos tsonga do sul de Moçambique*. Pormédia: Maputo, 2000.
- MACAGNO, Lorenzo. Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique. *Afro-Ásia*, n. 28, p. 97-124, 2002.
- MACAGNO, Lorenzo. The birth of cultural materialism? A debate between Marvin Harris and António Rita-Ferreira. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 13, p. 1-21, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412016v13n1p001>. Acesso em: 19 fev. 2023.
- MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires; Madrid: Katz, 2009 [1923-24].

MIRANDA, Aline Beatriz. Lobolar, casar e presentear: notas sobre o lobolo em Moçambique. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 9, n. 17, p. 1-22, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/27913>. Acesso em: 19 fev. 2023.

RITA-FERREIRA, António. *Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique*. Lisboa: ICT, 1982.

SAIAG, Hadrien. Towards a neo-Polanyian approach to money: integrating the concept of debt. *Economy and Society*, v. 43, n. 4, p. 559-581, 2014.

SIMBINE, Gabriel. O lobolo na perspectiva histórica. *Jornal Domingo*, Maputo, 11/11/1984, p. 7.

TAIBO, Ruben Miguel. *Lobolo(s) no Moçambique Contemporâneo: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

THOMAZ, Omar. Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique. In: TRAJANO FILHO, Wilson (Org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, 2012. p. 221-240.

VAN DEN BERG, Jelle. A peasant form of production: wage-dependent agriculture in southern Mozambique. *Canadian Journal of African Studies*, v. 21, n. 3, p. 375-389, 1987.

WATERHOUSE, Rachel; VIJFHUIZEN, Carin (Eds.). *Estratégias das mulheres, proveito dos homens: género, terra e recursos naturais em diferentes contextos rurais em Moçambique*. Maputo: Núcleo de Estudos da Terra (UEM) – ActionAid – Moçambique, 2001.

WEBSTER, David. *A sociedade Choppe: indivíduo e comunidade entre os Chopes do sul de Moçambique*. Lisboa: ICS, 2011.

YOUNG, Sherilynn. Fertility and famine: women's agricultural history in Southern Mozambique. In: PALMER, Robin; PARSONS, Neil (Eds.). *The roots of rural poverty in Central and Southern Africa*. London: Heinemann, 1977. p. 66-81.

Mãos de Cabo Verde: caminhos e desafios da produção do artesanato “genuinamente” cabo-verdiano

Carla dos Santos
Eloisa Freire Gonçalves Cardoso
Vinícius Venancio

Introdução

E notável que, nas últimas duas décadas, o fluxo de turistas em direção ao país-arquipélago de Cabo Verde aumentou substancialmente, chegando a superar 800 mil chegados em 2019, último ano “regular” antes da eclosão da pandemia da Covid-19. Neste período, o país foi considerado “a joia da África Ocidental”. Se para quem não conhece Cabo Verde essa pode parecer uma cifra modesta, percebe-se o impacto dela se levarmos em consideração o fato de que a população total do país⁶⁸ não ultrapassa os 600 mil habitantes. Com essa intensa chegada de estrangeiros temporários, especialmente aqueles vindos do norte global, o país se vê passando por mudanças na sua composição, na oferta de serviços e em seu cotidiano, especialmente, mas não exclusivamente, nas chamadas “ilhas do Sol”, nomeadamente Boa Vista e Sal, lugares onde o turismo de sol, areia e mar é mais comum.

Nesse contexto de muitas mudanças, muitos grupos perceberam o turismo como um setor a partir do qual se poderia auferir renda e a partir das demandas dos turistas. Neste sentido, uma das disciplinas do turismo que viam

68 Sobre essa questão, vale trazer uma consideração: Cabo Verde é considerado por seus estudiosos e analistas um país de diáspora, cuja população emigrada é estimada em números que variam entre meio e um milhão de pessoas.

a demanda crescer, mas que até o início da década de 2000 não havia mercado interno para abastecer, era a da produção e venda de *souvenirs*⁶⁹. Muito embora Cabo Verde seja um país de forte emigração, o que faz com que haja um circuito de produção de *encomendas de terra* – produtos do cotidiano dos nacionais que são requeridos por aqueles que estão na *terra longe*, como o *grogue* (aguardente), cerâmicas, café, etc. –, estes não estavam disponíveis de forma localizada, ou seja, em lojas específicas –, assim como em tamanhos ideais e de forma a suprir a demanda do público do turismo.

Com a escassez de produtos *made in Cabo Verde* nessa área, os imigrantes da costa oeste-africana – especialmente da Guiné Bissau e do Senegal – e os chineses viram uma nela possibilidade de conformar um campo comercial. Assim, nos principais mercados e lojas das ilhas de Cabo Verde eram (e ainda são) encontrados ímãs, canecas, chaveiros e cangas vindas do país asiático, além de máscaras, estatuetas antropomórficas e de animais da savana africana provenientes da África Continental. Todavia, a partir do início da década de 2010, viu-se crescer um movimento nacional para ocupar o comércio de *souvenirs* com aqueles que fossem “genuinamente cabo-verdianos”, seja a partir de iniciativas de organizações não governamentais, do governo ou de artesãos que se associam.

Uma delas, que é tema do presente texto e a partir de onde as autoras se encontram, é a Mãos de Cabo Verde, criada e gestada pela Organização das Mulheres de Cabo Verde (OMCV). Uma das primeiras definições do que seria o artesanato “genuinamente” cabo-verdiano foi dada por Eloisa Cardoso, uma das autoras do texto, em entrevista a canais de comunicação sobre o Mãos de Cabo Verde. Naquele momento, a autora do texto e então coordenadora do projeto afirmou que

o artesanato genuinamente cabo-verdiano foi recentemente recuperado por dezenas de mulheres que, organizadas em cooperativas, criaram uma marca e divulgam agora produtos como objetos em pedras vulcânicas do Fogo, cerâmica de Santiago ou acessórios com “panu di terra”.

A iniciativa da Organização das Mulheres de Cabo-Verde (OMCV) e de uma outra organização não governamental italiana (Persone Come Noi), visou combater a ausência de artesanato verdadeiramente cabo-verdiano no mercado

69 Como foi afirmado para Vinícius na altura do seu trabalho de campo por July, um jovem guineense que vende *souvenirs* da África continental na Cidade Velha, “agora é que mais cabo-verdianos vendem [*souvenirs*]. Antigamente, em 2007/2008, era só pessoal da costa”.

e impedir que esta falta continuasse a ser preenchida com produtos alusivos ao país, mas “made in” China ou proveniente de outros países africanos.

“Notámos, no nosso trabalho no terreno, que o artesanato cabo-verdiano estava pouco conhecido e que este nosso artesanato não chegava aos turistas para que estes pudessem comprar algo genuinamente cabo-verdiano e levar como souvenir para o seu país de origem”, disse à agência Lusa a secretária-executiva da OMCV, Eloisa Cardoso (Expresso das Ilhas, Lusa, 2018).

Foi a reportagem cujo trecho é apresentado acima que uniu as autoras desse texto. Do lado leste do Atlântico, em Cabo Verde, Carla e Eloisa trabalhavam sem parar para fazer o projeto “Mãos de Cabo Verde” alcançar as destinatárias e os objetivos previstos. Já do lado oeste, no Brasil, Vinícius encontrava o tema da sua dissertação: a produção de artesanatos “genuinamente” cabo-verdianos. Como forma de intensificar as relações construídas a partir da pesquisa de campo de Vinícius – quando este entrou em contato com as duas primeiras e passaram a cooperar, de diferentes formas, para o andamento dos seus projetos –, tecemos o presente texto a seis mãos⁷⁰.

70 Temos em mente, logicamente, às questões que permeiam a relação entre interlocutoras e pesquisador, assim como aquela que marca o regime de conhecimento vigente. Por um lado, compreendemos, assim como Strathern (2014) faz ao decorrer dos textos da coletânea *O Efeito Etnográfico*, que o conhecimento etnográfico se transforma em dados e os dados em informação, possibilitando, assim, a criação da peça a partir das seis mãos por meio de diferentes contribuições, como entrevistas, documentos, etc. Ainda, tendo em vista a construção da nossa relação e trocas fundada em outros regimes de conhecimento para além do acadêmico, retomamos, também, o pensamento de Carneiro da Cunha (2009) para indicar que se a ideia de propriedade intelectual ocidental está alicerçada na noção de indivíduo moderno e no sujeito jurídico, esta produção é realizada a partir de um regime de conhecimento compartilhado que indica relações mais amplas e profundas que não se findam apenas na dicotomia interlocutoras (Eloisa e Carla) e pesquisador (Vinícius), como também relações de afeto – que envolvem dádivas e contra dádivas – e outras relações de poder. Podemos pensar no fato de Eloisa ser atualmente a presidenta da OMCV e uma das principais figuras nacionais no debate de gênero; Carla a principal voz do Mãos de Cabo Verde, Vinícius um doutorando em uma universidade de prestígio brasileira, ou também pela via das nacionalidades. Ou seja, é um convite, também, ao olhar interseccional para além das perspectivas cristalizadas que a Antropologia que todo interlocutor é hierarquicamente inferior e todo antropólogo detém o poder irrestrito das palavras. Desta forma, veremos trechos de conversas gravadas por Vinícius, de documentos redigidos por Carla e Eloisa, assim como entrevistas à mídia dadas por Eloisa – diferentes fontes que indicam os diferentes lugares ocupados pelas autoras. Por fim, se a lógica do conhecimento é de colaboração e cooperação a partir da implicação e do afeto, a escrita deve acompanhá-la, mesmo que isso signifique estabelecer uma ficção de posição igualitária como crítica às posições que os sujeitos ocupam no sistema convencional de produção de conhecimento.

Aqui, partirmos de diferentes perspectivas de produção das informações. Enquanto Carla e Eloisa possuem uma visão de longa duração, de proximidade com o projeto como um todo e marcada pelo vínculo institucional com a OMCV, visto que ambas foram em momentos distintos coordenadoras do projeto; Vinícius parte do olhar da pesquisa etnográfica, com relações tecidas entre as cooperadas que residem na Ilha de Santiago e com vínculos com artesãs/comerciantes que vão para além do projeto. Baseado nesse diálogo, pretendemos, aqui, propor um texto fruto das conversas tecidas pelas três autoras em diferentes momentos, assim como dos dados produzidos por elas e os documentos institucionais do Mãos de Cabo Verde, redigidos por Carla e Eloisa.

Desta forma, temos por objetivo pensar analiticamente o projeto Mãos de Cabo Verde e as mudanças que ele promoveu no campo do comércio de *souvenirs*. A pergunta que nos move é: qual a importância, no cenário cabo-verdiano, de termos mulheres produzindo *souvenirs* que sejam “genuínos” do seu país? Para responder ao questionamento, dividimos o texto em três partes centrais. Na primeira, discorremos sobre o projeto e a sua difusão pelo país. Na sequência, interessa-nos compreender o que constitui o “genuinamente” cabo-verdiano no âmbito dos *souvenirs*. Na terceira parte trazemos reflexões sobre as dificuldades que o Mãos de Cabo Verde encontra, esbarrando no impacto da pandemia da Covid-19 na continuidade do projeto. Sigamos!

Mãos de Cabo Verde

A Organização das Mulheres de Cabo Verde foi a primeira organização não governamental (ONG) cabo-verdiana voltada para a promoção dos direitos e dignificação das mulheres. Sua fundação ocorreu em 27 de março de 1981 por “várias mulheres que participaram no processo da luta de libertação nacional” (Castilho, 2014). Seu surgimento se deu no bojo dos trabalhos da I Década da Mulher da Organização das Nações Unidas (1976 – 1985) e na sequência da independência cabo-verdiana frente ao jugo colonial português, ainda durante o regime de partido único do Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV)⁷¹. Esse foi um momento de efervescência das questões

71 Vale pontuar que esse era um momento delicado politicamente, visto que a política cabo-verdiana havia acabado de romper com seus aliados guineenses, com quem cabo-verdianos travaram a luta pela independência lado a lado, em razão do golpe de Estado ocorrido na Guiné Bissau em 1980.

sobre as mulheres pelo continente africano que, na escassez de recursos financeiros, aproveitavam a injeção de capital pelas grandes agências internacionais para promover políticas e programas contra a desigualdade enfrentada pelas mulheres.

Durante o regime de partido único, a OMCV possuía fortes vínculos com o governo, atuando como o braço da sociedade civil que promovia e centralizava os debates sobre a situação das mulheres no pós-independência. “Assim, criou-se a Organização das Mulheres de Cabo Verde – OMCV, a fim de dar respostas a problemáticas relativas ao então conceito político de mulher” (Semedo, 2009, p. 78).

Naquela altura, as instituições nacionais ainda eram relativamente jovens e careciam de legitimação e consecutiva naturalização, como bem aponta Mary Douglas (1996) ao abordar o processo de funcionamento das instituições. Com a baixíssima representação das mulheres no cenário político oficial (Monteiro, 2015, p. 197–198, 240–244), muito embora Cabo Verde seja constantemente representado como um país de mulheres fortes e centrais para a sua reprodução social (Lobo, 2017), a criação da OMCV passa a suprir de maneira positiva as demandas para os debates sobre a situação das mulheres no contexto pós-colonial em que o país se encontrava.

Após a abertura democrática consolidada pelas primeiras eleições multipartidárias em 1991, viu-se, no país, a pluralização das ONGs que debatiam a questão das mulheres/de gênero. É nesse período em que o termo “mulheres” é progressivamente substituído por “gênero” no debate internacional, complexificando o binarismo homem/mulher imposto pelo norte global e trazendo também os homens para o debate. Contudo, a ampliação do número de ONGs na área não fez com que a OMCV deixasse de ter um destaque no cenário nacional, como podemos ver ainda hoje.

Atualmente, seus principais eixos de trabalho são a “saúde, saúde sexual e reprodutiva, direitos da mulher, formação e capacitação profissional, educação pré-escolar, novas tecnologias de informação e comunicação, microcrédito, atividades geradoras de rendimento gênero, população e desenvolvimento e empreendedorismo feminino” (OMCV, no prelo), além da assessoria jurídica, emigração e remessas, artesanato e ambiente. Todas essas áreas são focadas no empoderamento econômico e pessoal feminino, visando afastar as mulheres de situações de vulnerabilidade social em um contexto de escassez de postos de trabalho formais.

Dentre os projetos criados e coordenados pela OMCV está o “Recuperação da Produção do Artesanato de Qualidade das Mulheres como uma Forma de Empoderamento e Desenvolvimento dos Sectores mais Vulneráveis”, que mais tarde veio a ser chamado de Mãos de Cabo Verde. Ele é realizado desde 2014 em parceria com a ONG italiana *Persone Come Noi*, a principal associada da ONG cabo-verdiana no âmbito do Mão de Cabo Verde. Além da ONG italiana, o projeto também conta com o apoio das entidades estrangeiras Agência para o Desenvolvimento Empresarial e Inovação, Fondation Assistance Internationale e da União Europeia; assim como das instituições cabo-verdianas Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas, Instituto do Emprego e Formação Profissional e do Instituto Cabo-verdiano para Igualdade e Equidade do Género.

A necessidade de tantas alianças para concretização de um só projeto é, dentre outras coisas, um reflexo da realidade enfrentada por boa parte das ONGs localizadas no sul global, especialmente aquelas do continente africano. Como aponta Kaitlin Dearham (2020) em sua reflexão sobre ONGs de/para mulheres lésbicas no Quênia, essas instituições encontram dificuldades financeiras para garantir a sua sobrevivência, uma vez que boa parte dos financiamentos é proveniente de doadores externos. Essa situação coloca as ONGs em uma posição delicada devido ao fato de que, no contexto da cooperação internacional, a dívida é também uma constante. Neste caminho, vale ponderar, como aponta Kelly Silva (2008, p. 165) a partir do caso da construção do Estado-nação leste-timorense, que “as políticas de assistência internacional são também utilizadas como expediente para a construção de hegemonia dos doadores em diferentes países”.

No caso cabo-verdiano, investigadoras apontam que a contraditória recai, constantemente, nos discursos sobre família (Fortes, 2015, p. 152; Venancio, 2017, p. 61). A família chefiada afetivo-economicamente por mulheres, forma de organização social rotineira no país, é vista, seja pelas organizações internacionais, seja por intelectuais e/ou integrantes e instituições do governo cabo-verdiano (Correia e Silva, 2014, p. 79), como famílias desestruturadas⁷². Por não corroborar

72 Mais recentemente, a primeira-dama Débora Carvalho afirmou que “alguma desestruturação familiar está na base ou tem como consequência esses problemas que estamos a viver, esses crimes, a violência baseada no género e a violência contra a criança”, gerando burburinho na comunidade académico-militante que debate a questão das formas familiares em Cabo Verde (Inforpress, 2021), o que gerou comentários nos diferentes setores da sociedade cabo-verdiana.

essa percepção, uma vez que o “sonho da família nuclear e patriarcal” (Fortes, 2015, p. 151) pode significar, em alguns contextos, o encontro com a violência baseada no gênero (Silva, 2018), as ONGs tendem a se equilibrar em uma balança para viabilizarem os financiamentos. Ao evitar reproduzir de tal forma os discursos sobre as famílias monoparentais femininas, as contribuições das ONGs que fomentam a redução das desigualdades de gênero têm em seu trabalho uma via de garantir o empoderamento financeiro das beneficiadas.

Esse é o caso da OMCV. A partir do projeto Mãos de Cabo Verde, a ONG tem por objetivo promover a “recuperação da produção do artesanato de qualidade das mulheres como forma de empoderamento e desenvolvimento dos sectores mais vulneráveis” (Mãos de Cabo Verde, 2018). Coordenado inicialmente por Eloisa e até o momento por Carla, o projeto Mãos de Cabo Verde foi criado pensando em três objetivos gerais: i) o empoderamento das artesãs; ii) a recuperação da cultura material cabo-verdiana; e iii) gerar *souvenirs* na união do artesanato com o turismo. Pela importância e pertinência do empoderamento da mulher no âmbito do projeto a partir do enaltecimento do trabalho das mulheres pela via da recuperação do artesanato “genuinamente” cabo-verdiano, a OMCV foi laureada em 2018 com o Prêmio Solidariedade no âmbito da gala Somos Cabo Verde – Os Melhores do Ano.

Para além de “pôr o artesanato em circulação nos circuitos turísticos”, como apontou Eloisa em uma das conversas realizadas com Vinícius em meados de 2019, o foco do projeto é

recuperar a produção com sério risco de desaparecer. Começou por encontrar os últimos artesãos e em particular mulheres, porque em Cabo Verde as mulheres são as reais guardiãs do conhecimento do artesanato. Este projeto tem um triplo objetivo: devolver a vitalidade às autênticas expressões da cultura material do arquipélago, fortalecer o papel das mulheres, especialmente nas áreas rurais, mesmo como geradores de rendimento e, finalmente, para gerar rendimento através de produtos de alta qualidade. Isto é possível interceptando a demanda turística e recuperando a utilização dos produtos nacionais pela população cabo-verdeana e emigrantes. Assim sendo, iniciou-se com uma pesquisa nas ilhas de Santiago, Fogo e Santo Antão que historicamente sempre tiveram maior produção de artesanato (Organização das Mulheres de Cabo Verde, s.d., p. 8).

A escolha por esse público-alvo, nessas localidades, não se deu sem fundamentos. No que diz respeito à opção por privilegiar mulheres das zonas rurais, dados do Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde apontam que elas tendem a ter menor acesso à instrução escolar se comparado aos homens, cuja diferença mais gritante está naqueles que cursaram o ensino superior, grupo no qual as mulheres representam apenas 26,9% (INE-CV, 2017, p. 51), além de as mulheres do universo rural terem menor escolaridade do que as populações urbanas.

Outro fator central diz respeito às mulheres serem a maioria das pessoas ativas no setor informal econômico cabo-verdiano (INE-CV, 2017, p. 53), tendendo a vivenciar mais situações de precariedade; receberem as menores remunerações (*Ibid.*, p. 56); e serem elas as mais oneradas pelas duplas e triplas jornadas de trabalho – especialmente aquelas não remuneradas – (Venancio, 2021, p. 125). Ainda, no mundo rural, a pobreza é mais acentuada se comparado com o universo urbano, com aproximadamente 68,8% da população considerada pobre ou muito pobre em 2017, sendo as mulheres a maioria das pessoas pobres (INE-CV, 2017, p. 66). Esses dados estatísticos, modelo primordial de controle e produção de conhecimento sobre/a partir do Estado, ajudam-nos a corroborar a ideia amplamente difundida de que, em Cabo Verde, a pobreza é feminina, sendo as mulheres as principais responsáveis pela reprodução econômica dos seus agregados familiares.

Por sua vez, a escolha das três ilhas que receberam as formações e cooperativas do projeto também é direcionada. Santo Antão e Santiago são conhecidas por serem as ilhas mais voltadas para atividades agropecuárias no país, sendo o mundo rural um espaço primordial para a produção de cerâmicas, panarias e cestarias, peças que compõem o mundo “tradicional” cabo-verdiano. Nelas aportou uma quantidade considerável de pessoas escravizadas provenientes do continente africano, que por sua vez trouxeram consigo técnicas artesanais de produção de peças das suas terras de origem. Já a Ilha do Fogo é onde está localizado o único vulcão ativo do país, fazendo das pedras vulcânicas uma matéria-prima central para o desenvolvimento de atividades artesanais e construção de casas, como os *funcos*⁷³.

73 Os *funcos* são as casas típicas da zona de Chã das Caldeiras, no Fogo, cuja base das paredes são as pedras vulcânicas, colocadas em forma circular, enquanto o telhado é coberto por palha.

Assim, cada ilha possui suas agendas de produção. Enquanto Santiago e Santo Antão têm uma predominância de cerâmica – e dentro do projeto a primeira ilha centraliza a produção de *panu di terra*, panaria tradicional cabo-verdiana (Carreira, 1983) –, na Ilha do Fogo há a produção, exclusivamente, de peças com pedras vulcânicas, todas elas em miniatura para facilitar o transporte por parte dos compradores.

De forma geral, o projeto passou por três momentos até a sua consolidação. O primeiro deles foi o levantamento das artesãs que já dominavam as técnicas de produção das peças – as mestras – para saber quantas elas eram, onde moravam e qual a sua especialidade. Na sequência, começaram a ser ofertadas as formações para as novas artesãs, estágio da capacitação no qual as mestras mapeadas na etapa anterior ocuparam o posto de “professoras” das aprendizes e, assim, transmitiam o conhecimento do modo de produção das peças.

As formações foram realizadas em cooperação com a União Europeia e contavam com sessões teóricas, momento no qual eram realizados debates sobre as questões de gênero, autocuidado e autoestima, a fim de que a emancipação econômica fosse acompanhada de uma compreensão outra do papel e do lugar da mulher na sociedade cabo-verdiana; e aulas práticas, que além de ensinar a técnica da produção do artesanato, contavam também com cursos de gestão de negócios, para garantir maior longevidade às cooperativas que seriam formadas a partir da união daquelas mulheres. As formações ocorreram nas áreas de *panu di terra*, costura e aplicação com *panu di terá*, cerâmica e moldagem de pedras vulcânicas.

Como as formações tinham como público-alvo – mas não se restringiam a⁷⁴ – mulheres que eram mães, com nenhuma ou pouca experiência na área e baixa formação educacional, elas foram adaptadas para que se aproximassem das realidades dessas mulheres. Ainda, a fim de evitar choques de horário com as responsabilidades cotidianas e familiares dessas mulheres, as formações ocorreram nas zonas de residência das artesãs e mestras para que a possibilidade de participação aumentasse e, assim, evitasse que as alunas precisassem gastar ainda mais tempo e dinheiro com o processo de deslocamento.

74 Dentre as 164 pessoas que realizaram as formações do Mãos de Cabo Verde, apenas três eram homens. A ausência de homens nessas atividades foi explicada a Vinícius por Dju, uma das oleiras de Trás-os-Montes, pela ideia de que eles precisariam conseguir dinheiro mais rápido, como foi o caso do seu compadre que fez a formação com ela, porém preferiu seguir para o ramo da condução de *Hillux*, realizando o transporte entre a Vila do Tarrafal e Ponta Furna, onde eles vivem.

O fato de que essas formações ocorreram na zona de residência das participantes, ao contrário da maioria das ofertadas pela OMCV, que costumam ocorrer nas diferentes sedes da ONG espalhadas pelo país – como a em culinária –, mostra o cuidado em não reproduzir o modelo hierárquico, elitizado e burocrático que as instituições não governamentais costumam adotar, como aponta Kaitlin Dearham (2020). Sendo a OMCV uma ONG constituída (majoritariamente) por mulheres e para mulheres cabo-verdianas, percebe-se a construção do senso de solidariedade feminina frente às lutas que são comuns a elas, mesmo que o grupo de “mulheres cabo-verdianas” não seja homogêneo, sendo atravessado por marcadores sociais da dominação como classe, escolaridade, estado civil, pertencimento geográfico, etc.

As duas primeiras fases, as etapas de desenvolvimento do projeto, ocorreram entre os anos de 2014 e 2017. A conclusão demorou para acontecer porque, durante o processo de recenseamento e formação das artesãs, o vulcão da Ilha do Fogo entrou em erupção (2014/2015). Assim, o lugar designado para a cooperativa de Chã das Caldeiras foi destruído, atrasando o processo de desenvolvimento do Mãos de Cabo Verde em todo o país.

Encerrada a fase de formações, chegou o momento de criação das cooperativas. Somadas àquelas que já existiam e as que foram criadas a partir do Mãos de Cabo Verde, 10 cooperativas se vincularam ao projeto. Em Santo Antão é possível encontrar as cooperativas Mulheres Empreendedoras de Porto Novo e Artesões de Ribeira Grande, especializadas em costura com aplicação de pano de terra e tecelagem, e a Mulheres Artesãs de Porto Novo, cuja atividade central é a cerâmica. Em Santiago, é possível encontrar as olarias Arte e Cerâmica, em Fonte Lima, e Ponto de Encontro, em Trás-os-Montes, e os centros de tecelagem Sulada, em Gouveia, Arte e Costura, em São Domingos e *Panu di terra Nós Tradiçon*, em Trás-os-Montes. No Fogo há duas cooperativas cujas artesãs trabalham com a moldagem de pedras vulcânicas, a Mulheres do Vulcão e a Remanescente do Vulcão.

A necessidade de se cooperativizar seria um ponto necessário para, além de criar o espírito de *djunta mon*⁷⁵, dar solidez e maior continuidade aos espaços, que estariam sempre abertos para receber novas associadas.

75 O *djunta mon*, “termo que em crioulo de Cabo Verde e da Guiné-Bissau significa juntar as mãos”, é um “um sistema competente de reciprocidade e solidariedade” que “assegura as trocas materiais num contexto de dificuldades e necessidades de garantir a sobrevivência” (ÉVORA, 2009, p. 11).

Ainda, criar cooperativas – e não associações de ajuda-mútua, como é comum no país e marca da sua identidade (Évora, 2009) – foi o meio pensado ao decorrer da institucionalização do projeto para evitar a descontinuidade e a desintegração do grupo, fatores característicos do associativismo nacional, dado, entre outras questões, os intensos fluxos que marcam as vidas dos nacionais.

Além das cooperativas de produção acima mencionadas, há uma cooperativa responsável exclusivamente pela comercialização do artesanato, que conta com uma representante de cada cooperativa de produção – preferencialmente suas presidentas – e Carla, que por ser a atual coordenadora do Mãos de Cabo Verde é responsável por realizar toda a mediação entre cooperativas e lojas de revenda. A cooperativa de comercialização existe para garantir o perfil e a dinâmica empresarial do projeto, focando em questões como a pontualidade das entregas, a qualidade e a quantidade dos produtos. Nesse braço administrativo do Mãos de Cabo Verde, as responsáveis recebem orientações da própria OMCV e retornos das clientes, que apontam possíveis melhorias na qualidade e na forma de transporte dos produtos.

No caso das cooperativas que não possuem sede física, foram criadas incubadoras locais nas quais as mulheres podem se reunir, por vezes na própria sede local da OMCV, para produzir e/ou guardar os seus produtos. Este é o caso, por exemplo, da cooperativa Arte e Costura, em São Domingos. Essas incubadoras possuem maquinário e atuam, assim como as cooperativas, como centralizadoras das atividades. Esse tipo de estrutura para receber as artesãs é recorrente, especialmente no caso do Fogo, ilha na qual as artesãs podem trabalhar em qualquer lugar devido à facilidade em encontrar a matéria-prima se comparado com a panaria, que requer um tear, e a olaria, que requer a *apanha* do barro e um forno para queimar as peças.

De forma geral, as cooperativas gozam de autonomia frente à OMCV, uma vez que excetuando a produção de *souvenirs*, cujo período de fabrico é circunscrito a depender da demanda e do período de alta dos fluxos turísticos, boa parte do tempo despendido pelas artesãs nas cooperativas é destinado à produção de peças que não têm por finalidade o mercado turístico. Esse conjunto de peças, que é costumeiramente vendido nas vizinhanças das artesãs e/ou nos grandes mercados dos municípios onde há cooperativas, não entra no planejamento da cooperativa de comercialização. Desta forma, há uma divisão laboral e de lucros explícita no que diz respeito ao tipo de produto que elas fazem. Para as peças produzidas para o Mãos de Cabo Verde, a produção

tende a ser mais coletivizada e o lucro irmãmente dividido. Já para os produtos de uso e demanda cotidiana, cada uma é responsável pela sua própria produção e, por isso, dona dos lucros auferidos com a venda deles.

Para consolidar o projeto dentro do cenário nacional e internacional, foi criada, por último, a marca do projeto, registrada no Instituto de Gestão da Qualidade e da Propriedade Intelectual. Consequentemente, foi construído o *marketing* em torno dela. O nome vencedor, Mãos de Cabo Verde, que intitula o projeto, foi inspirado em propostas de fomento à produção de artesanato já presentes em países latino-americanos.

Figura 1 - Logo do Mãos de Cabo Verde



Disponível em: <http://www.maosdecaboverde.com/sobre-nos>. Acesso em: 14 dez. 2021.

Figura 2 - Bule em miniatura com um pequeno informativo do Mãos de Cabo Verde que certifica o artesanato como “genuinamente” cabo-verdiano



Foto de Vinícius Venancio (2019).

A implementação do selo que certifica o artesanato feito por “Mãos de Cabo Verde” é um movimento importante no comércio de *souvenirs* em Cabo Verde para fazer a diferenciação entre o que é produzido no país e o que vem de fora, tendo em vista o cenário no qual os turistas do norte global, a partir da criação da ficção da “África” homogênea, acreditam que máscaras, cerâmica, estatuetas de animais da savana, etc., são representativas de todo o continente. Todavia, definir o que é o “genuinamente” cabo-verdiano não é uma tarefa de todo simples e requer uma reflexão especial. Para entender melhor o que significa esse movimento que vem ganhando força em Cabo Verde (Rovisco 2017, 2018), passemos para a próxima seção.

Construindo o “genuinamente” cabo-verdiano

Em virtude da centralidade que o turismo ganhou na economia cabo-verdiana, chegando a representar 1/5 do Produto Interno Bruto na última década, os anos 2010 foram marcados pela criação de marcas e discursos nacionais que deixassem o setor com a “cara” e o “espírito” do país. No âmbito macro, foram lançadas as campanhas nacionais “Cabo Verde: One Country, Ten Destinations” durante o governo do PAICV (2011 – 2016) e o *rebranding* desta, “Cabo Verde is Something Else”, ao decorrer da legislatura do Movimento para a Democracia (2016 – 2021). Ambas tinham por objetivo construir e vender uma determinada imagem do país para o exterior. Ambos os discursos veiculados a partir desses projetos se centravam na ambivalência identitária vivida por Cabo Verde, ou seja, a partir da criouldade, perspectiva fundacional da identidade nacional cabo-verdiana marcada por uma identificação que varia entre as suas matrizes formativas africana e europeia⁷⁶.

Como já anunciado, o campo da produção de artesanatos não ficou de fora. Por parte das legislaturas cabo-verdianas, foi criado o selo *Created in Cabo Verde*, que visava certificar artesãs/ãos nacionais a partir de uma marca que os diferenciasse dentro do mercado de *souvenirs*, de forma geral. Este projeto, gestado ainda na legislatura do PAICV, começou a dar seus primeiros passos quando dessa legislatura sob a alcunha de RENDA – Rede Nacional de Distribuição do Artesanato –, realizando um trabalho muito semelhante ao do Mãos de Cabo Verde. Todavia, ele foi descontinuado pela gestão do MpD e, na sequência, reapresentado com o nome homônimo da certificação nacional, *Created in Cabo Verde*.

76 Este é um debate longo, denso e com distintos vieses para ser recuperado no espaço do presente texto. Para um apanhado sobre a questão, sugerimos a leitura da conclusão da dissertação de Vinícius Venancio (2020a, p. 227-239), na qual o autor complexifica o olhar binário dado à questão. Todavia, vale pontuar que a “ambivalência é característica da posição de Cabo Verde no Império Colonial. Grande fornecedor de funcionários de médio escalão para administração das outras colônias africanas, com um sistema educacional mais desenvolvido do que o das outras possessões portuguesas no continente, Cabo Verde sempre se debateu com o dilema de ser ou não África, com a obsessão de ser civilizado e de ter literatos que dominavam o que havia de mais casto na língua portuguesa, porém, sem nunca renunciar ao alarido, à balbúrdia e à polifonia murmurante que prevalece na tabanca, no batuque e, sobretudo, nas interações verbais da vida cotidiana” (Trajano, 2006, p. 25-26).

Paralelamente aos esforços de institucionalização governamental, a OMCV criou o selo Mãos de Cabo Verde, frequentemente veiculado segundo a ótica da produção de artesanatos “genuinamente” cabo-verdianos. Em uma conversa realizada entre nós três em meados de 2019, Vinícius perguntou a Eloisa o que seria, ou melhor, o que faria, pela perspectiva da OMCV, com que essas peças fossem “genuinamente cabo-verdianas”. Na época, ela explicou que

genuinamente cabo-verdiano são peças produzidas por mãos de cabo-verdianos, por mãos de mulheres cabo-verdianas. Então quando dizemos que essas peças são feitas por mãos de mulheres cabo-verdianas quer dizer que quem adquire essas peças está a ajudar e muito uma família – nem dizemos uma pessoa, dizemos uma família – porque aquela mulher é pobre, a pobreza em Cabo Verde é feminina. Então a nossa ênfase é essa, algo feito por mãos cabo-verdianas, mas também são peças que contam a história, porque essas peças em miniatura que nós estamos a fazer que servem de *souvenir* aos turistas, são peças que contam a história de Cabo Verde. Por exemplo, a nível das peças de cerâmica, nós temos pequenas painéis que inicialmente eram feitas de tamanhos normais, bem grandes e se usavam realmente para confeccionar a comida. Temos também os *bindes* que o seu formato normal também é bem grande e as pessoas usam para fazer um prato que é nosso que é o cuscuz.

E o que nós estamos a fazer, estamos a pegar todas essas peças e transformá-las em miniatura, em pequeninas, mas que são peças que contam a história de Cabo Verde. Então vamos passando a nossa história através das peças. É nesse sentido que dizemos que são genuinamente cabo-verdianos. São feitos por cabo-verdianos, são feitos em Cabo Verde, são feitos na maior parte com material daqui de Cabo Verde, com exceção do *panu di terra* que infelizmente já não temos algodão. Mas todo o resto é todo feito com o barro daqui, as pedras são daqui, as mulheres são daqui, fazem aqui e contam a nossa história. É muito diferente de uma peça que vem em um contentor, cinquenta peças iguais e está lá escrito Cabo Verde. Aquilo não fala de Cabo Verde. Enquanto que nós temos peças tradicionais, peças cada uma única, porque são moldadas a mão e cada uma tem lá o seu defeitinho, cada uma é feita à sua maneira. Não é nada feito em série. Fazemos questão de proteger [a tradição] também, ter as mais velhas a passar para as mais novas (Trecho da fala de Eloisa em conversa a três realizada na sede da OMCV no dia 13 de junho de 2019).

A partir do registro dessa fala de Eloisa, podemos traçar uma compreensão comum do que é o *souvenir* “genuinamente” cabo-verdiano. Aqui, compreendemos o artesanato “genuinamente” cabo-verdiano como aquele composto por peças produzidas em Cabo Verde; por mãos de cabo-verdianas – especialmente de mulheres cabo-verdianas; que representam detalhes da formação histórico-cultural do país; feitos (em sua maioria) com produtos extraídos da terra. São peças cujos formatos e matéria-prima remeteriam à identidade nacional do país, como fazem as *lembranças di terra* (Rovisco, 218, p. 714).

Ainda, há um elemento interessante para pensar a construção das biografias culturais desses objetos. Como bem aponta Samuel Spínola (2009, p. 76) em seu trabalho acerca do desenvolvimento do turismo em Cabo Verde a partir da segunda república,

o fabrico de objectos que tem utilidade no dia-a-dia fez com que o artesanato Cabo-verdiano reflectisse sempre as dificuldades resultantes da seca e dos poucos recursos naturais existentes. (...) [Assim], o artesanato por sua vez constitui um dos meios da promoção uma vez que praticamente todos os turistas e visitantes querem levar uma recordação do país, um objecto que traduzisse o quotidiano do povo, onde se materializam a cultura.

Assim, por representar as dificuldades do cotidiano das camadas populares, o artesanato “genuinamente” cabo-verdiano mostra ser muito mais do que aquelas peças feitas por mãos cabo-verdianas e que contam a história e a cultura locais. Elas materializam a estrutura social do país a partir das suas vidas sociais, uma vez que a maior parte delas têm no *djunta mon* a sua base de feitura; elas levam elementos da terra, fazendo com que haja uma valorização dos territórios de onde se acreditava que pouco poderia ser extraído; as peças representam a desigualdade de gênero que empurra as mulheres chefes de família (monoparentais ou não!) para o mundo do informal; o “genuinamente” cabo-verdiano é, também, a materialização dos afetos e desafetos construídos no decorrer do processo de fabricação e de compra.

Ao fim e ao cabo, como boa parte dos elementos que são comoditizados dentro do universo da cultura popular, os artesanatos/*souvenirs* também precisam ser buscados no que haveria de mais “tradicional” no país, de forma manual. É através dessa narrativa que se constrói a diferenciação entre o “genuinamente” cabo-verdiano e o não genuíno, especialmente se essa peça desprovida de autenticidade for feita em larga escala. Em um contexto macro no qual itens industrializados são produzidos aos milhares e sem diferenciação de

um para o outro, como é o caso dos produtos provenientes da China, a produção manufaturada dos *souvenirs* “genuinamente”, feita individualmente, garante a essas peças uma biografia cultural, nos termos de Kopytoff (2008), singular. Esses artesanatos podem atizar o desejo daqueles que vêm em busca do “exótico”, do “único”, do “singular”, do “verdadeiramente” cabo-verdiano, ideias recorrentes entre turistas do norte global que possuem o sul global como rota de destino turístico (Piscitelli, 2002).

Outrossim, o que queremos dizer é que para ser “genuinamente” cabo-verdiano, a biografia cultural de cada peça tem que ser dotada não só da história daquele país, ela precisa reproduzir toda a estrutura social que marca os contextos nos quais as peças são produzidas. O *souvenir* “genuinamente” cabo-verdiano precisa remeter ao âmago da sua terra natal e de seu povo⁷⁷. Ele se constrói como essencialmente nacionalista não apenas porque através dele se pretende eliminar – ou ao menos diminuir – as ficções visuais (Steiner, 1994, p. 35) criadas pelo artesanato da costa ocidental africana, que homogeneízam o continente africano, como se tudo fosse savana, leão e elefante. Ele segue a estética nacionalista, como o “uso corrente das cores da bandeira nacional e da inscrição do nome do país nos objetos” (Rovisco, 2019, p. 716), porque as comunidades emigradas no exterior são “consideradas como importantes segmentos de um mercado étnico para produtos cabo-verdianos” (Furtado, 2012, p. 148).

Não obstante, não queremos aqui recorrer a uma ideia essencialista do que seria a “cabo-verdianidade” presente no artesanato “genuinamente” cabo-verdiano. Entendemos o “genuinamente” cabo-verdiano de forma similar ao que Sherry Ortner propõe para o termo autenticidade. Para a autora,

autenticidade é outro termo altamente problemático, na medida em que parece presumir uma crença ingênua na pureza cultural, em culturas intocadas cujas histórias não são contaminadas pelas de seus vizinhos ou do Ocidente. Não faço tais presunções; no entanto, deve haver uma maneira de falar sobre o que os Comaroffs chamam de “a história endógena dos mundos locais” (1992, p. 27), em que as peças da realidade, por mais emprestadas ou impostas por outros, são tecidas juntas por meio de a lógica

77 Um exemplo interessante que podemos usar comparativamente é o das lanças Samburu. Elas são vistas como “uma rica fonte de metáfora relativa à virilidade, proeza, masculinidade e inserção nos valores do pastoralismo e na faixa etária” (Kasfir, 1999, p. 81, tradução nossa). Ou seja, como os *souvenirs* “genuinamente” cabo-verdianos, as lanças Samburu são a materialização de quem eles são.

da própria bricolagem local e historicamente desenvolvida de um grupo. É isso que entenderei por autenticidade nas discussões que se seguem, quando me volto para uma consideração de parte da literatura recente sobre resistência (Ortner, 1995, p. 176 – tradução nossa).

A partir desse ponto, cabe pontuar uma questão central nas reflexões sobre o artesanato “genuinamente” cabo-verdiano. Se em meio a uma lógica turística que funde uma democracia apresentada como estável – ou seja, “europeizada” e que destoaria da realidade encontrada em outros países africanos –, com uma exotividade da cultura e paisagem – itens de desejo dos turistas majoritariamente brancos –, poderíamos ler, de uma maneira rápida, que a emergência do campo do artesanato “genuinamente” cabo-verdiano seria uma tentativa de desafricanizar o comércio cabo-verdiano de *souvenirs*.

Contudo, a produção de um artesanato “genuinamente” cabo-verdiano que pretende rivalizar com as peças produzidas em outros países traz uma complexidade que demanda que sigamos para além de um pensamento binário. Esse artesanato, que é definido como aquele que é feito por mãos cabo-verdianas, que conta a história do país e que, preferencialmente, seja confeccionado com produtos extraídos de lá, não deixa de remeter à “África”. Isso porque as principais peças elencadas como genuínas são representadas, dentro da historiografia nacional, como objetos cujo processo produtivo foi levado para as ilhas de Cabo Verde por pessoas africanas do continente que aportaram naquelas terras na condição de escravizadas, especialmente as peças de olaria, panaria e cestaria (IIPC, 2007). O fato de a maior parte das cooperativas e associações de artesãos que produzem os *souvenirs* “genuinamente” cabo-verdianos estar localizada na Ilha de Santiago, considerada em discursos nacionais como a mais africana das ilhas, também ajuda a tensionar essa questão⁷⁸.

Ainda, em conversas realizadas por Vinícius com comerciantes de *souvenirs* na cidade da Praia, a maioria delas foi em uníssono quanto a uma questão: a grande rivalidade que os *souvenirs* “genuinamente” cabo-verdianos encontrariam no mercado do turismo é frente aos produtos chineses.

78 Gabriel Fernandes (2002, p. 90) aponta que, por conta do forte legado escravocrata presente na Ilha de Santiago, esta ficou conhecida por ser a mais africana de todas e seus habitantes passaram a ser chamados de *badius*, termo no crioulo cabo-verdiano que remete aos escravizados que fugiam para o interior da ilha no período colonial e que atualmente é utilizado pelos habitantes das outras ilhas, especialmente São Vicente, de forma depreciativa.

Isso acontecia porque ambos reproduziriam uma característica crucial para a maioria dos turistas⁷⁹: o fato de serem em miniaturas. Se comparado com as estatuetas e máscaras originárias da África Ocidental, os primeiros são muito mais fáceis de serem transportados. Não à toa é possível encontrar artesanos senegaleses e guineenses nas principais associações da área em Santiago.

E é neste ponto que a singularidade da manufatura acima mencionada entra com força. Até as comerciantes da África continental unem-se aos cabo-verdianos para criticar os produtos chineses. Para uma delas, com quem Vinícius conversou durante o seu trabalho de campo, o produto “chinês não tem qualidade, pode ser bonito até, mas não tem qualidade”. Se frente aos produtos importados por senegaleses e guineenses o *souvenir* “genuinamente” cabo-verdiano teria no tamanho a sua vantagem, no que tange aos chineses seria a sua biografia cultural singular. Assim, chamariam mais atenção no comércio de *souvenirs*. Contudo, nesse contexto de fusões e fissões de solidariedades e concorrências, a produção cabo-verdiana ainda enfrenta fortes desafios para se estabilizar no mercado, seja com os antigos e já estabelecidos concorrentes, seja com o aparecimento de novos. Vejamos quais são eles.

As dificuldades no comércio nas Ilhas do Sol e o impacto da pandemia da Covid-19

Embora o *locus* de produção dos artesanatos do Mãos de Cabo Verde seja as Ilhas do Fogo, Santiago e Santo Antão, o destino principal das peças são as Ilhas da Boa Vista e do Sal – as Ilhas do Sol (além de mar e areia).

79 Dona Floripes, renomada artesã residente em Santiago, dividiu os turistas em quatro grupos gerais. “O primeiro deles seria o das turistas de mochila, que costuma chegar na ilha em busca de aventuras ligadas ao ecoturismo e raramente compram suvenires, visto que elas não teriam muito poder econômico. Elas costumam ficar em hospedagens bem baratas para economizar o máximo possível. O segundo grupo seria formado pelas turistas de cruzeiro, que, assim com as primeiras, também comprariam muito pouco. Este grupo seria formado por pessoas idosas que quase não teriam interesse neste tipo de compra, ainda mais com paragens tão rápidas. O terceiro grupo seria formado pelas turistas em missão, que seria um bom grupo, já que muitas vezes eles se encontram em atividades oficiais e levam – ou por iniciativa delas ou do governo cabo-verdiano – suvenires para firmar as relações entre os países, assim como entre as pessoas. Por último, Dona Floripes apresentou as turistas de avião, que estariam lá apenas para curtir as férias, sem muita preocupação, e seria o melhor grupo de todos, sendo aquele que mais gastaria” (Venancio, 2020a, p. 201). Ainda, vale pontuar que quase 70% dos turistas em 2018 eram provenientes do Reino Unido, Alemanha, Bélgica, Holanda, França, Portugal e Itália (INE-CV, 2019, p. 12).

Juntas, essas duas ilhas concentraram o recebimento de 75% do total de turistas que aportaram no arquipélago em 2018 (INE-CV, 2019, p. 12) e 90% das dormidas dos estrangeiros que foram para o país em 2017 (INE-CV, 2018).

Para alcançar esse público, o Mãos de Cabo Verde produziu múltiplos materiais publicitários: há adesivos que são colados na frente das lojas onde os produtos da marca estão presentes, *flyers*, dobráveis e o site. Ainda no além-mar, a ONG italiana *Persone Come Noi* promove a divulgação do projeto em agências de turismo europeias. Desta forma, os produtos chegam aos turistas antes de sua viagem, como foi o caso de uma moça espanhola que, ainda antes de chegar ao destino turístico, entrou em contato com Eloisa e Carla na OMCV em busca de mais informações sobre os produtos, acabando por conhecer algumas das sedes das cooperativas do projeto.

Como as Ilhas do Sol são o foco principal do projeto, o primeiro contato com o público se deu na ExpoTur de 2015, uma feira de turismo que ocorreu no Sal. Nos momentos iniciais de conquista do público, Eloisa e Carla notaram uma reticência dos lojistas – especialmente por grupos relacionados aos hotéis das ilhas – para com o artesanato produzido em Cabo Verde. A justificativa apresentada por eles se referia a uma má experiência anterior, na qual artesãos cabo-verdianos não teriam cumprido com as demandas e prazos estabelecidos, fazendo com que a prioridade fosse dada, então, para os chineses e africanos da costa, que produziriam mais e com maior velocidade. Este foi um problema que aos poucos vinha sendo contornado até a eclosão da pandemia da Covid-19.

No início de 2019, a marca associou-se à loja Djunta Mo Art na rua Pedonal da vila de Santa Maria, na Ilha do Sal, que atua na posição de sua revendedora na ilha. A loja em questão já tem o seu reconhecimento na ilha e uma vasta experiência de trabalho em relação à venda no mercado turístico, sendo o destaque na Ilha do Sal apresentado pela edição de dezembro da Revista Binter⁸⁰, companhia aérea que realizava os voos interilhas de Cabo Verde antes da pandemia. Para além de vender as peças, a Djunta Mo Art realiza um contato direto com os turistas, fornecendo recomendações, informações e orientação sobre os produtos da marca.

Como a Ilha do Sal possui uma quantidade considerável de resorts do estilo *all inclusive*, a oferta dos produtos dentro deles é fundamental para

80 A informação está disponível em: https://issuu.com/bintercabo Verde/docs/nt_cabo_verde_6 página 29. Acesso em: 15 dez. 2021.

a expansão do projeto. Por isso, ainda em 2019, os produtos começaram a ser vendidos nos hotéis do grupo Meliá e no Hotel Farol, com uma loja gerida pela Djunta Mo Art contendo todos os produtos feitos pelo Mãos de Cabo Verde. Para além dos hotéis, vendem-se os produtos também aos pequenos vendedores e revendedores na ilha. Toda essa capilarização do Mãos de Cabo Verde pela Ilha do Sal é resultado do trabalho de visibilidade e comunicação feito pelos executores do projeto, nomeadamente Carla e Eloisa, e pela revendedora na ilha.

Em relação aos estabelecimentos hoteleiros, a política de venda nas lojas que estão dentro deles pode ocorrer de duas formas. A primeira se dá mediante o aluguel da loja para ser explorada por uma só pessoa, o que, para a situação do Mãos de Cabo Verde, é economicamente inviável. A segunda possibilidade é a de que o hotel seja responsável pela sua própria loja. Neste caso há duas questões principais. Uma tem relação com a pouca variação dos produtos do Mãos de Cabo Verde demandados, uma vez que os hotéis visam evitar riscos e pedem somente os que possuem maior saída e estragam menos no trajeto. A segunda diz respeito ao risco de entrar em competição direta com outros produtos, especialmente os produtos importados, como ocorre no Hotel Riu.

É justamente a partir desse contato direto com os revendedores e clientes que surge o espaço para *feedbacks*, críticas e comentários positivos, espaço mediado por Carla através do qual é possível refletir sobre os pontos em nível de produção que devem ser melhorados. As próprias artesãs – especialmente as mais velhas – indicam que a ampliação no número de artesãs teria levado a um “decréscimo da qualidade das peças” (Rovisco, 2018, p. 710), muito embora ela também possa indicar o aumento da concorrência e do discurso de autoimportância. Em consonância com essa fala, as principais demandas que são feitas para a seção administrativa do projeto dizem respeito à parte do acabamento e da embalagem das peças. No acabamento, é de se referir sobretudo às peças de cerâmica. Como observado por Carla, os turistas estariam mais acostumados com as cerâmicas brasileiras, que seriam mais lisas e bem definidas. Por isso, é importante colocar mais vida nas peças, dar mais forma e sentido às estatuetas antropomórficas, por exemplo. Todavia, essa demanda pode gerar um impasse, visto que uma das maiores preocupações do projeto era não perder a identidade das peças destinadas ao turismo, no sentido de não as modernizar muito, como não pintar as cerâmicas (Madureira, 2012), trazendo um problema a ser solucionado por todas as partes envolvidas na confecção e comercialização das peças.

Com relação às embalagens, percebe-se no terreno que os saquinhos plásticos nos quais as pulseiras e colares de cerâmica são vendidos, produtos estes com muita saída, não são cativantes, como apontou a representante da loja Djunta Mo Art à coordenadora do projeto. Ao lado dos adornos de cerâmica, há também, entre os mais vendidos, os produtos feitos de pedra vulcânica, principalmente os *esplantes*, *funcos* e tartarugas – animal símbolo do país. A grande dificuldade encontrada com eles é definir um único tamanho para todos, tendo em vista que, ao contrário das peças de cerâmica, as de pedra vulcânica não contam com moldes e, somado a esse fator, nem sempre são produtivas coletivamente como as primeiras.

Em contrapartida com os dois, o *panu di terra* já tem menor saída. Suas vendas tendem a aumentar se os vendedores explicam a sua origem aos compradores que, ao verem a relação histórica deste com o processo de povoamento de Cabo Verde, tendem a demonstrar mais interesse pela panaria. Os *panus* mais procurados são os tecidos com as cores da bandeira de Cabo Verde (azul, branco e vermelho) e aqueles em cores vivas – fugindo do tradicional preto com branco. As dificuldades em vender o *panu di terra* e demais produtos feitos a partir dele refletem a tarefa complicada que é comercializar os produtos “genuinamente” cabo-verdianos na ilha, visto que ele dista dos “tecidos africanos” que povoam o imaginário coletivo. No Sal – e de forma muito semelhante na Boa Vista –, os produtos mais disponíveis, e por seu turno mais vendidos, são os chineses. Ainda, as lojas de ambas as ilhas vendem, em sua maioria, produtos senegaleses e também produtos feitos no Brasil⁸¹, ambos com o nome Cabo Verde talhado/marcado em si.

Como observado por Carla, na Boa Vista o processo de inserção da marca estaria ainda mais lento, sem a mesma representatividade que é encontrada no Sal, que, em termos de quantidade de lojas de *souvenirs* “genuinamente” cabo-verdianos, ainda é baixa frente à presença massiva de africanos da costa e outros. Já na cidade da Praia, além da sede da OMCV no Plateau, que conta com duas estantes na recepção do prédio onde eram expostas as peças, outras duas outras lojas eram colaboradoras, a Lembranças di Terra (que encerrou

81 Mesmo que a conexão direta Cabo Verde - Brasil via Cabo Verde Airlines (a antiga TACV – Transportes Aéreos de Cabo Verde) tenha sido suspensa no início de 2020, com a eclosão da pandemia de Covid-19, e não tenha voltado a funcionar até o início de 2023 para esse destino, essa é uma rota clássica para o comércio cabo-verdiano, especialmente nos momentos em que a moeda brasileira está desvalorizada frente ao euro (Venancio, 2017).

as atividades por conta da pandemia da Covid-19) e a Arte Galeria e Café, sem contar as cooperativas que também vendem os *souvenirs* em suas sedes no interior da Ilha de Santiago.

No que diz respeito às dificuldades encontradas para o bom desenvolvimento do Mãos de Cabo Verde, há os constrangimentos em nível de venda interilhas. Este tem sido um desafio grande para a logística do projeto, sobretudo porque, dada a característica insular do país, não existem políticas para facilitar o envio das peças de uma ilha para outra, além de fazer dos atrasos nas entregas algo recorrente. Para complexificar a situação, o valor cobrado nos pacotes de envio costuma ser caro, não existindo uma conciliação/parceria entre os artesãos e os correios no sentido de facilitar a distribuição e o envio das peças, fazendo com que o preço final seja pouco competitivo frente aos produtos chineses e dos demais países africanos. E caso haja danos nas peças durante o processo de envio, o correio não se responsabiliza. Assim, não existe garantia em relação à qualidade dos produtos.

Para além dos desafios já postos, a pandemia da Covid-19 trouxe novas adversidades para o andamento do projeto. Como aponta Venancio (2020b) em um balanço a respeito dos impactos iniciais do Coronavírus em Cabo Verde, o país passou, em 2020, por severos fechamentos de fronteiras, suspensão de voos e *lockdowns* de hotéis inteiros que possuíam hóspedes e/ou funcionários que testaram positivo para a infecção. Na altura, as atividades de corte e costura do próprio Mãos de Cabo Verde foram readaptadas para a produção de máscaras, que eram distribuídas pela comunidade.

Passado o momento de desconhecimento inicial e com o avanço da vacinação, o cenário do turismo em Cabo Verde começou a se reerguer ao fim de 2021, devido à disponibilização de vacinas. Contudo, a recepção de turistas ainda não retornou ao patamar pré-pandemia, dada a emergência de novas cepas da Covid-19, alto preço das passagens aéreas e o xenorracismo direcionado aos países africanos, que, em sua maioria, foram colocados à margem do comércio mundial de vacinas. Em razão disso, ocorreu uma mudança curiosa no perfil dos primeiros turistas pós-reabertura pandêmica que aportaram no país: chegaram à Ilha do Sal pessoas que vieram da Polônia em voos fretados em direção aos hotéis RIU, Belorizonte, Odjo D'Água e Salina, mostrando um novo fluxo de países da Europa Oriental para Cabo Verde.

Todavia, o principal problema para o projeto era o fato de que as principais lojas onde a Djunta Mo Art expõe os produtos da marca Mãos de Cabo Verde se encontravam dentro dos hotéis que permaneceram por muito

tempo fechados ou com baixa demanda. Embora a maioria dos hotéis já tenham reaberto, não há uma previsão certa de quando eles estarão preparados para voltar a receber o contingente de turistas que costumava aportar nas ilhas do Sol⁸².

Por isso, até meados de 2022, os produtos do Mãos de Cabo Verde eram mais vendidos aos residentes e imigrantes, com um preço sempre diferente daquele que entra no circuito do turismo. Assim, a maior parte das lojas abertas nas ilhas do Sol seriam de senegaleses, que ao contrário do visto na cidade da Praia (Venancio, 2020a, p. 112), não teriam interesse em vender o artesanato “genuinamente” cabo-verdiano nessas localidades. Desta forma, percebemos que todas as mulheres envolvidas na cadeia produtiva e comercial dos artesanatos “genuinamente” cabo-verdianos encontraram, no decorrer do seu trabalho, diferentes dificuldades para levar adiante os produtos que tenham a cara e a história do seu país.

Considerações finais: qual o lugar do *souvenir* “genuinamente” cabo-verdiano?

Após rememorarmos o percurso de construção, consolidação e desafios do Mãos de Cabo Verde, acreditamos que agora podemos arrematar a questão que levantamos lá no início: afinal de contas, qual a importância, no cenário cabo-verdiano, de mulheres produzindo *souvenirs* que sejam “genuínos” do seu país? O projeto Mãos de Cabo Verde surge em um contexto no qual integrantes da sociedade civil se veem na responsabilidade de sanar as desigualdades produzidas pelo regime de precariedades advindas do patriarcado capitalista heteronormativo da supremacia branca que estrutura de forma macro o sistema-mundo vigente.

Não queremos, com isso, dizer que esse sistema ocorre da mesma forma em todos os lugares do mundo – ou que podemos transplantar essa noção diretamente dos países do norte global para Cabo Verde. Seguimos, aqui,

82 Visitas e informações provenientes da Ilha do Sal apontavam, no final de 2021, que alguns grupos hoteleiros estariam sem previsão para abrir totalmente. Isto ocorre porque estes dependem muito do seu grupo forte de turistas, que são os ingleses. No entanto, a Inglaterra está em uma situação crítica em relação ao negacionismo e subsequente eclosão de casos por conta das novas variantes da Covid-19, levando ao cerceamento de fronteiras. Ainda, rumores apontam que alguns grupos hoteleiros teriam várias dívidas com os seus funcionários e com os seus fornecedores, como os de *souvenirs*.

a perspectiva de Akbari-Dibavar (2018). Para a autora, essa estrutura social se espalha – e adapta – a partir da globalização neoliberal, fenômeno este que ocorre apoiado em um processo marcado por gênero e raça (além de geolocalização, sexualidade, entre outros). Para o caso aqui em análise, vemos a sua agência quando homens brancos europeus lucram milhares de euros anualmente com as suas cadeias hoteleiras em Cabo Verde, enquanto as mulheres desse país sequer veem a cor do dinheiro que passou a movimentar 20% do PIB da sua pátria, trabalhando na maioria das vezes na seara informal da economia.

Por conta disso, propomos que o cenário da produção de *souvenirs* “genuinamente” cabo-verdianos, criado majoritariamente por mulheres do mundo rural desse país, não seja lido meramente como uma forma de “resistência” à entrada de produtos estrangeiros no mercado de *souvenirs* do país. Aqui, propomos que mais do que uma manifestação “espontânea” das camponesas cabo-verdianas pela recuperação das tradições, esta é apenas mais uma das formas de *dizaraska*⁸³ cotidiana dessas mulheres, que precisam lançar mão de duplas ou triplas jornadas de trabalho para garantirem a reprodução econômica das suas famílias, nas quais a maior parte delas ocupa a chefia. Em um contexto de escassez de trabalho formal, são as desigualdades de acesso à educação, saúde, capital migratório e a própria desigualdade de gênero em si que empurram essas mulheres para as atividades informais.

E, não curiosamente, mais uma vez são as mulheres cabo-verdianas, a partir da instabilidade e violências que a vida cotidiana apresenta a elas, que estão produzindo a nação e as imagens dela que circularão pelo mundo. Cabo Verde nasce do útero de mulheres africanas escravizadas (Monteiro, 2015) e se reproduz, biológica, material e simbolicamente, a partir das mulheres que vivem nesse país. No fim das contas, são as mulheres, mais uma vez, que estão se movendo, apesar de toda a estrutura social micro e macro, para construir a nação, ou, de alguma forma, suas imagens. E isso não acontece, mais uma vez, sem encontrar as dificuldades. Como apontado ao longo do texto, introduzir os produtos originais de Cabo Verde é uma batalha, e o mais complicado é competir com os produtos importados.

83 Dizaraska é uma variação crioula do termo “desenrascar”. No contexto santiaguense, ela tem uma forte ligação com as rabidantes, conjunto de mulheres que trabalham com os mais diferentes níveis de comércio e estão sempre procurando formas de garantir a reprodução econômica do seu agregado familiar, utilizando da sua habilidade em convencer possíveis clientes em um contexto em que o improvisado é necessário.

Mesmo com os limites, a importância de produzir *souvenirs* “genuinamente” cabo-verdianos dá-se pela contribuição que esse movimento fornece para romper com ficções racistas que homogeneízam o continente africano, assim como trazer as próprias mulheres cabo-verdianas para a rede de ganhos, que continuam sendo muito baixos. Desta forma, vemos como a tensa e violenta formação histórico-cultural crioula, que se deu a partir do encontro colonial entre europeus e africanos (escravizados), que enfrenta “a história colonial de Cabo Verde e a vontade da elite educada de fazer do país uma espécie de Portugal peculiar e insular” (Trajano Filho, 2014, p. 57), é enfrentada pelos mesmos mecanismos de precarização que a sustentam, fazendo com que haja, entre as camadas populares desse país, o desejo de traçar caminhos outros para representar a sua nação, de forma um tanto mais múltipla e alicerçada nas vivências e experiências dessas mulheres.

Referências

- AKBARI-DIBAVAR, Aytak. Gender, race, and international relations. *In: Race, Gender, and Culture in International Relations*. New York: Routledge, 2018. p. 58-79.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 311-373.
- CARREIRA, António. *Panaria Cabo-Verdeano-Guineense*: aspectos históricos e sócio-económicos. Praia: Instituto Caboverdeano do Livro, 1983.
- CASTILHO, Clara. 2014. Organização das Mulheres de Cabo Verde – OMCV. Disponível em: <https://aviagemdosargonautas.net/2014/03/09/cabo-verde-17/>. Acesso em: 20 jun. 2017.
- CORREIA e SILVA, António Leão. *Dilemas de poder na história de Cabo Verde*. 2. ed. Lisboa: Rosa de Porcelana, 2014.
- DEARHAM, Kaitlin. As ONGs e o ativismo das mulheres **queer** em Nairóbi. *In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). Traduzindo a África queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, 2020. p. 79-97.
- DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- ÉVORA, Iolanda. *Djunta-mon* em três tempos: pós-independência, imigração e transnacionalismo. Aspectos da experiência associativa cabo-verdiana. *In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, 10., 2009, Braga, Portugal. *Anais [...]*. Braga: Universidade do Minho, 2009.

EXPRESSO DAS ILHAS. AGÊNCIA LUSA. Cabo-verdianas lutam por artesanato nacional, contra souvenirs “made in” China. 18 ago. 2018. Observador. Disponível em: <https://expressodasilhas.cv/DFZ5w?fbclid=IwAR2JFuEzZr0PzoyDzqo2uZsKsmpu2JGKHYQYv-OokhLsucC9-T5nUKBJEIU>. Acesso em: 28 out. 2019.

FERNANDES, Gabriel. *A diluição da África: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós)colonial*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2002.

FORTES, Celeste. “Casa sem homem é um navio à deriva”: Cabo Verde, a monoparentalidade e o sonho de uma família nuclear e patriarcal. *Anuário Antropológico*, v. 40, n. 2, p. 151-172, 2015.

IIPC. Museu Etnográfico da Praia. *Catálogo da Exposição*. Ministério da Cultura: Cabo Verde, Praia, 2007.

INE-CV. Mulheres e homens em Cabo Verde. Factos e números. Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde. 2017. Disponível em: <https://ine.cv/wp-content/uploads/2018/03/mulheres-e-homens-em-cabo-verde-factos-e-numeros-2017.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2021.

INE-CV. *O turismo: dados estatísticos em Cabo Verde – 2017*. Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde, 2018.

INE-CV. *Estatísticas do Turismo – Inquérito aos gastos e satisfação dos turistas (IGST) – 2018*. Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde, 2019.

INFORPRESS. Sal: desestruturação familiar pode estar na base dos crimes de violência contra mulheres e crianças, diz primeira-dama. *Balai*. 10 dez 2021. Disponível em: https://www.balai.cv/noticias/atualidade/sal-desestrutacao-familiar-pode-estar-na-base-dos-crimes-de-violencia-contra-mulheres-e-criancas-diz-primeira-dama/fbclid=IwAR1sv_109mvZbqoCoC6U3dEsVzevBezi31sptNKRvnFpdebIS0oDzr-J6Ug. Acesso em: 14 dez. 2021.

KASFIR, Sidney L. Samburu souvenirs: representations of a land in Amber. In: PHILLIPS, Ruth B.; STEINER, Christopher B. (Orgs.). *Unpacking culture: Art and commodity in colonial and postcolonial worlds*. California: University of California Press, 1999. p. 67-83.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, 2008. p. 89-121.

LOBO, Andréa de Souza. Sobre mulheres fortes e homens ausentes? Pensando conjugalidades como processos em Cabo Verde. *Sociedade e Cultura*, v. 19, p. 13-26, 2017.

MADUREIRA, Tânia Isabel Guimarães. *A revitalização da olaria em Trás di Munti e os seus significados locais: loiça pintada não é património?*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

MÃOS DE CABO VERDE. *Sobre nós*. 2018. Disponível em: <http://www.maosdecaboverde.com/sobre-nos/>. Acesso em: 15 jan. 2019.

MONTEIRO, Eurídice Furtado. Entre os Senhores das Ilhas e as Descontentes: identidade, classe e género na estruturação do campo político em Cabo Verde. Cidade da Praia: Edições Uni-CV, 2015.

- ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES DE CABO VERDE. *Caracterização da OMCV*. No prelo.
- ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES DE CABO VERDE. s.d. *Productos Mãos de Cabo Verde*. (Folder).
- ORTNER, Sherry B. Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative studies in society and history*, v. 37, n. 1, p. 173-193, 1995.
- PISCITELLI, Adriana. Exotismo e autenticidade: relatos de viajantes à procura de sexo. *Cadernos Pagu*, n. 19, p. 195-231, 2002.
- SEMEDO, Carla Indira. “Mara sulada e dā ku torno”: performance, gênero e corporeidades no grupo de Batukadeiras de São Martinho Grande (Ilha de Santiago). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Trad. de Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- VENANCIO, Vinícius. *Compra ali, vende aqui*: comércio transnacional e relações familiares em Mindelo – Cabo Verde. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- VENANCIO, Vinícius. *Created in Cabo Verde*: discursos sobre a nação na produção de souvenirs genuinamente cabo-verdianos na Ilha de Santiago. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2020a.
- VENANCIO, Vinícius. Dos souvenirs às máscaras de proteção: notas sobre turismo e produção de artesanatos em Cabo Verde em tempos pandêmicos. *Cadernos de Campo* (São Paulo – 1991), v. 29, n. supl, p. 225-234, 2020b.
- VENANCIO, Vinícius. “Mudjer ki ta trabadja na cerâmica ka tem maridu”: itinerários femininos nas olarias de Santiago Norte. In: VIEIRA, Miriam; ROCHA, Eufêmia. *Gênero em contextos cabo-verdianos*: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde. Praia: UniCV Edições. 2021.
- ROVISCO, Eduarda. Da resistência africanista ao souvenir africano: artesanato, nação e fantasmagoria na Ilha da Boa Vista, Cabo Verde. *Etnográfica*, v. 21, n. 1, p. 5-26, 2017.
- ROVISCO, Eduarda. Lembranças da Terra: notas para uma etnografia da produção de artesanato nas cidades do Mindelo e da Praia, Cabo Verde. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, v. 58, p. 699-721, 2018.
- SILVA, Carmelita de Afonseca. *A Rede Sol e a Lei Especial contra a Violência Baseada no Gênero*: processos institucionais e narrativas de mulheres e homens em situação de violências conjugais em Cabo Verde. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.
- SILVA, Kelly Cristiane da. A cooperação internacional como dádiva: algumas aproximações. *Mana*, v. 14, p. 141-171, 2008.
- TRAJANO FILHO, Wilson. *Por uma etnografia da resistência*: o caso das tabancas de Cabo Verde. *Série Antropologia* (Brasília), v. 408, p. 6-34, 2006.

Projetos “Desenvolvimentistas” e apontamentos sobre a noção de desenvolvimento entre escalas global e local em Moçambique

João de Regina Cassalho
Zacarias Milisse Chambe

Introdução

O presente artigo pretende estabelecer paralelos entre duas pesquisas de campo em Moçambique, em regiões e contextos diferentes, realizadas em um período próximo, que precisaram lidar com sentidos e expectativas locais diferentes em relação à noção de desenvolvimento.

Nenhuma das pesquisas possuía como objeto central o tema “desenvolvimento”. Zacarias Chambe (2021) se preocupava centralmente com os sentidos e as reivindicações sobre pertencimento manifestadas pelos nativos de Namanhumbir (aqueles que consideram a si como os donos da terra), frente ao contexto das chegadas de vientes atraídos pelas novas descobertas de minerais na comunidade. Por sua vez, João De Regina Cassalho (2020) se interessou nas memórias locais em Inhassune sobre experiências sociais relacionadas a instituições de trabalho compulsório do socialismo moçambicano, como os Centros de Reeducação Políticos-Ideológicos e a Operação Produção. No entanto, no decorrer das pesquisas, a presença e a potência de narrativas que articulavam a categoria de desenvolvimento se impunham, não só devido aos discursos de Estado e dos agentes externos, mas também às narrativas locais. Foi nas trocas sobre as experiências de campo que nós percebemos a importância de evitar considerar “desenvolvimento” unicamente como uma categoria exógena. Compreendemos assim que os projetos desenvolvimentistas são implementados tendo que lidar com a presença de

campos de ação local, em que famílias e indivíduos, com capacidade de agenciamento de pessoas e saberes, produzem expectativas e sentidos locais sobre o que seria desenvolvimento.

O primeiro contexto de pesquisa foi a comunidade de Namanhumbir, Distrito de Montepuez, Província de Cabo Delgado, região Norte de Moçambique, onde estão montadas dezenas de tendas do acampamento que alberga a megainfraestrutura da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., originária de uma *joint-venture* entre a GEMFIELDS Lda., de capitais britânicos e a Mwirrit Lda., de capitais moçambicanos. A esta empresa, o governo moçambicano concedeu uma autorização para exploração de uma área de 36.000 hectares de terra, para extração de rubis, impondo deste modo a um forçoso deslocamento de centenas de aldeões, obrigados a deixar suas casas, machambas⁸⁴ e locais com múltiplas dimensões imateriais, sustentados pelo modismo da atual azáfama dos projetos desenvolvimentistas da indústria mineira, que têm se tornado cada vez mais abundantes em várias províncias do país.

Tanto na aldeia de Namanhumbir-sede, como nas diversas aldeias que constituem o seu Posto Administrativo, como a 40 quilômetros, onde é o centro da Cidade de Montepuez, nativos e vientes⁸⁵, velhos e jovens, mulheres e homens, falam sobre a descoberta da *milagrosa pedra*, que é o rubi, e as expectativas de desenvolvimento que sua extração deverá levar para a sua comunidade.

84 Equivalente à roça, plantação ou campo agrícola. O termo “machamba” tem origem no suaíli (*swahili*), “shamba”, que significa “terreno” e “cultivo”. Em Moçambique, o uso da palavra generalizou-se a partir do Norte do país, região com significativo número de pessoas falantes do swahili, devido à fronteira com a Tanzânia, país onde a língua é oficial.

85 O termo “*vientes*” é uma categoria êmica, possuidora de várias significações e sentidos em Moçambique. Em alguns casos, o termo é usado entre grupos nativos de regiões rurais do país, para categorizar os estrangeiros ou os demais indivíduos não nativos da comunidade local. Noutros, como uma forma de evidenciar a existência de hábitos e costumes que os diferenciam dos que chegam, vindo de fora das aldeias, e que não comungam com os seus ideais. Grupos que por longa estadia numa determinada região, ou por outros fatores, chamam a si de “donos da terra”, ou “nativos”, consideram os demais não nativos, de “vientes”. Embora se considere relevante os usos da categoria “viente” em territórios onde grupos locais conflituam permanentemente com empresas da indústria extrativa e os seus projetos desenvolvimentistas em várias regiões de Moçambique, não se desenvolve aqui a discussão do termo. Os que se interessarem em aprofundar essa discussão mais especializada podem conferir a tese de doutorado *Entre nativos e vientes: mineração, mobilidade, violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique*, de Zacarias M. Chambe (2021).

O confronto, a diferença e o estranhamento tornam-se, desta maneira, parte da linguagem presente desde a mobilidade dos vientes ao acolhimento pelos nativos. Os nativos reivindicam autonomia sobre sua riqueza enviada pelos seus antepassados para lhes tirar das atuais crises de alimentos por causa da estiagem. Os vientes revoltam-se contra essas compreensões e “saberes” dos nativos, sobre as suas noções de pertencimento à terra e seu direito de usufruto dos seus recursos, cujas lutas para a sua (re) existência não os deixam trabalhar à vontade para trazer desenvolvimento para as suas aldeias, e se interrogam: “se uma terra não possuía nenhuma jazida preciosa, qual antepassado ou espírito vai fazê-la ter”?

O segundo trabalho de campo foi realizado no ano de 2018 na povoação de Inhassune, localizada em uma planície homônima na província de Inhambane, no sul de Moçambique. Inhassune, em diferentes períodos de sua história – período colonial, período socialista e período *neoliberal*⁸⁶ – foi considerada uma região promissora para projetos de desenvolvimento.

86 No sul de Moçambique existe um conjunto de marcadores históricos e temporais referidos como período colonial, período socialista ou período Samora (referência ao primeiro presidente e líder da luta de libertação). Não é incomum o uso do termo “tempos”, ou “período”, “neoliberal” como referência às mudanças políticas econômicas pós-socialistas.

Ainda no período colonial, foi palco para constituição de iniciativas agrícolas de plantação de algodão. Durante o período socialista, a povoação foi escolhida para abrigar um dos primeiros Centros de Reeducação Político-Ideológico de Moçambique, e alguns anos depois recebeu uma empresa estatal nomeada de Inhassune-Ramalhusca, que implicou na reorganização sócio-espacial das populações rurais e em experiências de trabalho compulsório no contexto da Operação Produção^{87 88}.

Hoje, Inhassune não possui uma produção agrícola expressiva e parte importante da população local dedica-se à extração de pedras, retiradas dos próprios terrenos e partidas em esquemas de trabalho familiar envolvendo mulheres, velhos e crianças. Apesar do baixo rendimento proporcionado por essa atividade econômica, a possibilidade de “dinheiro rápido” faz com que parte da população prefira a extração de pedra às agriculturas nas *machambas*. Para muitos, a ausência em Inhassune de uma empresa nas dimensões que havia no período socialista é um fator que explica a austeridade atual. Passa-se a ser comum as imagens que opõem um período fértil, populoso e próspero (tempo do algodão) a um período de ausência de empregos, dificuldades para prosperidade agrícola e êxodo populacional (tempo da pedra).

87 Inhassune recebeu, ainda durante o governo de transição, um dos primeiros Centro de Reeducação Político Ideológico (Machava, 2018; Thomaz, 2008). Algum tempo depois, em 1983, foi uma das principais localidades do sul do país a receber enviados da Operação Produção no âmbito da construção de um projeto estatal de desenvolvimento agropecuário chamado Projeto Inhassune-Ramalhusca (Simão, 2001). Essas instituições, geralmente localizadas em zonas rurais longínquas dos centros urbanos, recebiam compulsoriamente pessoas consideradas criminosas, improdutivas, contrarrevolucionárias, imorais, vadias, entre outras. A propaganda estatal declarava que essas instituições seriam capazes de transformar os comportamentos e as mentalidades consideradas “atrasadas”, “degeneradas”, “desviantes” através da educação política ideológica e, principalmente, pelo trabalho.

88 A Operação Produção, iniciada em 1983, foi uma campanha massiva de dimensão nacional, em que indivíduos que não apresentassem documentos como carteira de trabalho ou cartão de residência eram detidos e enviados para trabalhar sem remuneração no desenvolvimento agrícola de regiões remotas ou em projetos estatais de desenvolvimento em zonas rurais. A variedade de pessoas que foram enviadas a tais campos ou foram submetidas à Operação Produção – supostos criminosos, suspeitos de colaboração com o colonialismo português, autoridades tradicionais (chefes, régulos ou curandeiros), dissidentes da Frelimo, funcionários públicos demitidos, mães solteiras, trabalhadores informais – aponta para seu caráter disciplinador intimamente ligado à construção de uma autoridade estatal e de uma identidade nacional específica que, imbuída de um particular moralismo, necessitava de uma produção sistemática de “inimigos internos” (cf. Machava, 2011; Meneses, 2015; Quembo, 2017).

Diferente de Namanhumbir, Inhassune não possui atualmente um projeto desenvolvimentista de grande magnitude. No entanto, as memórias, histórias locais e marcadores espaciais da povoação estão permeados de referências, interpretações e ressignificações em relação aos projetos de desenvolvimento passados, sejam coloniais, socialistas ou privados. Não suficientemente, pessoas e famílias de Inhassune se consideram agentes fundamentais dos projetos de desenvolvimentos que passaram pela povoação. Tal agência se evidencia em narrativas de origens e memórias que informam posições de poder no passado e no presente.

Nossa preocupação central, ao colocar em diálogo dois contextos regionais bem diferentes de Moçambique, foi compreender as formas distintas como a noção de desenvolvimento emerge, é articulada e agenciada no contexto local. Argumentamos a existência de campos de agência local que medeia forças exógenas e endógenas, além de atribuir a categoria de desenvolvimento a uma lógica “nativa”, com forte conteúdo polissêmico.

Os paralelos que traçamos neste artigo almejam contribuir para os estudos sobre desenvolvimento em Moçambique, ressaltando a importância dos mecanismos, agências e sentidos locais que mediam a implementação de projetos econômicos diversos. Nesse sentido, sugerimos uma abordagem que dialoga com os estudos do desenvolvimento em África, especialmente antropologia, salientando a potência de abordagens etnográficas que apreendem como as dinâmicas locais se inserem em projetos que possuem dimensões nacionais ou mesmo globais.

Apontamentos sobre estudos do “desenvolvimento” em África e Moçambique

Se os contextos africanos foram decisivos para emergência de uma antropologia política⁸⁹, a partir dos finais da década de 1950 a temática do desenvolvimento passou a ser um tema especial e marcou a transição de um período clássico da antropologia no continente. Segundo Jean Pierre Olivier de Sardan, um tipo de intervenção nomeada como desenvolvimento em África “é uma temática onipresente e constitui um contexto incontornável por toda ação coletiva até nos menores povoados” (2015b, p. 12).

89 É comum a referência à obra *Sistemas políticos africanos* (2015 [1940]), organizada por Meyer Fortes e Evans-Pritchard, e prefaciada por Radcliffe Brown como uma espécie de ato fundacional de uma subdisciplina, a Antropologia Política (Macagno, 2014, p. 167).

A preocupação com temas próximos à temática do desenvolvimento marcou a passagem da antropologia clássica da Antropologia em África para pesquisas com abordagens de temas ligados a urbanização, migrações e descrições de situações coloniais. A chamada Escola de Manchester pode ser considerada um ponto de inflexão. As pesquisas de Max Gluckman, James Clyde Mitchell, John Arundel Barnes, entre outros, não só incluíram à etnografia novos temas, como assumiram uma perspectiva moderna e não essencialista, enfatizando os encontros entre universos sociais distintos e as interações, ao invés de um *ethos* étnico autocircunscrito⁹⁰.

Essa transição faz parte de um contexto de transformação na atmosfera do discurso africanista no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial. Valentin Yves Mudimbe (2019, p. 290) identificou essa mudança como uma valorização da história que tomava lugar da autoridade antropológica, reconhecendo “a respeitabilidade de um conhecimento histórico possível das chamadas sociedades tradicionais”. Essa transformação no conhecimento produzido sobre África também incluiu o desenvolvimento da sociologia e do marxismo no continente africano. Sardan (2015, p. 11) inclui nessa transição a divulgação dos trabalhos de Manchester na França por Balandier, assim como o desenvolvimento de uma antropologia e uma sociologia marxista africanista. Na década de 1970, a influência das teorias da dependência era crescente, assim como a teoria do sistema-mundo (Wallerstein, 2011 [1974]). Tais abordagens priorizaram a compreensão de um sistema econômico-político em que a noção de desenvolvimento criaria uma interdependência desigual entre Norte e Sul. Elas expressavam uma reação às teorias hegemônicas sobre modernização.

Crescentemente, pesquisas antropológicas em África ajudaram a moldar o que se convencionou chamar como “antropologia do desenvolvimento”.

90 Tal inflexão não deixa de possuir certo ar canônico, negligenciando tensões e polêmicas sobre os sentidos, perfis e os objetivos da antropologia política em África já no seu período clássico. Esse período clássico da antropologia política em África estava permeado por tensões sobre os sentidos, perfis e objetivos da disciplina. Audrey Richards, por exemplo, chegou a descrever seu próprio ensaio para o *Sistemas políticos africanos*, assim como o de Evans-Pritchard como “pouco inspiradores”. Em sua resenha da obra Os Nuer (2008, [1940]) ela criticou o livro afirmando que parecia ter sido escrito antes da chegada dos brancos, sem relatos de situações sociais ou estudos de caso. Tudo em detrimento de grandes teorias estruturais. A antropóloga chegou a se indagar: “*Can social groups really be studied in abstract without a rather detailed knowledge of the activities in which they are engaged and the network of sentiments and laws that bind them?*” (Richards, 1941 *apud* Bank, 2016, p. 182).

Nos anos 1980, um conjunto de pesquisas voltou-se para análises dos fenômenos sociais ligados ao desenvolvimento focando na interação entre instituições globais e comunidades. A obra de Ferguson (1994) consolidou uma perspectiva crítica e atenta a um mosaico de agentes compreendido como “projetos de engenharia social em áreas do globo tidas como hierarquicamente inferiores ao Norte desenvolvido” (Andrade, 2020, p. 77).

Junto a Ferguson, Artur Escobar (1998) também foi pioneiro destes perfis críticos de pesquisa, reivindicando que a categoria de desenvolvimento poderia ser analisada dentro do arcabouço teórico foucaultiano, como a noção de saber-poder. Aqui, desenvolvimento seria uma categoria ocidental funcional para a exploração dos nomeados países subdesenvolvidos. De acordo com Dias, tais estudos buscavam evidenciar que o fenômeno desenvolvimentista implicava na “expansão do poder burocrático estatal, a despolitização da pobreza – cujas causas seriam reduzidas às questões de ordens técnicas – e a manutenção e continuidade da rede autorreferenciada que se tornou o sistema de ajuda internacional” (Andrade, 2020, p. 77).

Essa antropologia do desenvolvimento adquire diversas vertentes de pesquisas, algumas mais aplicadas, outras mais ideológicas. Jean Pierre Olivier de Sardan advogou que uma “nova antropologia do desenvolvimento” emergiu entre essas vertentes⁹¹, optando pelo enfoque nos “entrelaçamentos das lógicas sociais”. Tal abordagem permitiu uma:

[...] perspectiva mais ampla, abrangendo, além das instituições, atores e políticas do desenvolvimento, o setor associativo, a incontornável sociedade civil, as administrações locais e suas relações com os usuários, o Estado local e Estado na vida quotidiana, assim que as novas profissões do setor público ou privado. Esta expansão resultou em que se poderia agora nomear uma “socioantropologia dos espaços públicos africanos” (2015b, p. 12).

91 As outras vertentes seriam uma discursiva, inaugurada por Escobar (1998) como uma proposta desconstrucionista da categoria “desenvolvimento”; a nomeada por Olivier de Sardan como populista, na qual o trabalho de Hobart (2002) seria um expoente; a chamada “nova antropologia do desenvolvimento” e os primeiros expoentes, paralelamente, nos trabalhos dirigidos por Norman Long; e o polo “APAD” (APAD – *Association Euro-Africaine pour l'Anthropologie du Changement Social et du Développement*), que uniu antropólogos franceses e africanos de países francófonos.

Pesquisas em Moçambique também fizeram parte dos debates metodológicos sobre os fenômenos “desenvolvimentistas”. Yañes Casal (1996), ao estudar as aldeias comunais em Moçambique, argumentou que grande parte dos economistas se empenharam no isolamento da componente econômica das chamadas sociedades subdesenvolvidas, tratando a economia como variável exclusiva de um problema objetivamente complexo e multidimensional. Muitos estudos antropológicos questionam tal abordagem, demonstrando que o extraeconômico e as dinâmicas internas das sociedades “subdesenvolvidas”, receptoras desses programas de desenvolvimento são campos de estudo sem os quais é difícil compreender as dinâmicas sociais e políticas que se desenvolvem no cotidiano das localidades.

Nesse sentido, compartilhamos com os “estudos do desenvolvimento” aquelas perspectivas que salientam a importância da dinâmica local, mas evitam uma perspectiva culturalista que presume que todo conhecimento local e valores são compartilhados em uma identidade permanente (cf. Olivier de Sardan, 2015a; 2015b). Para não abandonar a importância da noção de cultura ao evitar uma abordagem essencialista, nós escolhemos analisar os saberes, narrativas e valores locais como produtos de um encontro entre Estado e comunidade, no qual a categoria “desenvolvimento” adquire uma forma de referencial para interpretação, classificação e agenciamento de processos sociais. Desenvolvimento e outros referenciais classificatórios como trabalho, modernidade, tradição convivem às vezes em harmonia, muitas vezes em conflito com saberes, memórias e histórias locais informando processos de construção do Estado, da nação e do local (Appadurai, 2001).

Compreendemos que tanto fenômenos como parentesco, magia, saberes tradicionais se mesclam a redes globais de desenvolvimento. Tal perspectiva, mais do que uma convicção metodológica parece ser incontornável em nossos contextos de pesquisa. Muitos estudos em Moçambique nos têm inspirado (Honwana, 2002; West, 2005; Ribeiro, F. 2008; Perin, 2015, Andrade, 2020; Passador, 2011; Ribeiro, 2020) a analisar a temática do desenvolvimento, ou temas que o tangenciam, absorvendo suas ressonâncias em âmbito local.

Estes e outros estudos mostram que a noção de desenvolvimento adquire em contextos moçambicanos certa presença espectral⁹², em que diferentes sentidos e expectativas em torno da noção participam de um conjunto de práticas, conhecimentos e linguagens que constroem noções de pertencimento, de autoctonia e estrangeirismos.

No contexto das localidades, a noção de desenvolvimento, seja em suas reivindicações, denúncias, fracassos ou incompletudes deve ser analisada junto à compreensão de uma gramática política local, em grande parte informada por saberes que podem ser considerados “linguagens de poder” (Mbembe, 2001). Não suficientes, nossas experiências em campo evidenciaram a importância de indivíduos e famílias com particular capacidade de agenciar pessoas, narrativas e saberes que produzem um sentido endógeno para o desenvolvimento, incluindo os projetos desenvolvimentistas em narrativas de origem.

“O machado de madeira que rachou a milagrosa pedra”: os paradoxos sobre a noção de ‘desenvolvimento’ em Namanhumbir

Esses aqui são “vientes” bons! Não são como esses outros que vêm aqui apenas para roubar nossa riqueza e destruir nossas machambas e florestas. Esses vêm aqui, por causa do rubi também, mas dizem que vão melhorar a vida das pessoas daqui da nossa aldeia. Por causa desse rubi aqui, dizem que vamos ter luzes e escolas para os nossos filhos. Com esse rubi, dizem que vamos ter desenvolvimento aqui!

Era assim que Sheik Amisse, líder religioso e morador muito influente entre aldeões da comunidade de Namanhumbir, Distrito de Montepuez, Província de Cabo Delgado, região norte de Moçambique, apresentava com entusiasmo uma enorme vedação de arame farpado, onde estão as tendas do acampamento que alberga a mega-infraestrutura da Empresa Montepuez Ruby Mining Ltda.

92 É comum em pesquisas sobre desenvolvimento ou modernidade em Moçambique assinalarem sua efemeridade ou ausência de solidez: “ilusão do desenvolvimento” (Isaacman; Isaacman, 2016), “imaterialidades do desenvolvimento” (Andrade, 2020), “*modernization dreams*” (Ribeiro, 2020).

Com a descoberta de rubis, Namanhumbir passou a receber um significativo número de vientes. Desde os bairros periféricos ao centro da cidade de Montepuez, ocorreu uma constante expansão de novas estações de comunicação e serviços como celular e televisão, instalação de novas instituições de serviços sociais, ampliação de hospitais e novas agências bancárias. Pequenas lojas começaram a aparecer em todas as esquinas e ruas. As mineadoras exigem novos serviços, que são satisfeitos por novas empresas particulares substituindo outras economias locais: grandes panelas das senhoras que vendiam refeições na rua, por exemplo, são substituídas por empresas de *catering*, que exigem, por conseguinte, muita mão de obra. Para muitos, essas mudanças são fagulhas de esperanças de poder “ganhar a vida” em um outro lugar e incentivam a ida para Montepuez. Por outro lado, há chegadas massivas de vientes em Montepuez e também imperam significativas saídas de nativos, que, cedendo às suas terras negocialmente ou forçados, procuram ir ganhar a vida em outro lugar distante.

A descoberta das jazidas de rubi em Namanhumbir impôs ao Estado, o desenho de vários programas que contemplam investimentos em infraestruturas, como transporte, energia, investigação científica e projeto em áreas sociais. O Estado procura, com essas medidas, proporcionar condições necessárias para promover o investimento público, mas também a entrada de capitais privados. Ao mesmo tempo, o padrão de exploração econômica em curso exige uma maior especialização da força de trabalho, o que não deixa de gerar discussões sobre a eficácia do sistema local de ensino, pela inexistência de Universidades ou Escolas Técnico-Profissionais a formarem recursos humanos capacitados para responder a demanda de profissionais pelas empresas recém-chegadas. Em grande medida, é a população viente que se beneficia desta nova estrutura e ocupa praticamente todos os postos de trabalho em nível médio e alto nas empresas de exploração industrial do rubi.

Mas precisamos entender o contexto da descoberta dessa *milagrosa pedra* ao tão expectante momento de chegada dos projetos desenvolvimentistas em Namanhumbir. Nessa pequena localidade que hoje vive uma confluência de vários olhos, corpos e vozes; novas comidas, línguas e cores, ao caminhar pelas ruelas estreitas de chão árido, ao sentar-se sobre as raízes expostas dos embondeiros sem folhagem, ou na mesa de um bar qualquer, ao pegar um

“Chapa 100”⁹³ ou um táxi-moto para chegar a um lugar distante, jovens, crianças, velhos e mulheres, entre sorrisos nos lábios, transformam-se em contadores das mais detalhadas histórias sobre a descoberta dessa *milagrosa pedra*, que é o rubi – “Foi nosso homem que descobriu aquela pedra. É o machado de madeira dele, que rachou a pedra preciosa de Namanhumbir” (Mwene Mafujaji, Régulo da comunidade de Namanhumbir, em entrevista em agosto de 2016).

As narrativas que ouvimos repetidamente de nativos de Namanhumbir sobre o “nosso homem” que descobriu os rubis, levam-nos ao Aximo, um homem nativo da comunidade que “os antepassados lhe deram luz nos olhos”, que com um machado de madeira rachou a *milagrosa pedra*.

A sua história é um tanto curiosa. Mwene Mafujaji, líder tradicional da comunidade de Namanhumbir, conta que Aximo trabalhou durante vários anos no garimpo de ouro em áreas de exploração de Shinyanga e Mbeya na Tanzânia, onde ganhou a experiência sobre várias técnicas de mineração artesanal. Anos mais tarde, com o evoluir da idade, regressou à sua terra natal e passou a viver exclusivamente da queima de madeira para fabrico de carvão. Certo dia, enquanto cavava o solo para enterrar os troncos de madeira e atear fogo sobre eles, e durante a queima, que leva entre 6 e 10 dias, extrair o carvão, Aximo descobriu pequenas gemas, pedras vermelhas com características que não eram comuns ao restante da areia retirada.

“Como o velho já conhecia aquela pedra, viu logo que era um tipo de pedra valiosa. Sabia que aquilo vale muito dinheiro. Porque ele tinha experiência naquele trabalho”, conta-me Mwene Mafujaji, régulo da comunidade de Namanhumbir.

Aximo mobilizou dois jovens para continuar a cavar a área, mas não encontraram mais nada durante vários dias de pesquisa. Então, escondeu as pedras envolvendo-as em um pano. Aximo ainda continuou a queima do carvão durante várias semanas. Depois de retirar o carvão já queimado, transportava os sacos em uma bicicleta para o largo da Estrada Nacional, onde viajantes que por ali circulavam, paravam para comprar. Continuou o fabrico de carvão com mais intensidade como nunca. Aximo precisava de mais dinheiro, porque planejava viajar para Dar Es-Salaam, e daí retornar aos campos de Shinyanga e Mbeya, reencontrar velhos companheiros do garimpo, e mostrar a novidade da *milagrosa pedra*, descoberta na sua terra natal.

93 Nome local para o transporte público coletivo de passageiros. Na maioria das vezes, esse transporte é feito em micro-ônibus de até 15 lugares, mas que podem alocar mais de 25 pessoas.

Depois de ter estado fora de Namanhumbir por longas semanas, Aximo retornou à aldeia com mais cinco homens, seus antigos companheiros com quem trabalhara em Shinyanga e Mbeya. Seus planos não estavam mais ligados à queima de carvão:

– Foi nosso homem que descobriu esta mina! Foram nossos ancestrais que trouxeram estas pedras para aqui, para nós não morrermos de fome! Esta riqueza é dos makuas daqui, por isso, podem nos matar, mas não vamos sair daqui. Nós também queremos desenvolver com essas pedras aqui.

A compreensão sobre a relação entre o poder dos antepassados e o “nosso homem” que rachou a *milagrosa pedra* para que os nativos de Namanhumbir não pereçam de fome, não é compartilhada entre os vientes das grandes empresas da mineração industrial, pois para estes, nenhum espírito pode fazer com que uma determinada pessoa passe a possuir um recurso que não tinha, por forças míticas.

Em Namanhumbir, a frequência com que os nativos contam a história da descoberta dos rubis, a exaltação da descoberta da pedra por um de “*seus homens*”, expressa o sentimento de atribuir significados em torno dos rubis e as novas relações que o envolvem, e manifestar o direito sobre os novos produtos retirados de seus territórios. Eles não admitem a ideia de que seus elementos possam pertencer a alguém (por isso, o termo “nosso” chama-nos a atenção para a questão da produção de uma história que os possa colocar – no sentido de coletividade, grupo e comunidade – no centro da discussão sobre o pertencimento e o usufruto das riquezas da sua terra).

Não é incomum encontrarmos interpretações sobre a implementação de projetos de desenvolvimento que afirmam que a burocracia empresarial e as novas redes econômicas e/ou de segurança suplantam todas as legitimidades e relações prévias constituídas localmente. A narrativa sobre a origem do Rubi em Namanhumbir sugere que uma sociabilidade em nível local que, em certo sentido, não só resiste ao novo contexto como submete a nova realidade desenvolvimentista a uma interpretação endógena que contribui para que muitos nativos continuem a produzir sentidos de pertencimento em um contexto de intensas mudanças e inseguranças.

Aqui, tanto o posicionamento dos nativos de Namanhumbir, bem como a pergunta dos vientes são cruciais para compreender o universo social dos sujeitos que se cruzam nesses espaços que têm, nos últimos anos,

o solo mais sapateado por milhares de pés, como nunca o foi antes. É nesses espaços que há, perante toda a pressão para as transformações trazidas pelos projetos desenvolvimentistas das empresas e seus vientes, uma luta pelo pertencimento a uma terra coletiva e usufruto sobre as suas riquezas. E para isso, saberes, *habitus*⁹⁴ e sistemas de conhecimento encontraram, nessa reivindicação contra os novos projetos desenvolvimentistas das indústrias extrativas, um lugar e tempo de (re) existência.

Como explicar este complexo processo no qual os projetos e os programas de desenvolvimento vientes em Montepuez estão reiteradamente em confronto com a “mão invisível” da pressão dessas múltiplas noções sobre a terra, riqueza, direito, desenvolvimento e pertencimento?

As transformações socioculturais decorrentes das incidências de chegadas massivas de vientes e várias empresas, determinadas pela descoberta de enormes jazidas de rubis numa comunidade rural e tradicional, torna particularmente significativa a temática territorial e revela a existência de paradoxos sobre o significado e as expectativas do desenvolvimento. Não suficiente, os principais entraves e as contradições dos projetos desenvolvimentistas passam pelo não cruzamento de dinâmicas internas, onde se assentam as contradições entre diferentes sujeitos envolvidos de formas distintas em projetos concebidos com base em lógicas, valores e códigos alheios às comunidades receptoras.

No esforço para resistir contra o drama de entradas das novas empresas multinacionais vientes, que transformam suas machambas em campos de extração mineral, os nativos recorrem a seus saberes seculares, que se manifestam em diferentes dimensões, tanto sacramental quanto espiritual, na luta e resistência para que não percam a terra, suas riquezas e suas identidades. As narrativas de origem, os saberes mobilizados são formas de produção de pertencimento em um contexto em que não só o território se transforma, mas a existência de muitos sujeitos se encontra em risco. Embora as luzes, escolas, empregos e estradas almejadas como sinónimo de desenvolvimento façam parte da expectativa local em relação aos projetos “desenvolvimentistas”,

94 É preciso chamar atenção ao uso de “*habitus*”, mesmo em latim, uma palavra que exprime, infinitamente melhor que “hábito” (Cfr. Mauss, 2003, p. 404), o “adquirido”. Ela relaciona-se intimamente com a “memória” e não designa os hábitos metafísicos. Aqui, os “hábitos variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações ou resistências; variam também com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas. Esta inspiração vem antes, de M. Mauss, do que de Pierre Bourdieu (1974), que trabalha a noção de *habitus* na sua “teoria da prática”.

a luta pelo pertencimento às suas terras, mais do que um fator de reprodução econômica, é também de valor simbólico para gerações passadas, presentes e futuras. Não por acaso, a compreensão de que o ambicionado desenvolvimento resultante da exploração das suas riquezas deverá, pois, vir até aqui, onde os vivos enterraram seus antepassados e cordões umbilicais dos seus filhos, e esperam também ser enterrados quando a morte lhes chegar.

Esse confronto com que os projetos desenvolvimentistas se veem obrigados a lidar nas regiões onde são frequentemente mobilizadas várias infraestruturas dos megaprojetos da indústria extrativa em Moçambique, em Montepuez, não se revelam apenas como uma oposição contra a noção de desenvolvimento na perspectiva do Estado, do capital privado com a modernização trazida pelas empresas da mineração industrial e seus vientes e da comunidade internacional. É, antes de tudo, um protesto contra sentidos particulares do que se compreende ser um desenvolvimento que se distancia das constituições locais do poder e secundariza suas múltiplas compressões sobre o que consideram inalienável para alcançar o desenvolvimento: a sua luta pela manutenção nas suas terras e usufruto das suas riquezas constitui o que se sugeriu chamar de “(re) existências” (Chambe, 2021).

A imposição feita pelos vientes, de planejar o futuro de uma comunidade por meio de um modelo do que eles entendem ser o “desenvolvimento”, coloca em duas faces opostas, a racionalidade dos planejadores e o destino dos sujeitos locais. Porque pessoas de mundos diferentes não têm a mesma compreensão sobre a noção do futuro e precisam negociar sentidos de pertencimento de maneiras diversas, que, por vezes, entram em conflito.

“O princípio de um sonho”: desenvolvimento, história e poder em Inhassune

De maneira geral, a população de Inhassune considera a localidade como de grande potencial agrícola, que apenas eventualmente consegue realizar. Desde o período colonial, o Estado considerou as terras da baixa de Inhassune de forma semelhante. O Instituto do Algodão Moçambicano (IAM) escolheu a região como uma zona alvo de desenvolvimento agrícola no período tardo colonial. Elegeu uma família de poder local destacada, a família Malati, para ser intermediária dos projetos de plantio de algodão na região.

Um ano antes da independência oficial de Moçambique, ainda durante o governo de transição entre a Frelimo e as autoridades portuguesas, Inhassune foi escolhida para receber um Centro de Reeducação Político-Ideológico. Apesar dos objetivos “reeducadores” e de “reforma moral”, a instalação dos centros de reeducação se relacionavam a desejos desenvolvimentistas para zonas rurais que não conseguiram se realizar (cf. Machava, 2018; Thomaz, 2008). O trabalho no campo, ainda que compulsório, era visto por um lado como moralizante e corretor de comportamentos “atrasados” e “tradicionalistas” dos camponeses, por outro como transformador do próprio ambiente rural, criando modelos de “cidades rurais” ou introdução urbana no campo.

No início da década de 1980, iniciou-se na localidade um projeto chamado Projeto de Desenvolvimento Agrário Inhassune-Ramalhusca, financiado pelo Fundo de Desenvolvimento Africano (Simão, 2001). O algodão continuava como produto principal do projeto e o trabalho compulsório “reeducativo”, um elemento importante do programa. Em 1983, Inhassune recebeu centenas de pessoas presas pela Operação Produção. Essas pessoas passaram a trabalhar em Inhassune sem receber qualquer tipo de salário. Naquela altura, o Centro de Reeducação havia sido transferido, e os membros da Operação Produção estavam sob “cuidados” da administração da própria empresa.

Os projetos de desenvolvimento em Inhassune foram fruto de programas de Estado orientados a transformar de forma rápida, e mesmo violenta, o espaço rural e seus moradores. No entanto, seria equivocado ignorar a existência de discursos que explicam o desenvolvimento a partir de narrativas e trajetórias endógenas. É o caso da influente família Malati, que estabelece uma relação entre o passado colonial e o presente, através de uma narrativa de origem, na qual o desenvolvimento local, seja através da prosperidade agrícola ou do desenvolvimento de instituições de serviços públicos, acontece, em grande medida, devido à sua agência. Tal narrativa opera, de forma particular, referenciais classificatórios que também se encontram nos discursos nacionalistas da Frelimo no processo de implementação dos centros de reeducação e da Operação Produção. A retórica operacionalizada pela família Malati, com fins de construir uma fonte de legitimidade de poder local, expressa processos de construção “do Estado” em âmbito local que só podem ser compreendidos através de situações limiars, margens (Das; Poole, 2008). Por sua vez, a noção de desenvolvimento aparece como parte de uma história local em que os agentes incorporam e negociam as iniciativas estatais.

Meu pai era um homem de visão, olhava para o futuro. Tinha um dom, uma missão, vindo de Deus, sabe? O sonho dele era povoar Inhassune. Tudo que temos aqui em Inhassune, escola, hospital, ele disse que teria. Até a pista de aviões ele falou que teria, e temos⁹⁵.

André Falama Malati escreveu um esboço de uma autobiografia, com o título “O princípio de um sonho”, na qual conta como começou a desbravar a região atual de Inhassune, em 1929. Ele conta que estava apaixonado pela planície. Ele estava certo, apesar dos “perigos selvagens”, do potencial agrícola daquelas terras. Funcionário da empresa WNLA⁹⁶, que agenciava trabalhadores migrantes em Moçambique para as minas de Johannesburgo, juntou dinheiro para comprar as primeiras charruas a utilizar em Inhassune.

André era tswa⁹⁷, mas havia sido criado e educado por um comerciante indiano. Pôde aprender a escrever, habilidade muito valorizada por ele em suas cartas e, também, por seus filhos. As primeiras tentativas de desbravar as matas fechadas de Inhassune não foram bem-sucedidas. Segundo ele, grande parte de seus conhecidos o desacreditava, escondendo o medo deles dos animais selvagens ou da necessidade de trabalho árduo. Com o tempo, ele conseguiu convencer pessoas explicando: “o valor da agricultura, eu falava a toda gente que passava ao pé de mim, ou nas igrejas, reuniões etc. Muita gente ficou bem convencida”.

Ele precisou convencer também autoridades coloniais. Existiam leis que impediam aos nativos poderem comprar instrumentos de trabalho agrícola. Através de intermediários que conheceu no trabalho na WNLA, ele conseguiu autorização no distrito de Panda para levar pessoas até as planícies

95 Fala de Samuel Malati. Após a morte de André Malati, Samuel é principal nome da família em Inhassune. Ele mantém a administração das terras da família e dirige cooperativas de extração de pedra na localidade. É através dele e de seus filhos que a memória de André Malati continua presente em Inhassune. Ela é contada em reuniões comunitárias e mesmo na escola local, onde a história de Inhassune é narrada, por alguns professores, como produto da fazanha e da “visão” de seu pai.

96 Witwatersrand Native Labour Association (WNLA), empresa responsável pelo recrutamento de pessoas em Moçambique para o trabalho migratório e que possuía escritórios em diversas regiões de Moçambique.

97 A região de Inhassune é uma região pluriétnica onde *Citswa*, *Chopes*, *Bitongas*, *Changanas* possuem intercomunicações linguísticas e institucionais.

de Inhassune e iniciar o trabalho agrícola. Naquele momento, ele já vislumbrava o plantio de algodão. O primeiro momento da ocupação foi difícil. Cobras, malária, ataques de leões e hipopótamos haviam feito com que pessoas abandonassem seu sonho. Ele perdeu amigos e familiares:

Era uma terra cheia de febres que chegaram de ceifar a vida de minha irmã mais velha. Mais o meu filho, mais um casal de Mateus Chacua Guambe. Que todos dormiram o último sono. E a minha família ficou muito aborrecida!! E eu andava muito triste. Toda gente de Macauze e Mauane estava a ver-me abandonar; a planície! Mas como sou cristão que crê em Deus comecei a inventar um (canto) hino: *Agradecemos a Deus, aquele que ama todas as pessoas; e reserva-lhes as grandes riquezas; as mais belas riquezas / Ao povo de Israel lhes reservou a terra de Canaã; terra da vidando tem todas as coisas/ Já a nós reservou as mais belas e grandes riquezas: a grande riqueza é a terra na qual cultivamos./ Não tenhamos medo dos mosquitos, das doenças, nem mesmo da morte. Pelo amor de Jeová, aquele que nos ama, venceremos. A grande benção da descoberta são as margens de Inhassuni, a terra que ainda estava por descobrir*⁹⁸.

André Malati era protestante, membro da Igreja Metodista Livre. A família ainda é da mesma religião e a igreja metodista de Inhassune opera em um terreno cedido pelos Malatis. Alguns filhos de André também estudaram em escolas missionárias de Lourenço Marques. O hino criado por Malati opera em uma estrutura comum dos cantos metodistas, e o fato de estar escrito em citswa indica uma característica do espírito missionário em África: “valorizar a singularidade africana sem abrir mão dos imperativos civilizatórios”, com o objetivo de que a evangelização ocorresse no seu “próprio ambiente sociocultural” (Macagno, 2012, p. 150). De forma geral, a alfabetização e o letramento também eram vistos como mecanismo de evangelização.

Os filhos de Malati falavam sobre seu pai como “um homem de visão” que haveria antevisto o futuro promissor de Inhassune, os projetos agrícolas, antecipado o aparecimento da escola e do hospital, a povoação da planície e até mesmo, uma pista de pouso rural. Esse processo que começa com o desbravamento da planície, e finaliza com as instituições estatais de hoje em Inhassune, expressa que a família Malati considera a iniciativa de seu pai uma missão de vida, que informa o local de poder da família na povoação de Inhassune.

98 Somente o hino está escrito em citswa. Tradução feita pelos autores.

Também existe nessa narrativa de origem de Inhassune, uma ideia do trabalho e da agricultura como valor. André almejava que tornar pessoas da região produtivas era uma forma de evitar que “pessoas que não produzissem fossem pegadas pelo xibalo”⁹⁹. Este aspecto não é menor. Indica que na narrativa de origem dos Malatis, a moralização do trabalho e seu fator pedagógico podem explicar a forma como leram a instalação do Centro de reeducação na localidade.

Os filhos da família Malati são, de forma geral, funcionários do Estado moçambicano, em Inhassune ou em outros lugares. Eva Malati foi secretária do Centro de Reeducação Político-Ideológico e após o fim do campo foi trabalhar como secretária de polícia no Niassa. Samuel Malati é um policial aquartelado no distrito de Panda, do qual Inhassune faz parte. Sandra Malati foi a primeira professora de Inhassune, e depois, enfermeira na maternidade local. Vasco Lebre Malati é professor de ensino básico na cidade da Beira.

A narrativa de André Falama Malati, e a agência de sua família, informa certa margem do próprio corpo do Estado, em que algumas pessoas e famílias podem ocupar zonas limiars entre membro da comunidade e o funcionário do Estado. Além disso, mostra que a própria burocracia estatal pode recorrer a histórias locais e personagens locais tanto para se fazer presente no cotidiano quanto para recrutar seus funcionários e intermediários. De acordo com os filhos de André Malati, o Centro de reeducação em Inhassune foi visto como uma oportunidade de povoamento da planície. Malati não só aceitou a instalação do campo, como fez com que sua filha fosse empregada como secretária na instituição:

Meu pai permitiu que essas pessoas que estavam nas cadeias, [que] eram criminosos, viessem para cá, para se reeducarem. Construíram casas, [se] organizaram, cozinhavam, viviam aqui. Era trabalho forçado no sentido que eles precisavam trabalhar, mas não era assim forçado, trabalhavam como educação.

99 No contexto do Estado Novo de Salazar, o xibalo era uma forma de trabalho forçado institucionalizada, através de leis que estabeleciam a obrigatoriedade de pagamentos de uma série de impostos, entre eles o imposto sobre a palhota. A ausência de trabalho formal, ou o não pagamento desses impostos, configuravam a obrigatoriedade de prestação de trabalho não remunerado (xibalo). Sobre o xibalo e as formas de trabalho forçado em Moçambique, ver Zamparoni (2004) – *Da escravidão ao trabalho forçado: teorias e práticas*, e Maria Paula Meneses (2008) – *O indígena africano e o colono europeu: a construção da diferença por processos legais*.

Os Centros de Reeducação e a Operação Produção em Moçambique podem ser considerados tecnologias de poder destinadas a um ideal moralizante de construção mútua de uma moçambicanidade e de novos comportamentos. Eram as instituições mais compulsórias para o objetivo da construção do chamado “Homem Novo”¹⁰⁰. Em Inhassune, a imposição pelo Estado dessas instituições repressivas operou um campo discursivo que possuía referências comuns com estratos da população rural. Em algum sentido, o projeto nacionalista da Frelimo confluiu com a história de Malati em um encontro local do Estado. A narrativa, da família Malati, indica a possibilidade de que comunidade – e seus diferentes agentes – possam compartilhar tais princípios de classificação de formas diversas, às vezes em confluência, às vezes em conflito.

Levando em conta os interesses de Estado e as narrativas da família Malati em Inhasune, os projetos agrícolas, a construção do Estado e a transformação moral das pessoas estão em constante relação com a noção de desenvolvimento. De forma semelhante à modernidade como uma promessa que nunca se cumpre (Geschiere, 2006)¹⁰¹, desenvolvimento é um processo contínuo que constitui o local e a relação das pessoas com o mundo social. Mesmo quando ele é lido e denunciado como fracasso (Ferguson, 2006), ele está produzindo Estado.

100 Em Moçambique conformava-se um ideal segundo o qual os indivíduos deveriam enfrentar um processo de libertação de vícios – tradicionais ou burgueses – para um destino de quadro revolucionário imbuído de espírito científico e compromisso nacionalista. Quando analisados os processos compulsórios concretamente, vemos uma grande variedade de vítimas e de comportamentos considerados antinacionais. Desempregados, prostitutas, adversários políticos, alcoólatras, chefes tradicionais, curandeiros, mães solteiras, comerciantes informais, entre outros. A diversidade das vítimas indica não só a dimensão desses processos compulsórios, mas a existência de uma variedade de referenciais classificatórios operados nos processos disciplinares: o campo discursivo da experiência militar de guerrilha nas zonas libertadas (Cabaço, 2009); o assimilacionismo característico do colonialismo português (Fry, 2005); um imaginário internacional em torno da noção desenvolvimento (Casal, 1996); a moralidade característica de uma tradição nacional civilizatória protestante e missionária (Machava, 2018); as ideologias de modernização (Sumich, 2008); o processo de disciplinamento do espaço urbano e a estigmatização do trabalho informal (Quembo, 2017).

101 Segundo Geschiere, a modernidade pode ser encarada como “um ideal ou mesmo um mito que não é nunca realizado, no qual são elementos recorrentes a autonomia do indivíduo, uma visão de mundo científica (que supostamente torna o mundo cada vez mais transparente), a disseminação de novas tecnologias e o consumo de massa de produtos industrializados” (Geschiere, 2006, p. 10).

Inhassune-sede, que se localiza na estrada entre os distritos de Panda e Inharrime, é uma região relativamente próspera, com mercados locais, casas de alvenaria e um conjunto de edifícios que foram inicialmente construídos para serem sedes do Centro de Reeducação Político-Ideológico. Depois esses se transformaram em edifícios administrativos do Projeto de Desenvolvimento Inhassune-Ramalhusca e atualmente pertencem ao poder distrital, mas quando existe algum projeto de desenvolvimento, seja estatal ou privado, as casas, as oficinas e os escritórios são cedidos às empresas ou funcionários.

É interessante analisar essa presença material do Estado em Inhassune que abriga projetos de desenvolvimento à luz da análise de Ferguson (1994). Em sua análise sobre o aparato da Ajuda Internacional e de todo o mundo simbólico da indústria do desenvolvimento existe um encontro cotidiano entre autoridade burocrática e a população que passa por uma espécie de ritualização. O efeito do desenvolvimento é enxergado menos no que ele se propôs – na verdade, inúmeras vezes são lidas na chave do fracasso – e mais na produção de uma dimensão cotidiana do Estado. Em Inhassune, a intermitência dos projetos de desenvolvimento cria estruturas físicas do Estado, nesses edifícios públicos. Porém, mesmo quando não existe um projeto específico para a povoação, como no momento de minha pesquisa de campo em 2018, a população chama essas casas de “empresa”.

Os antigos roçados que se transformam em campos de extração de pedra também podem ser interpretados reconhecendo que as pessoas, frente aos projetos desenvolvimentistas, interpretam e dão significado a suas próprias trajetórias, incluindo diferentes expectativas sobre o desenvolvimento. Ferguson (1999) sugere que, no contexto de empreendimentos de mineração de cobre na Zâmbia, categorias modernas, e os próprios discursos e teorias da modernização, também são “tomados” como lentes de interpretação em que nativos explicam sua própria situação. Em certo sentido, o empenho de algumas pessoas em Inhassune de se “desfazerem” da agricultura e escolherem a mineração de calcário, como uma forma de dinheiro rápido, sugere um processo em que a agricultura é entendida como um desenvolvimento que tenha esgotado as possibilidades.

A impressão oposta de que o abandono da atividade agrícola é um sinal de degeneração dos tempos e dos comportamentos também está presente em Inhassune. Alguns agricultores antigos consideram que a juventude que se dedica a extração de pedra o faz por perder o valor do trabalho e da paciência.

Para eles o dinheiro rápido, ainda que não abundante, é um sinal moral negativo. Era o caso de um dos agricultores que me disse que em Inhassune “as machambas estão a virar pedra”.

Considerações finais: sentidos êmicos e paradoxais

A partir de dois campos etnográficos, localmente distantes, mas em contexto da azáfama vivida pela expectativa de projetos desenvolvimentistas, procuramos situar o debate na dimensão do desenvolvimento, especialmente no campo da Antropologia. Sustentamos que a abordagem etnográfica permite mapear e estabelecer relações com histórias e significados locais que estão emaranhados aos projetos desenvolvimentistas, mas por vezes são ignorados.

Entre os paralelos que podemos traçar, destacamos que tanto em Inhassune como em Namanhumbir as pesquisas de campo se defrontaram com narrativas de origem que estabelecem diálogos e expectativas constantes com os projetos desenvolvimentistas. Tais narrativas estão relacionadas à agência de indivíduos e famílias com legitimidade local e particular capacidade de agenciamento de pessoas. Essas trajetórias fazem parte de um campo local de poder que não pode ser ignorado para compreender os efeitos dos projetos de desenvolvimento.

Por outro lado, onde se verifica uma negação criada pelos projetos desenvolvimentistas, tal como é o caso de Montepuez, comunidades locais deixam de ser vistas como sujeito de suas próprias vidas e se tornam sujeitas a elites técnicas prescientes. Os projetos desenvolvimentistas elaborados nestes modelos criam dois tipos de sujeitos, um ativo e outro passivo. “Sujeitos-passivos” referem-se, segundo Gustavo Lins Ribeiro (2008), às pessoas transformadas em objetos de imperativos desenvolvimentistas. “E por outro lado, encontram-se sujeitos-ativos” (*ibid.*, p. 122), os agentes do desenvolvimento, que são pessoas locais propensas a se tornarem aliadas de iniciativas de desenvolvimento porque podem identificar benefícios e interesses em comum com os *outsiders*.

Mas é preciso chamar atenção ao leitor sobre duas questões importantes: a primeira, relacionada a essa categorização polarizada de sujeitos (entre passivos e ativos) – se analisadas as formas diversas de luta e resistência das comunidades rurais nativas de Namanhumbir, para “recuperar a sua terra e morrer pela sua riqueza”, não nos expressam necessariamente uma passividade dos

grupos, nos termos referidos por RIBEIRO (2008), perante as elites técnicas das grandes corporações. Há lutas, resistências, e muita ação nessa oposição aos modelos exógenos de desenvolvimento entre nativos de Montepuez.

No caso de Inhassune, por sua vez, a ausência de um projeto de desenvolvimento na atualidade não significa que a noção perca força no cotidiano. Interpretações, narrativas e processos mnemônicos são elaborados dando sentidos importantes para a noção de desenvolvimento. No material etnográfico de Inhassune também não está presente, como em Namanhumbir, a noção de resistência. Na narrativa de origem da família Malati, os projetos de desenvolvimento são incorporados como produtos de uma agência local. O que não significa que não existe resistência em Inhassune, mas que as expectativas e interpretações em torno dos projetos de desenvolvimento não podem ser abstraídas da dinâmica social e de poder local.

Outro paralelo a se destacar encontra-se no fato de que os dois contextos se relacionam com a natureza das políticas neoliberais em Moçambique. Eles expressam como as expectativas em torno do enriquecimento através da mineração é uma realidade presente em diferentes contextos moçambicanos, que evidencia uma forma de política econômica privilegiada no país. Ao mesmo tempo, a percepção de decadência, fracasso, efervescência ou “mau desenvolvimento” acompanha os sentidos locais atribuídos tanto aos projetos desenvolvimentistas quanto à ausência deles.

Os materiais etnográficos sugerem também que as políticas neoliberais em Moçambique não devem ser compreendidas somente a partir das dinâmicas exógenas. Tanto as políticas neoliberais como os projetos desenvolvimentistas precisam lidar com insistentes tentativas de endogenização que obrigam que as políticas externas a se acomodarem e se utilizarem de gramáticas locais de poder.

Namanhumbir é um caso exemplar de como descobertas de recursos naturais em Moçambique continuam sendo uma via de expansão desenvolvimentista e afã modernizador que altera intensamente realidades locais. O gás e o petróleo do Rovuma, o carvão mineral e o ferro de Moatize em Tete e Maniamba em Niassa, as gemas de safiras, turmalinas e rubis de Montepuez, o grafite de Balama e Ancuabe, as areias pesadas de Nampula e Gaza e o ouro de Manica são descobertas que colocam Moçambique na grelha dos países que procuram resolver o seu desenvolvimento básico a partir da exploração veloz desses recursos.

Nesses contextos, governos e agentes comerciais privados empreendem processos de expansão de vários serviços para as regiões, mas também conflitos fundamentais, não apenas em relação às expectativas com os objetivos dos empreendimentos desenvolvimentistas, mas o próprio sentido de pertencimento e direitos das populações locais.

Por outro lado, a ausência de um projeto grandioso de mineração em Inhassune, após um conjunto de privatizações e tentativas efêmeras de novos e antigos projetos, também faz parte das consequências do neoliberalismo moçambicano e das aplicações dos Planos de Ajustes estruturais frutos da adesão violenta à economia de mercado. No entanto, o que percebemos é que as expectativas presentes no universo local de Inhassune dialoga constantemente com os empreendimentos desenvolvimentistas de outros tempos. Em outras palavras, o “tempo da pedra” em Inhassune apresenta uma relação nova entre os universos do “local e global”. No entanto, essa nova situação é interpretada à luz de categorias e balanços próprios de projetos passados.

Inhassune e Namanhumbir, cada um à sua maneira, são expressões locais de empreendimentos e políticas neoliberais em que as promessas e os discursos globais sobre o desenvolvimento se confrontam com histórias e trajetórias prévias. Em algum sentido, expressam a realidade dos planos desenvolvimentistas em Moçambique que criam simultaneamente “zonas de entusiasmo” e “zonas de abandono”.

Compreendemos, através das situações de campo aqui desenvolvidas, que a categoria de desenvolvimento tem um papel importante na produção de pertencimento, de fronteiras e de marcadores de autoctonia e estrangeirismos. Nesse sentido, a análise dos empreendimentos desenvolvimentistas não deve prescindir de uma análise de uma gramática política local. Essas noções êmicas em torno do desenvolvimento podem adquirir tanto sentidos confluentes quanto de resistência ou mesmo paradoxo. Os diferentes sentidos que podem existir em diferentes contextos locais é um sinal da necessidade de que estudos que enfrentem temáticas tangenciais à noção de desenvolvimento ainda necessitam da profundidade e escuta do trabalho de campo etnográfico.

Se por um lado é verdade que desenvolvimento é um vetor privilegiado de intervenção em contextos locais (Casal, 1996)¹⁰² por parte de iniciativas estatais, do capital privado e da comunidade internacional, por outro, ele também adquire sentidos particulares em constituições locais de poder. Segundo Gupta, “a construção do estado varia claramente de acordo com a maneira em que se colocam os diferentes atores. Portanto, é importante situar uma determinada construção simbólica do Estado com respeito ao contexto particular em que se realiza” (Gupta, 2015, p. 125) Nesse sentido, propomos que a categoria de desenvolvimento também possa ser compreendida como parte de esquemas classificatórios que envolvem a imaginação, tanto do Estado-nação quanto da localidade.

As experiências de pesquisa em Montepuez e Inhassune mostraram que a configuração local do Estado implica que este também é classificado pela população através do intercâmbio e inter cruzamento de campos discursivos nativos, locais, nacionais e globais. Em outras palavras, não são só as ideologias estatais que politizam a imaginação do lugar (Ferguson; Gupta, 2000).

Por sua vez, Herzfeld afirma que a racionalidade do Estado-nação opera como uma construção retórica que necessita de uma ordem cultural específica. Apesar da autenticidade reivindicada por agentes estatais “ignorar as raízes culturais que os tornam retoricamente plausíveis” (Herzfeld, 2016, p. 68), ela precisa reforçar sua lógica cultural nas situações cotidianas. Na prática, tal processo implica na operacionalização de um conjunto de categorias que negociam o grau de pertencimento de pessoas, ou categorias que classificam pessoas, na comunidade política nacional. Buscamos aqui compreender como a categoria de desenvolvimento aparece agenciada, denunciada e representada nos respectivos contextos de pesquisa.

102 Adolfo Yannes Casal (1996, p. 43), ao analisar as Aldeias Comuns do socialismo moçambicano, salientou que o projeto compartilhava de uma compreensão de desenvolvimento como “uma racionalidade de crescimento econômico materializável a partir de um conjunto de meios, tais como inovação tecnológica e o investimento, com vista a provocar processos de transformação e de ruptura no interior das sociedades subdesenvolvidas”.

Referências

- ANDRADE, Inácio de Carvalho Dias de. “Tem um espírito que vive dentro dessa pele”: democracia, desenvolvimento e feitiçaria em Tete, Moçambique. *Etnográfica – Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 24, n. 1, p. 69-89, 2020. APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BANK, Andrew. *Pioneers of the Field: South Africa’s Women Anthropologists* (The International African Library, p. I). Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Org. de Sérgio Micelli. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- CASAL, Adolfo Yañes. *Antropologia e desenvolvimento: as aldeias comunais de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação e Ciência Tropical, 1996.
- CASSALHO, João De Regina. *A produção do lugar em Inhassune (sul de Moçambique): memória, trabalho compulsório e políticas do tempo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, 2020. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1639681>. Acesso em: 19 jan. 2023.
- CHAMBE, Zacarias M. *Entre “vientes” e nativos: mineração, mobilidade, violências e (re)existências em Montepuez, Moçambique*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/63>. Acesso em: 19 jan. 2023.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota*, São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma, 1998.
- FERGUSON, James. *The anti-politics machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- FERGUSON, James. *Expectations of modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- FERGUSON, James, GUPTA, Akhil. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença [1992]. In: ARANTES, Antonio (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.
- FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *African political systems*. London: Routledge, 2015.
- FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

- GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 9-38, 2006.
- GUPTA, Akhil. Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado. In: ABRAMS, Philip; GUPTA, Akhil; MITCHELL, Timothy. *Antropología del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015. p. 47-91.
- HERZFELD, Michael. *A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HOBART, Mark (Ed.). *An anthropological critique of development: the growth of ignorance*. London: Routledge, 2002.
- HONWANA, Alcinda. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessões de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.
- ISAACMAN, Barbara; ISAACMAN, Allen. *Barragens, deslocamento e ilusão de desenvolvimento: Cahora Bassa e seus legados em Moçambique, 1965-2007*. Maputo, Imprensa Universitária, 2016.
- MACAGNO, Lorenzo. Uma antropologia do político?. *Análise Social*, v. 210, n. 1, p. 163-189, 2014.
- MACAGNO, Lorenzo. Franz Boas e Kamba Simango: epistolários de um diálogo etnográfico. *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, p. 127-158, 2012.
- MACHAVA, Benedito Luís. *The morality of revolution: urban cleanup campaigns, reeducation camps, and citizenship in socialist Mozambique (1974-1988)*. Tese (Doutorado em História) – University of Michigan, Michigan, 2018.
- MACHAVA, Benedito Luís. State discourse on internal security and the politics of punishment in post-independence Mozambique (1975–1983). *Journal of Southern African Studies*, v. 37, n. 3, p. 593-609, 2011.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MBEMBE, Achile. *On the Postcolony*. Berkley; Los Angeles: University of California Press, 2001.
- MENESES, Maria Paula. Xiconhoca, o inimigo: narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], n. 106, 2015. Disponível em: <http://rccs.revues.org/5869e> <http://hdl.handle.net/10316/32797>. Acesso em: 29 jan. 2023.
- MENESES, Maria Paula. *O indígena africano e o colono europeu: a construção da diferença por processos legais*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.
- MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- OLIVIER de SARDAN, Jean Pierre. Da nova antropologia do desenvolvimento para a socioantropologia dos espaços públicos africanos. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, v. 35, n. 2, p. 9-16, 2015a.

OLIVIER de SARDAN, Jean Pierre. Africanist traditionalist culturalism: analysis of a scientific ideology and a plea for an empirically grounded concept of culture encompassing practical norms. In: OLIVIER de SARDAN, Jean Pierre; DE HERDT, Tom. *Real governance and practical norms in Sub-Saharan Africa: the game of the rules*. London: Routledge, 2015b. p. 63-94.

PERIN, Vanessa. O ProSavana: transferência de tecnologia agrícola para “repetir em Moçambique o que eles fizeram no Cerrado 30 anos atrás”. *Reunião Equatorial de Antropologia (REA)/Reunião e Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE)*, p. 1-23, 2015.

QUEMBO, Carlos. *O Poder do Poder: a Operação Produção e a invenção dos improductivos urbanos no Mocambique Socialista, 1983-1988*. Lisboa: Alcence, 2017.

RIBEIRO, Ana Beatriz. *Modernization dreams, lusotropical promises: a global studies perspective on Brazil-Mozambique development discourse*. Leiden; Boston: Brill, 2020.

RIBEIRO, Fernando Bessa. Entre martelos e lâminas: dinâmicas globais e políticas de produção na indústria do caju em Moçambique. *Dados*, v. 51, p. 511-531, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, Redes e Ideologia no campo do Desenvolvimento. *Novos Estudos: CEBRAP*. São Paulo, 2008. *Novos Estudos*, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), n. 80, p. 109-125, 2008.

SIMÃO, Feliciano Victorino. *O projecto de desenvolvimento agrário de Inhassune-Ramalbusca: contexto e impacto sócio-econômico (1980-1999)*. Dissertação (Licenciatura em História) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2001.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. *Revista de Antropologia*, p. 177-214, 2008.

ZAMPARONI, Valdimir. *Da escravidão ao trabalho forçado: teorias e práticas*. Porto: African Studio, Faculdade de Letras da Universidade de Porto, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System I*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Os caminhos de Venâncio Mbande e suas *timbila*: práticas de reprodução em Zavala

Sara Morais¹⁰³
Venâncio Bande Junior

Quando eu trabalhava nas minas da África do Sul, para onde eu tive a sorte de viajar, logo viu-se: os brancos (os patrões sul-africanos) gostavam muito de *timbila*. Então, eles fizeram um acordo para procurar outras pessoas que soubessem tocar e dançar e trazê-las para as minas. Então, eu peguei os homens e os levei para a WNLA, aqui em Zavala. A WNLA estava à procura dessas pessoas. E mais: os mandaram para as minas onde eu trabalhava [Minas de Rustenburg, em North Western Province, na África do Sul]. Então, os brancos lhes deram bons postos de trabalho [Muitos deles eram destacados para exercer funções de liderança nas minas ou trabalhos menos pesados, como motorista, para que também pudessem se dedicar à *timbila*], onde poderiam trabalhar e, ao fim do contrato, voltar para Moçambique continuamente. Assim, pudemos fazer uma orquestra. (Mbande *apud* Wane, 2019, p. 80-81)

Este é o trecho de uma entrevista concedida por um dos mais respeitados *timbileiros*¹⁰⁴ moçambicanos, Venâncio Mbande, ao pesquisador Marílio Wane em novembro de 2007 no distrito de Zavala, província de Inhambane, Moçambique. Nele Venâncio comenta sobre o lugar assumido pelas apresentações de *timbila* nas minas de ouro e diamantes na África do Sul e seu papel no recrutamento de trabalhadores que foram contratados como mineiros e seguiram para

103 Beneficiária do financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n° 2022/11228-1.

104 Como são vulgarmente chamados os praticantes da música e dança de *timbila*.

o país vizinho para exercerem, contudo, funções diferenciadas em relação aos seus conterrâneos que os permitissem se dedicar aos ensaios e às apresentações de *timbila*. De fato, conforme mostraremos neste artigo, Venâncio Mbande se destacou como líder, seja nesse aspecto do recrutamento, seja no processo de “dinamização” das *timbila* em Zavala.

Durante os anos que trabalhou nas minas, construiu um espaço privilegiado para divulgação e continuidade dessa prática musical. Quando retorna definitivamente a Moçambique, em meados da década de 1990, após anos de uma longa guerra civil que se instalou (1976-1992) ato contínuo à independência do país, Venâncio conduziu um movimento que ficou conhecido como de “revitalização” das *timbila* em Zavala. O fim do sistema de regulados,¹⁰⁵ que suportava a existência dos grandes agrupamentos de *timbila* em quase todas as circunscrições daquele território, somado aos anos de guerra, que impossibilitaram grande parte das reuniões de pessoas (aspecto fundamental seja para os ensaios, seja para a realização de eventos em torno das *timbila*), pareciam colocar fim a uma prática vital da sociabilidade chope. Embora existam importantes e detalhados estudos que definem as *timbila*, julgamos importante abordar, ainda que resumidamente, o que é esta prática cultural.

Conforme descritas pela bibliografia especializada (Tracey, 1948; Dias, 1986; Munguambe, 2000; Jopela, 2006; Wane, 2010; Webster, 2009), *timbila* (sing. *mbila*) são instrumentos musicais do tipo xilofones, tocados por populações chopes do sul de Moçambique (especialmente localizadas na província de Zavala, mas não só) por meio de seus grandes agrupamentos (também denominados orquestras) chamados *m'godo*. Simultaneamente, o nome *timbila* também designa a dança, a música, o instrumento e a poesia cantada durante as apresentações (Bande Junior, 2021). Sua primeira menção consta do século XVI, em carta escrita pelo padre André Fernandes a colegas da Companhia de Jesus em Portugal, informação reiterada por grande parte dos estudos que trataram sobre o tema.

105 Circunscrições coloniais administradas pelos régulos, também conhecidos como autoridades tradicionais. Terminologia criada pelo governo colonial, que por sua vez se pautou na existência de chefias tradicionalmente legitimadas por regras de sucessão linhageiras instituídas pelas populações rurais; frequentemente subvertia essas regras para nomear indivíduos que servissem melhor aos interesses da administração. Apesar das várias mudanças políticas vividas pelo país envolvendo esses sujeitos, vale pontuar que o termo continua sendo amplamente utilizado no cotidiano daqueles que habitam os espaços onde essas autoridades angariam sua legitimidade e pela própria administração pública estatal (Dava; Macia; Dove, 2003).

Elas são executadas e vividas não somente em eventos locais de populações chopes e sob diferentes formatos em Maputo, capital do país, e com menos frequência em outras regiões e outros países, mas foi outrora utilizada por membros da administração colonial portuguesa como elemento de entretenimento nas circunscrições administrativas localizadas na província de Inhambane.

Tracey (1948) sugere que uma “orquestra” de *timbila* completa é composta, em média, por cinco *timbila*, dispostas do agudo para o grave: *xilanzane* (soprano), com doze a dezesseis teclas; *sange*, de catorze a dezoito teclas; *dole* (tenor), de dez a catorze teclas; *dibinda* (baixo), com dez teclas e *xikbulu* (contrabaixo), com três ou quatro teclas. Porém, atualmente, os grupos de *timbila* apresentam uma ligeira diferença em relação aos descritos por Tracey, pois são compostos, em média, por cinco *xilanzanes* (geralmente com dezoito, dezenove ou vinte tonalidades). Além disso, *sange* e *dole* não existem mais de forma separada, pois foram incorporados às atuais *timbila* de dezoito a vinte teclas. São também compostos por duas *mabinda* (plural de *dibinda*) com oito a dez teclas; dois ou três *xikbulu* com três ou quatro teclas; dois ou três chocalhos e, pelos menos, cinco dançarinos.

Figura 1 - Tocador de *xikbulu* em cerimônia tradicional em Chissibuca, Zavala, Moçambique, 2018.



Foto: Venâncio Bande Junior.

Figura 2 - Venâncio Bande Júnior segurando sua *mbila* ao entrar no palco do festival *M'sabo* 2018, Zavala, Moçambique.



Foto: Sara Morais.

Figura 3 - Primeira fileira de tocadores do grupo *Timbila Ta Venâncio* posicionados no palco do festival *M'sabo* 2018. Da direita para a esquerda: Edmércio (xilandzane), Venâncio (xilandzane), Domingos (xilandzane), Rui (xilandzane) e Foloko (xilandzane).



Foto: Sara Morais.

Uma apresentação de *timbila*, denominada *m'godo*, dura cerca de 45 minutos a uma hora e o repertório completo é composto por 11 temas. Os tocadores de *timbila* são os primeiros a entrarem no palco.¹⁰⁶ O líder costuma ser um dos mais habilidosos, por isso fica posicionado ao centro, seguido pelos demais instrumentistas à sua direita e à sua esquerda, geralmente perfilados por ordem de importância e capacidade de execução do instrumento. Em outras palavras, por norma, os executores mais habilidosos posicionam-se próximos ao líder e os menos habilidosos ocupam as posições extremas.

O líder é o músico que se comunica com os demais timbaleiros e com toda o grupo e dita quando a música começa e termina, respeitando sinais previamente estabelecidos. Das três categorias de *timbila* existentes (*xilandzane*/soprano; *dibinda*/baixo e *xikbulu*/contrabaixo), *xilandzane* ocupa a posição principal e aparece em maior número (em média cinco *xilandzanes* em uma orquestra). Os instrumentistas de *xilandzane* estão posicionados na linha de frente, os de *mabinda* seguem na segunda linha e, mais atrás, os *xikbulus*. No entanto, há casos em que apenas duas linhas são formadas: a primeira, de *xilandzanes*, e os *xikbulus* e *mabinda* na linha de atrás.

Os executantes de chocalhos se posicionam à frente dos músicos e ficam sentados até o momento da entrada dos dançarinos. Antigamente, os dançarinos de *timbila* vestiam-se apenas com peles de animais e penas de pássaros e seguravam igualmente um escudo e um bastão. Contemporaneamente, os dançarinos de *timbila* seguram um escudo na mão esquerda e um bastão na mão direita, vestidos em capulanas e camisetas. Eles também usam um conjunto de penas na cintura, chamado *ngundo*. Na perna esquerda ou nas duas pernas usam outros adornos, geralmente pele de carneiro.

106 Sobre a noção de palco nesse contexto, ver Morais (2022).

Figura 4 - Escudos e bastões nas mãos dos dançarinos do Timbila Ta Venâncio em uma cerimônia em Jangamo, Inhambane, Moçambique, 2018.



Foto: Sara Morais.

Antes da entrada dos dançarinos, os músicos tocam dois ou três movimentos introdutórios, chamados *m'tsitso*. Esses três andamentos são normalmente instrumentais, tocados sem canto e duram no total entre 10 e 15 minutos e servem para anunciar o início da apresentação às populações vizinhas, para que possam assistir ao espetáculo. No entanto, em alguns casos, os músicos são livres para improvisar e cantar durante a apresentação. A quarta música denomina-se, também, *m'tsitso*, mas com a particularidade de ser tocada para acompanhar a entrada dos dançarinos. Idealmente, os dançarinos ficam de frente para os músicos. A disposição dos dançarinos também segue a mesma lógica da disposição dos tocadores de *timbila*. Os mais habilidosos estão posicionados ao centro. A única diferença é que, geralmente, *há dois líderes dos dançarinos*: um conduz todos os dançarinos à sua esquerda e o outro conduz todos os dançarinos à sua direita.

Embora nas grandes apresentações, principalmente nos palcos convencionais, os dançarinos estejam voltados para o público, tradicionalmente e nas apresentações locais, eles estão voltados para os músicos. Em primeiro lugar, porque esta posição facilita a comunicação entre músicos e dançarinos. Isso também se dá porque a percepção ou conceito do palco utilizado localmente

é diferente da ideia convencional de palco, onde os músicos se localizam, apartados do público ou audiência.¹⁰⁷ Nos palcos convencionais, o público geralmente se posiciona de frente para o palco. Então, não faz sentido que as *timbila* fiquem de costas para o público. No entanto, localmente (geralmente em cerimônias tradicionais organizadas nas localidades rurais do distrito) os dançarinos ficam de frente para os músicos porque o público, geralmente, posiciona-se em semi-círculo, começando por trás dos tocadores de *timbila*. Um fato importante a ser mencionado é que a disposição dos palcos convencionais e a posição das *timbila* à frente dos músicos, de frente para o público, obstruem a visibilidade do público aos tocadores, que já estão sentados atrás dos dançarinos.

Figura 5 - Dançarinos em frente aos tocadores. *Timbila Ta Canda* em cerimônia tradicional em Chissibuca, Zavala, Moçambique, 2018.



Foto: Venâncio Bande Junior.

107 Para uma discussão fundamental sobre audiência em contextos africanos, ver Barber (1997).

Figura 6 - O palco no mato. Timbila Ta Canda em cerimônia tradicional em Chissibuca, Zavala, Moçambique, 2018.



Foto: Sara Morais.

Após a entrada dos dançarinos, o quarto *m'tsitso* é imediatamente finalizado e a quinta música, chamada *m'geniso*, começa. É uma das músicas mais vigorosas e logo no início, o líder do grupo ou qualquer outro tocador de *timbila/xilandzane*, inicia a música em um ritmo bem sutil. Nesse momento, os dançarinos têm a liberdade de improvisar qualquer passo de dança que quiserem, até mesmo alguma performance cômica. Esse é um período curtíssimo da música e serve para que os dançarinos interajam com o público e ocorre no início de quase todas as músicas de *m'geniso*. Em seguida, ainda em um ritmo descontraído, o líder faz um chamado para os dançarinos cantarem e logo em seguida a música muda para um ritmo mais vigoroso.

Após o *m'geniso*, segue o *m'txuyo*, uma das músicas mais longas do repertório e uma das mais descontraídas para os dançarinos. No início e no final da dança, todos dançam ao mesmo tempo. No entanto, ao longo da música, eles são divididos em dois grupos. Dos dois líderes do centro, enquanto os da esquerda dançam, os da direita relaxam. A próxima música chama-se *m'wemiso*

e é também uma das mais vigorosas, mas ao mesmo tempo a mais curta de todas. A certa altura, os dançarinos assumem a mesma posição, cantando e realizando apenas movimentos leves. Alguns sugerem que é por isso que a música se chama *mwemiso*. Depois do *mwemiso*, a próxima música se chama *xibudo*. É também uma das mais vigorosas e recebe esse nome devido às repetidas vezes que os dançarinos batem no chão com o escudo. Como os dois últimos, ao longo da dança, os dançarinos se dividem ao meio e alguns dançam enquanto os outros relaxam.

Após as três músicas vigorosas, segue-se o *m'zëno*, que é o mais descontraído de todo o repertório. No entanto, é considerada o ápice de toda a performance do grupo e também é intitulada “canção solene”. Os dançarinos executam movimentos muito leves e cantam mais devagar e de forma mais audível. É uma música com fortes mensagens de moral, educação social ou crítica, geralmente contada em parábolas ou em forma de humor. Neste momento, o público é convidado a juntar-se aos bailarinos, cantando e dançando.

Depois do *m'zëno* segue o *mabhandla*. Todos os dançarinos começam a dançar ao mesmo tempo. No entanto, durante a música eles também são divididos em dois grupos e, como nas outras músicas, um grupo dança enquanto o outro relaxa. Para encerrar a apresentação, os tocadores de *timbila* tocam o último *m'tsitso*, que acompanha a saída dos bailarinos do local da apresentação.

Uma observação importante é que os nomes das músicas que compõem o repertório de um *m'godo* respeitam uma lógica pré-estabelecida e são imutáveis; todos os *migodo* devem respeitar essa lógica. Isso significa que os grupos de *timbila* podem criar novas composições e incorporá-las ao repertório, mas os nomes das músicas permanecerão os mesmos. Por exemplo, se criarem um *m'zëno*, o que acontece é a substituição do antigo *m'zëno* pelo novo. Assim, a designação musical e a coreografia permanecem as mesmas.

Neste texto vamos descrever aspectos da história de um grupo de *timbila* de Zavala que permanece em atividade ainda hoje, mesmo após o falecimento de Venâncio Mbande, seu fundador. Para tanto, percorreremos a trajetória de Venâncio desde seu primeiro contato com a prática musical, as circunstâncias que o levaram ao trabalho em uma mina na África do Sul (onde desenvolveu suas

habilidades com a *timbila*) até seu retorno a Moçambique. Com isso, queremos discutir a importância da prática das *timbila* nas minas para a sua reprodução atualmente, um assunto que ainda não produziu análises mais detidas, a despeito da sua relevância para a compreensão do contexto moçambicano do pós-guerra civil e do (re)surgimento de grupos de *timbila* a partir de 1994.

Para este capítulo decidimos nos concentrar no papel desempenhado por Venâncio Mbande na reprodução das *timbila* em Zavala. Num cenário de desarticulação de um sistema que permitia a organização dos grandes agrupamentos de *timbila*, compreender a centralidade de certos indivíduos como Venâncio num período em que Moçambique passava por rápidas e profundas transformações de toda ordem nos ajuda a complexificar a apreensão de certas dinâmicas sociais as quais, como as da *timbila*, ficaram subsumidas a explicações anacrônicas e pouco convincentes a respeito da sua extinção. Afinal, se as *timbila* tivessem sido dizimadas com o fim do sistema de regulados, o que explicaria sua existência após a guerra e ainda hoje?

Antes, porém, convém explicar nossa relação com o tema. Nossas reflexões a quatro mãos são resultado de distintos engajamentos com as *timbila*.

Venâncio Mbande Jr. é timbaleiro desde a sua infância, sob influência do seu pai Venâncio Mbande. É Licenciado em Gestão e Estudos Culturais pelo Instituto Superior de Artes e Cultura, em Maputo, e Mestre em Etnomusicologia pela Rhodes University, África do Sul, onde também foi professor a tempo parcial na International Library of African Music (ILAM), uma instituição ligada à Rhodes University e referência obrigatória quando se trata de pesquisa, ensino e arquivo da música africana do Sul do Sahara. Trabalha na Direcção Provincial da Cultura e Turismo de Inhambane, órgão público ligado ao Ministério da Cultura e Turismo. Desenvolveu a sua pesquisa do mestrado sobre a influência da globalização e modernidade nas culturas locais, concretamente na música e dança da *timbila*. Sara tem formação em antropologia social, desenvolveu sua pesquisa de doutorado em Moçambique sobre o lugar ocupado pelas *timbila* no projeto mais amplo de construção da nação, com foco no processo de patrimonialização que culminou com a sua proclamação como Obra-Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) em 2005.

Conhecemo-nos na cidade de Inhambane em 2018, quando Sara realizava sua pesquisa de campo em Zavala (província de Inhambane). Venâncio se tornou um interlocutor fundamental, não somente porque a acompanhou

diversas vezes em visitas aos chefes dos grupos de *timbila* nas localidades rurais de Zavala, mas principalmente porque estabeleceram um diálogo crítico sobre diversos aspectos relacionados ao tema da pesquisa (processos de reprodução dos grupos de *timbila*, processos migratórios, política cultural, efeitos da patrimonialização, festivais de cultura, entre outros). Conversamos mais de uma vez sobre a possibilidade de compartilharmos a elaboração de algum trabalho sobre nossas pesquisas no futuro, quando tivéssemos terminado nossos cursos de pós-graduação. A oportunidade da escrita conjunta proposta pelas organizadoras deste livro pareceu o momento ideal para transformar nossos planos em ação. Abordar certos aspectos inéditos da trajetória de Venâncio Mbande e sua importância para a história recente das *timbila* nos pareceu uma via produtiva, pois nos permitiu, por um lado, ampliar dados construídos em nossas investigações, prolonga nosso diálogo intelectual e de amizade (desta vez à distância) e, por outro, contribuir para a circulação de conhecimento sobre o tema.

Utilizamos como fontes para a escrita deste texto dados contidos em material de arquivo (documentos programáticos da Companhia Nacional de Canto e Dança; documentos produzidos pelo governo moçambicano no âmbito da candidatura da “*timbila chope*” no Programa das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade; excertos de jornais; fotografias recolhidas no ILAM), em referências bibliográficas com produção de entrevistas com Venâncio Mbande, nos dados de pesquisa dos autores que escrevem essas linhas e, claro, na experiência pessoal de Venâncio Mbande Junior, cujas palavras adiante ressaltam sua ligação.

Sou o sétimo dos filhos homens do Venâncio Mbande. Toco *timbila* desde 1996, logo após a aposentadoria do meu pai do trabalho mineiro na África do Sul. Lembro-me de ter acompanhado o pai em algumas visitas aos grupos de *timbila*, sobretudo em Mindú, Nhacutowe, Mavila e Zavallene e o acompanhado ao primeiro *M'sabo* em 1994, quando Venâncio Mbande apresentou-se com o grupo de Nhacutowe, liderado pelo importante *timbileiro* Bernardo Romeu Simão. Quando visitavam os grupos de *timbila*, Venâncio Júnior era sempre chamado a tocar um trecho da música de *timbila* para incentivar as crianças presentes a aprender a tocar o instrumento. Ser coautor deste artigo e escrever sobre meu pai poderia ser considerada uma tarefa fácil, dada a quantidade de informação de que disponho. Embora seja verdade, considero essa relação de proximidade muito desafiante. Entretanto, considero também ser um privilégio ocupar três posições na vida do Venâncio Mbande: ser seu filho, ser *timbileiro* e ser coautor

deste artigo. O convite para escrever juntamente com a Sara aparece num momento em que pessoas amigas e não só, têm me abordado sobre a necessidade de escrever uma biografia do Venâncio Mbande, dada a importância dos trabalhos dessa figura no campo das *timbila*. Algumas dessas pessoas eu gostaria de mencionar: Boudina MCconnachie, minha supervisora no curso de mestrado em etnomusicologia no ILAM/Rhodes University; Gianira Ferrara, pesquisadora e amiga; Simão Nhacule, funcionário do Ministério da Cultura e Turismo de Moçambique, professor de música na Escola Nacional de Música e praticante de *timbila*. Portanto, o presente artigo, embora não seja necessariamente uma biografia, tem um significado muito especial para mim e pode ser visto como uma base para a elaboração de um estudo biográfico no futuro.

Neste artigo, a partir de certos aspectos da trajetória de Venâncio Mbande, buscaremos compreender a centralidade do contexto das minas sul-africanas na reprodução das *timbila* de Zavala, território considerado como terra dos chopos por excelência. Trata-se, convém apontar, de um primeiro exercício analítico de tema que merece um projeto de pesquisa mais amplo. A bibliografia sobre as motivações e condicionantes que levaram tantos sujeitos do sul de Moçambique a migrar é extensa.¹⁰⁸ Não se sabe exatamente quando sujeitos chopos começaram a migrar para o país vizinho, mas os dados apontam que esse fluxo começou em 1897 (Harris, 1959), por meio de convênios que estabeleciam a regulamentação do recrutamento do trânsito de trabalhadores moçambicanos.¹⁰⁹

108 Cf. em especial Harris, 1959; Isaacman & Isaacman, 1983; Harries, 1994; Centro de Estudos Africanos, 1998; Covane, 2001; Macagno, 2001; Thomaz, 2012.

109 Segundo Harris (1959: 50), “A emigração de trabalhadores de Moçambique para as minas da África do Sul foi regida por uma série de acordos internacionais iniciados em 1897 entre Moçambique e a República Transvaal, seguidos pelo Modus Vivendi de 1901, a Convenção Transvaal-Moçambique de 1909, e a Convenção Portugal-África do Sul de 1928, revista em 1934, 1936, e 1940. [...] O recrutamento de trabalhadores internacionais em Moçambique a sul do paralelo 22° S tem sido levado a cabo desde 1900 pela Witwatersrand Native Labour Association (WNLA), uma empresa criada pelas minas e à qual as autoridades portuguesas concederam um monopólio. De acordo com os acordos existentes, um mínimo de 47,5% do tráfego marítimo de importação para a Zona Competitiva deve passar pelo porto de Lourenço Marques. Doze meses é o tempo mínimo e dezoito meses o tempo máximo do contrato. O número máximo de recrutas mineiros por ano é de 100.000, enquanto o mínimo garantido é de 65.000”.

Conforme explica Thomaz (2012, p. 235), “as províncias do sul de Moçambique – Maputo, Gaza e Inhambane – foram, entre fins do século XIX e ao longo de todo o século XX – fornecedoras privilegiadas de mão de obra para as minas e as *farmes* (grandes propriedades agrícolas, anglicismo incorporado ao português de Moçambique) da África do Sul”. O autor indica que a WNLA (Witwatersrand Native Labour Association), a empresa legalmente mais importante para o recrutamento teve um dos seus escritórios sediados no distrito de Homóine. Wane (2019, p. 77) mostra que essa empresa, que “detinha o monopólio de trabalhadores africanos da colônia de Moçambique – decidiu instalar um escritório na própria Circunscrição de Zavala”. Esses dados apontam para a capilaridade do sistema de recrutamento, que permitiu a contratação de um número cada vez maior de trabalhadores em diferentes localidades da província de Inhambane.

Venâncio partiu para a África do Sul com 18 anos. Era 1948. Ele tinha assinado contrato de trabalho por intermédio do governo colonial português (não sabemos exatamente em qual circunscrição), que fiscalizava e intermediava a saída de sujeitos do território. A trajetória de Venâncio assemelha-se a de muitos moçambicanos do sul, que saíram de suas localidades rurais para buscar trabalho assalariado na indústria mineira. Em sua maioria homens jovens, viram na oportunidade a possibilidade de aquisição de bens materiais, do cumprimento de obrigações matrimoniais - prestações relativas ao *lobolo* (Newitt, 1995, p. 484). Além disso, o trabalho migratório também pode ser caracterizado como “iniciação dos jovens do sexo masculino” (Webster, 2009: 105).

Thomaz (2012, p. 222) aponta que “destacar o *lobolo* como um dos elementos a definir a saída de um jovem do sexo masculino rumo ao trabalho nas minas ou nas *farmes* da África do Sul, ou mesmo na cidade de Lourenço Marques, constitui certamente um avanço”, como nos casos dos trabalhos de Harries (1988, 1994), Feliciano (1998) e Rita-Ferreira (1963) que, diferentemente de outros tantos estudos sobre os condicionantes da migração, enfatizaram na análise “uma instituição nitidamente local que constitui o centro de boa parte das narrativas dos habitantes da região”. Thomaz (2012) avança ainda mais ao explorar, a partir de conversas com seus interlocutores, motivações variadas

implicadas nas decisões de partir para as minas¹¹⁰. Nossa contribuição vem somar mais um elemento nesse complexo fluxo de pessoas para o país vizinho ao incluir a prática das *timbila* como um dos mobilizadores do movimento migratório, conforme sugere Venâncio na epígrafe que abre o texto.

Assim, juntamente com muitos desses trabalhadores foram as *timbila*. Tracey (1948) afirma que em 1944 havia 47 “orquestras” em atividade nas minas. O autor aponta que a prática musical tinha um lugar central na sociabilidade dos trabalhadores aos domingos, quando se apresentavam para um público de europeus e de outros africanos que viviam nos alojamentos daqueles espaços laborais.

Sobre esse contexto, Webster (2009) aponta que

A música dos chopes é uma questão diacrítica. As minas encorajam os vários povos a que se dedicassem às suas danças tradicionais aos domingos; é aqui que os chopes se destacam, ao revelarem maior habilidade do que qualquer dos outros povos da África austral. Nas minas, uma orquestra chope é composta por músicos e dançarinos talentosos vindos de toda a terra dos chopes que o destino quis que acabassem por se encontrarem nas minas. As orquestras são, para os mineiros que as compõem, representativas da identidade do povo chope de um modo transversal a todas as barreiras políticas e territoriais mais pequenas (Webster, 2009, p. 106).

Hugh Tracey, pioneiro no estudo mais detido das *timbila* na década de 1940, teve um papel fundamental nesse contexto, pois além de estudar várias das expressões praticadas nas minas, tendo, portanto, acesso privilegiado a esses espaços, foi quem sugeriu o formato das arenas nas quais se davam as apresentações. Em *African Dances of the Witwatersrand Gold Mines*, publicação dedicada ao estudo fotográfico das danças representativas dos diversos grupos “tribais” que viviam nas minas, Tracey comenta na seção de Agradecimentos:

110 A bibliografia africanista sobre o tema enfatiza “a violência sistêmica situada para além do controle daqueles convertidos em mineiros nas diferentes etapas que constituem sua trajetória - do recrutamento à viagem, ao cotidiano das minas, bem como à espoliação a que eram submetidos no retorno” (Thomaz, 2012: 222). Somados a esses aspectos, o autor propõe que sejam somados outros que teriam sido deixados de lado, como “a decisão individual de se deslocar às minas e elementos de natureza lúdica que surgem na viagem, na estadia e por ocasião do retorno à terra de origem quando, enquanto *majonijoni*, eram e são recebidos com festa e alegria pelos seus” (*Ibid.*: 223).

Há muito tempo defendo a construção de tais arenas (em oposição a pistas de dança planas, sem fileiras de assentos ou bancos de grama para os espectadores) para que a arte da dança nativa receba seu devido reconhecimento tanto de brancos quanto de negros.

Mas isso não aconteceu, até que Lewis Hallet, ao aceitar meu projeto para uma arena semi-circular, construiu-a em uma pedra no seu East Compound na Consolidated Main Reef Mine, cuja viabilidade para a construção de um estádio especial para dança tornou-se aparente. Foi um sucesso imediato tanto entre os dançarinos quanto entre o público; e desde essa data, em 1943, quando a arena foi inaugurada, Mine Dances tem sido uma atração reconhecida para turistas e visitantes europeus.¹¹¹ (Tradução nossa)

Desde muito cedo Venâncio se envolveu com a prática da *timbila* no país vizinho, mas foi na Impala Platinum Mine, última companhia para a qual trabalhou antes de se aposentar em 1995, onde se notabilizou, chegando a criar seu próprio agrupamento. Sua posição como importante timbileiro o tornou, conforme declaração da epígrafe, um “recrutador” de bons tocadores para trabalhar na mina em que ele estava vinculado. Muitos dos que aprenderam com ele e desenvolveram suas habilidades no contexto mineiro, ao retornarem para Zavala após muitos anos de trabalho árduo, findos os contratos de trabalho, continuaram a praticar *timbila*, seja no grupo formado por Venâncio em Guilundo, seja em outros agrupamentos.

Mas essa história é um pouco mais longa. Passemos a explorar suas nuances.

111 Trecho original: “I had long advocated the construction of such arenas (as opposed to flat dance floors without tiers of seating or grass banks for the spectators) so that the art of native dancing should receive its proper recognition from white and black alike. But it was not until Lewis Hallett, accepting my design for a semi-circular arena, built it in a stone in his East Compound at the Consolidated Main Reef Mine that the practicability of a special stadium set aside for dancing became apparent. It was an immediate success both with the dancers and the audiences; and from that date in 1943, when it was first opened, Mine Dances have been a recognised attraction for European tourists and visitors”.

Notas biográficas sobre Venâncio, o fundador do grupo

Venâncio Mbande nasceu em Mbandeni em 1933. Desde muito cedo envolveu-se com o aprendizado de instrumento, mais especificamente com o que se toca na dança *ngalanga*, por meio da qual teve os primeiros contatos com *timbila*. As instruções iniciais ele recebeu do seu avô materno, Chikhewane. Venâncio é filho de Mafungavani e Nothiso, que vivia em Homoíne quando seu irmão mais velho, casado com Mafungavani, faleceu. Nothiso foi a Mbandeni para participar do ritual de purificação da viúva, na qual praticou relação sexual com a cunhada que resultou na concepção de Venâncio (Londolane).

Aos nove anos Venâncio foi enviado para viver em Homoíne devido à existência de conflitos envolvendo linhagens em torno da transmissão do cargo de chefe na linhagem paterna. As informações sobre esse episódio não são muito precisas, mas indicam que a presença de Venâncio naquela localidade perturbava as estratégias que sua linhagem estava articulando em relação à sucessão ao cargo, possivelmente porque era o primeiro filho do irmão mais velho. Tendo nascido de uma relação excepcional, a plasticidade envolvendo sua posição na linhagem poderia ser utilizada a favor ou contra na reconstituição da narrativa em torno da hereditariedade no processo decisório.

Em Homoíne, passou a integrar um grupo de *timbila* do seu futuro sogro, Foloko. Foi viver na África do Sul para trabalhar nas minas de ouro antes de completar seus 18 anos, sendo seu primeiro contrato de trabalho assinado em 1948. Durante décadas, enquanto trabalhava na Impala Platinum Mine, foi um dos principais intermediários no recrutamento de chopes que tocavam ou dançavam *timbila* para trabalharem na mina onde estivesse empregado (Tracey e Zantinger, 1976, p. 4). Um dos filhos de Sikhepanyane, irmão de sua mãe, chamado Tomwane (portanto primo cruzado matrilateral), foi trabalhar na África do Sul, onde aprendeu a tocar com Venâncio. Um dos seus irmãos, filho de sua mãe com Twalufo, também aprendeu com ele nas terras do rand.

Venâncio teve vários filhos, fruto da sua relação conjugal com cinco mulheres diferentes. Com a primeira, teve um filho, seu primogênito que faleceu em 2016, que não tocava *timbila*. Outra chamada, Fátima, faleceu em 1993 deixando duas filhas que não tocam *timbila*. Fátima era filha de Catarina e Augusto Cilundu, que tocava no agrupamento do Venâncio, na África do Sul. Outras duas das suas esposas são irmãs, filhas da união de Foloko com Julieta.

Alzira e Hortência vivem em Guilundo, onde Venâncio fixou a sua residência em 1978, saído de Homoine, na iminência da Guerra Civil. Portanto, a partir de 1978, Venâncio passava seus períodos de férias em Guilundo. O seu contrato nas minas estabelecia o direito de um mês de férias, após um ano de trabalho. Entretanto, devido à posição que ele ocupava de chefe de cozinha, aliado à sua influência entre os mineiros chopes e sua fluência na língua Inglesa, sobretudo na sua última companhia, que fizeram com que se tornasse mediador entre o patronato e a ala dos mineiros chopes durante as frequentes greves dos trabalhadores, raramente completava o período de um mês de férias com a sua família em Guilundo, chegando a permanecer um ou dois anos sem visitar a família. Por um lado, esta situação fez com que a tarefa da gestão da sua família fosse delegada ao seu sobrinho, Fernando Cumbane, filho da sua prima e por outro, as suas ausências fizeram com que alguns dos seus filhos mais velhos não aprendessem a arte de fabricar e tocar timbila.

Durante o seu curto período de férias, frequentava a casa do Bernardo Simão, localizada numa outra localidade dentro do Distrito de Zavala, para ensaiar com o *m'godo* que este liderava (Timbila ta Nyacutowe). A essa altura, Venâncio ainda não tinha fundado o seu *m'godo* em Moçambique e, perto da sua residência, todas as orquestras de que se tem registro se extinguíram antes mesmo de 1978, altura em que ele se instalou na região.

Alzira e Venâncio tiveram cinco filhos: Armando (toca *timbila*), Julieta (dois de seus filhos, Edmércio e Ervino, tocam), Nelson (falecido em 2006, tocava), Mariana (toca) e Londolane (Venâncio Mbande Jr., toca). Da relação com Hortência, nasceram seis filhos: Rui (toca), Zelinha, Domingos (toca), Nilza, Núbia e Foloko (toca). Sua quarta esposa, chamada Diolinda – de quem se divorciou –, era filha de Ulembane, irmão de Bernardo Romeu Simão (importante timbileiro e compositor de canções de *timbila* de Nyacutowe. Faleceu em 2019). Um filho único nasceu desse casamento: Raimundo, que se tornou tocador, assim como seu filho, Amilton.

Venâncio desenvolveu a maior parte da sua vida como timbileiro na África do Sul, onde tocou com importantes timbileiros, como Chambine e Sathanyane Bokiso, em grupos já constituídos quando da sua chegada.

Formou seu próprio grupo em 1953, com 19 dançarinos e 19 tocadores¹¹². No entanto, como referimos anteriormente, o seu trabalho nas minas da África do Sul e a consequente ausência em Guilundo fez com que apenas mais tarde, depois da sua aposentadoria, em 1995, os seus filhos aprendessem a tocar e fabricar¹¹³. Venâncio compôs diversas canções que eram interpretadas nas minas aos domingos e que fizeram dele o mais importante chefe de *timbila* em Zavala durante décadas, juntamente com sua incontestável habilidade de construir instrumentos que “soam bem” e consideradas com alta qualidade estética.

Uma das suas composições mais destacadas é o *m'zeno* sobre a morte do Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique, morto num acidente aéreo, nas montanhas de Mbuzine, na África do Sul, que passamos a citar, em língua chope e traduzida para a língua portuguesa:

Hi ngani zveee, malalani hici mibumela mahunga ya makono ma hi pwisako kupanda, he dhavetwe m'kuko ngonyamo ya ma Africa;

Silêncio, escutem esta triste notícia, mataram o nosso galo, o leão dos africanos.

Venasi wathu kusika timbila thanga ngu mbilo yici ruma, yi na kugela ku dbila maxaka, Samora wa ku dawa ngu wunene, hi dhavetwe m'kuko n'gonyamo ya ma Africa;

Venâncio, para criar as composições de *timbila*, escute primeiro o teu coração, vai te ajudar a compor canções em memória dos teus entes queridos, a exemplo do Samora, as suas boas ações o levaram à morte. Mataram o nosso galo, o leão dos africanos.

Ku dhava kwako Samora mbathu va kumbi ti dziva tiya tilavekako tatinene, moyo wako tata wusawulekite wunatsula ka cikwembu, hi dhavetwe m'kuko n'gonyamo ya ma Africa;

112 Fonte: <https://bahai-library.com/bafa/m/mbande.htm>. Acesso em: 22 ago. 2018. A composição desse grupo, pelo que recordam seus filhos Venâncio Jr. e Rui, era majoritariamente de pessoas ligadas por laços de parentesco.

113 Além das instruções face a face, as lições do pai eram treinadas com apoio de outros suportes. Domingos, que está com vinte e poucos anos e é reconhecido pelos seus pares como um dos melhores tocadores atualmente em Zavala, contou a Sara que cresceu ouvindo as fitas cassetes com gravações das execuções do pai na África do Sul, o que permitiu com que memorizasse as canções que tocaria mais tarde, quando passasse a integrar o grupo.

Samora, tu foste morto por pessoas que não entendiam as tuas boas ações, que Deus te conceda um eterno descanso. Mataram o nosso galo, o leão dos africanos.

Garasa wathu kudhila ngukupwa tate kudhawa, kusala niwusiwana ni ku alakanya Samora wakwe wa m'koma, hi dhawetwe m'kuko n'gonyamo ya ma Africa;

Graça está de luto e muito triste porque mataram Samora, seu esposo. Mataram o nosso galo, o leão dos africanos.

Nguva cilo cakupwata sibamu ni dba ngaramba maxaka yamina hi cinga tsula hiya phota, bidha dhila botse valungu nivathu va m'tima, hi dhawetwe m'kuko n'gonyamo ya ma Africa.

Se nós tivéssemos armamento, poderíamos convocar todos os nossos amigos e familiares para vingar a sua morte, assim todos sentiríamos a mesma dor, brancos e negros.

Longe de qualquer exercício interpretativo da letra deste *m'zeno*, o qual certamente seria bem-vindo, mas que escapa dos nossos propósitos mais imediatos aqui, destacamos a importância da relação intrínseca do *m'godo* de Venâncio na mina com o contexto social e político da sua terra natal. Embora tenha composto no contexto mineiro, as referências e inspirações continuaram sendo as relacionadas ao território onde nutria suas relações sociais mais significativas, ou seja, as advindas dos seus laços mais amplos de parentesco, amizade e vizinhança e os episódios de elevada relevância política que se desenrolavam no complexo processo de construção nacional no Moçambique pós-independência. O conteúdo dessas canções informava aos sujeitos chopes trabalhadores nas minas os acontecimentos mais atuais do seu país, remetendo-os ao cenário que encontrariam no regresso.

Nesse sentido, Venâncio se alinhava a uma longa tradição voltada à composição das letras das *timbila*, as quais expressam problemas locais, fortalecendo valores e estreitando sentimentos de pertencimento entre aqueles que partilham de um mesmo espaço de interações. Ainda que o local físico de apresentações fosse nas arenas das minas, a comunicação produzida pelas letras se referia à vida social em Moçambique. Se antes da independência os conteúdos dessas letras se voltavam a acontecimentos vividos pelas populações das circunscrições dos regulados, após 1975 o repertório temático se alarga, incorporando aspectos de uma comunidade imaginada que extrapola os limites dos territórios

considerados chopos. O luto pela morte de Samora Machel, primeiro presidente do país, e a alta estima por ele concedida, são alguns dos elementos que revelam essa mudança.

Figura 7 - Venâncio Mbande e seu grupo na mina de Wildebeesfontein, próxima a Rustenburg, 1985.



Fonte: ILAM.

O retorno a Zavala em 1996

Em 1993, após a morte da sua esposa Fátima Chilundo, Venâncio anunciou à família que estava prestes a se aposentar. A história várias vezes por ele contada revela que depois de vários anos de trabalho na África do Sul, embora possuísse naquele momento um contrato de trabalho ainda válido, era tempo de dedicar-se à sua vida e à sua família. Para além disso, entre 1993 e 1994, como um dos *timbileiros* mais influentes, Venâncio recebeu vários convites para aderir a um movimento local de resgate da música e dança de *timbila*, uma prática cultural quase extinta naquele tempo.

Com “extinção” nos referimos ao cenário desencadeado pela independência do país. O fim do sistema de regulados a partir de 1975, por força do projeto nacionalista da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), provocou transformações profundas para as *timbila*. Todo o aparato que permitia a reprodução dos grandes agrupamentos de *timbila* (as chamadas orquestras)

era mantido pelos régulos, autoridades responsáveis pelo seu recrutamento, manutenção e organização (ensaios, eventos, etc.). Não há dados precisos na bibliografia sobre o tema a respeito da dinâmica interna dessas orquestras. Os trabalhos que apresentam mais informações sobre esse aspecto (Tracey, 1949; Mungambe, 2000; Webster, 2009) e as narrativas dos timbileiros – alguns dos quais vivenciaram o contexto antes da independência do país – indicam que cada regulado possuía um ou mais agrupamentos de timbila, cujos membros eram recrutados muitas vezes compulsoriamente para se dedicarem quase exclusivamente à prática das *timbila* (ensaios e apresentações).

A nova ordem política inaugurada pela Frelimo com a independência buscou rapidamente menosprezar a figura do régulo. Segundo West (2009 [2005], p. 22), desde sua criação, “a Frelimo encarou sempre essas figuras de autoridade com grande desconfiança”. Com efeito, após a independência do país, o partido destituiu todas as “autoridades tradicionais” das funções que exerciam e criou órgãos locais para arbitrar em casos de distribuição de terras e na resolução de conflitos (West, 2009), pois eram consideradas ora como representantes do “obscurantismo rural”, ora como colaboradores das autoridades coloniais (Meneses *et al*, 2003: 351). Se eram essas as autoridades que sustentavam a existência dos grandes agrupamentos de timbila, podia-se pensar que essa prática desapareceria. Era esse, inclusive, o sentimento da época¹¹⁴.

Mas o que se viu, ao invés da extinção das *timbila*, foi a sua readaptação ao novo contexto. Dois fatores podem ser destacados para explicar esse fenômeno. Em primeiro lugar, o papel proeminente de certos timbileiros que, reunindo capacidade de liderança, carisma e prestígio advindo do seu estatuto se dedicaram à criação ou reorganização de grupos circunscritos, em geral, a suas localidades, cujos membros ligavam-se entre si por laços de parentesco, amizade e/ou vizinhança (Morais, 2020a). Um segundo fator deve-se a um movimento de “revitalização” da “cultura chope”, como se referem os timbileiros e muitos zavalenses à criação da Associação dos Amigos de Zavala (AMIZAVA) em 1994 e que em agosto do mesmo ano produziu o primeiro festival de timbila ocorrido após a independência do país, designado *M’sabo*. O contexto do pós-guerra civil foi propício para esse intento, pois as iniciativas e os discursos governamentais voltados à construção de uma política cultural

114 Ver, por exemplo, Rita-Ferreira (1974).

se referiam à ideia da conquista de uma democracia que deveria ser implementada pelo Estado com o apoio da sociedade civil. A instituição de associações era, portanto, muito bem-vista e foi incentivada pelo poder público¹¹⁵.

Uma vez que até então Venâncio ainda não tinha fundado a sua orquestra em Moçambique, neste primeiro *M'sabo* apresentou-se com o *m'godo* de Bernardo Simão, como fizemos menção, um sujeito próximo ao Venâncio, tanto do âmbito familiar como profissional. Entretanto, entre 1993 e 1994, Venâncio desempenhou um papel fundamental para o reavivamento dos grupos de timbila. Neste período, ele realizou inúmeras viagens a Moçambique, geralmente acompanhado por Andrew Tracey, autor de diversos estudos sobre timbila e então Diretor da International Library of African Music (ILAM), uma referência na pesquisa e ensino da música Africana do Sul do Sahara, localizada na África do Sul. Como uma figura que há muito havia conquistado simpatia de muitos timbileiros, Venâncio era visto como a pessoa ideal para influenciar os integrantes das orquestras para a reativação da arte de tocar e dançar timbila. Portanto, nessas viagens, ele, Bernardo Simão, entre outros, realizaram encontros com as extintas orquestras.

O resultado foi que, de apenas um (Timbila ta Nyacutowe), os grupos de timbila passaram para nove (9) em 1994, altura da reativação do *M'sabo*, a saber: Timbila ta Zavaleni, Timbila ta Banguza, Timbila ta Masaveni, Timbila ta Mindú, Timbila ta M'kandeni, Timbila ta Mavila, Timbila ta Maziveleni e Timbila ta Zandamela. Dois anos mais tarde, concretamente em 1996, surgiu mais um grupo, a orquestra Timbila ta Venâncio, fundada pelo mestre Venâncio.

115 Um grande evento realizado em Maputo em 1993 – a I Conferência Nacional de Cultura –, financiado por agências internacionais, teve como objetivo discutir uma nova política cultural para Moçambique. A reunião foi organizada pelo Arpac (Instituto de Investigação Sociocultural), precedida de encontros entre diretores provinciais de cultura de todo o país e conduzida por participantes e palestrantes nacionais e internacionais. A partir de documentos e reportagens produzidos à época podemos apreender as principais questões que entraram na pauta do governo da Frelimo naquele momento: o reconhecimento e respeito à diversidade cultural do território, a cultura como vetor de desenvolvimento social, os elementos constituidores da identidade nacional, o papel da sociedade civil na implementação das políticas do governo, entre outras. West (2009: 23) discute como, nesse contexto do pós-guerra, doadores internacionais pressionavam o governo moçambicano para realizar uma “descentralização democrática”, enquanto os técnicos de programas de desenvolvimento procuravam fortalecer “a sociedade civil” moçambicana.

Por volta dos anos 2000, mais dois grupos de timbila surgiram em Zavala, trata-se de Timbila ta Muane e Timbila ta Xidzoho, perfazendo doze *migodo* (plural de *m'godo*).

Com a aposentaria do trabalho mineiro em 1995, Venâncio, entre outros residentes de Guilundo, reuniu alguns ex trabalhadores das minas da África do Sul, com os quais fez parte de algumas orquestras nas minas, para a formação da sua nova orquestra em sua residência, contando ainda com o apoio do etnomusicólogo Andrew Tracey e do Tony Van der Eecken, um produtor belga que viria a produzir algumas digressões do Venâncio por alguns países europeus. Com efeito, a orquestra foi inaugurada em maio de 1996, com participação de diversas figuras políticas do Distrito de Zavala e de alguns grupos de Ngalanga, uma dança chope com algumas características das *timbila*. No mês seguinte à inauguração da sua orquestra, Venâncio realizou a sua primeira participação fora de Moçambique com o novo grupo, concretamente em Portugal e Dinamarca, organizada pelo Tony e pela Nambu Produções, empresa de produção cultural do Rob Pannekoek, sediada em Maputo, seguida de uma série de participações suas em vários países.

Nos anos subsequentes, esses grupos passaram a se apresentar anualmente no palco do *Mzabo* e também em várias outras ocasiões sociais nas localidades rurais de Zavala, como cerimônias tradicionais, casamentos, etc. Além do treinamento continuado dos membros do seu grupo em Guilundo, Venâncio tentou construir uma escola para o ensino da timbila na sua residência. Essa iniciativa foi incentivada por apoiadores estrangeiros. Dentre esses, temos conhecimento da cooperação suíça em Maputo, que redigiu em 2001 um projeto para a construção de uma escola de música chope em Zavala, e do próprio Andrew Tracey em parceria com Rob Pannekoek, através da Nambu Produções, que redigiram uma proposta para uma escola de timbila.¹¹⁶ Eis alguns trechos da versão deste documento que foi publicada:

O único mestre que soube manter a tradição da *timbila* é Venancio Mbande, líder de orquestra, compositor e fabricante de *mbila*, que só o conseguiu fora do país, com trabalhadores chopos numa mina de platina na África do Sul. Ele dirigiu orquestras de *timbila* por quase trinta e cinco anos,

116 Cf. TRACEY, Andrew; PANNEKOEK, Rob. Draft Proposal for a Timbila School, Moçambique. **Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research**, n. 37–38, 1996, p. 131–138. Agradecemos à etnomusicóloga Gianira Ferrara por nos ter facilitado o acesso a essa publicação.

sempre insistindo nos mais altos padrões de performance na dança e na fabricação dos instrumentos. [...] Venancio não é somente o compositor de *timbila*, fabricante e líder de orquestra mais importante, mas provavelmente o único que ainda pode ser encontrado que poderia ser capaz de transmitir essa magnífica tradição centenária em todas as suas facetas. [...] A iniciativa de criar uma escola de *timbila*, onde jovens possam aprender a fabricar e a tocar o instrumento e se aproximarem dessa rica cultura de música e dança, partiu do próprio Venancio. Por muitos anos ele concebeu seu grupo na mina efetivamente como uma escola de *timbila*. Venancio Mbande será o Diretor da escola e responsável pela implementação do projeto. Ele recrutará os aprendizes, desenvolverá o programa educacional e selecionará e treinará futuros professores, auxiliado, quando necessário, por músicos habilidosos, para que todas as áreas sejam contempladas. [...] Diante do que foi afirmado acima sobre a perda da antiga organização e estrutura de poder, e como isso tem causado uma falta geral de responsabilidade grupal para com as questões culturais e outros assuntos, será fundamental envolver o Ministério da Cultura do governo moçambicano sem, contudo, convidá-lo para que tenha controle no projeto.¹¹⁷ (Tradução nossa)

Para Venâncio, a construção de uma escola poderia contribuir para a disseminação e preservação da *timbila*, sobretudo a nível local e internacional. Para além da escola, o projeto incluía a construção de uma casa de hóspedes para visitantes e alunos de diferentes procedências. Os trechos citados

117 Trecho original: “*The one master musician who has been able to uphold the timbila tradition is Venancio Mbande, orchestra leader, composer and mbila maker, who could only do it outside the country, with Chopi workers on a platinum mine in South Africa. He ran timbila orchestras for nearly thirty-five years, always insisting on the highest standards of performance in the dance and craftsmanship in the instruments. [...] Venancio is not only the most important timbila composer, maker and orchestral leader now alive, but very probably the only one who can still be found who would be able to pass on this magnificent centuries-old tradition in all its facets. [...] The initiative to establish a timbila school, where young people can learn to make and play the instrument and be introduced to this rich music and dance culture, comes from Venancio himself. For many years he has seen his mine group effectively as a timbila school. Now as he has returned to Chopiland he wants to put a proper school into effect. [...] Venancio Mbande will be Director of the school and responsible for the implementation of the project. He will recruit the pupils, develop the education programme and select and train future teachers, assisted as necessary by skilled musicians, so that all areas are covered. [...] In view of what has been said above concerning the loss of the former organization and power structure, and how this has caused a general lack of group responsibility towards cultural and other matters, it will be essential to involve the Ministry of Culture of the Mozambique Government in some manner, without however inviting their control?*”.

permitem constatar o engajamento significativo de dois apoiadores (com renome e circulação internacionais) de Venâncio nesse intento. Inserido no mesmo esforço de disseminação da *timbila*, no mesmo período (2001), Bernardo Simão, com fundos próprios, transportava aos finais de semana crianças da localidade de Nyacutowe para a casa do mestre Mbande, a fim de aprenderem a tocar *timbila*, o que veio justificar a necessidade de uma escola de *timbila* com infraestruturas adequadas, capazes de hospedar estudantes vindos de diferentes pontos do país e do mundo, sonho que infelizmente nunca foi efetivamente realizado.

Sobre esse aspecto do ensino de *timbila* para pessoas estrangeiras ao seu universo cultural, muitos consideram que Venâncio foi um “modernizador”. Em seu estudo sobre a poesia oral das *timbila*, Jopela (2006: 259) descreve sua percepção sobre o *m’godo* de Mbande:

O primeiro contacto que tivemos com a mais famosa orquestra de *timbila* da actualidade, foi no m’saho (festival) de 2000. [...] O agrupamento de Venâncio destacava-se, não só pelas cores garridas do seu uniforme, como também, e sobretudo, pela mocidade dos seus elementos e pelo som trovejante dos seus instrumentos. Com efeito, Venâncio emprega novas técnicas de construção de *timbila* e, quebrando os tabus e crenças que sempre envolveram esta arte peculiar a de que só os filhos de músicos podiam sê-lo também, pois era hereditária, ensinou a tocar, não só a qualquer um que desejasse aprender, inclusive a europeus, americanos, australianos, em suma, a pessoas de outras raças. Este foi um verdadeiro desafio para um dos maiores compositores da actualidade, mas ele estava determinado a modernizar a *timbila* e fê-lo com muito mérito. [...] Venâncio soube beber destes grandes mestres [Chambine, Sathanyane, Nyakenge] o néctar selecto, que fez dele um compositor e músico acima da média, para além de sintetizador e repositório de experiências destes seus companheiros de ofício na diáspora, bem como de incomparáveis mestres como Catini e Cumucomo. Hoje, radicado na sua terra, ensina não só aos estranhos como também a seus filhos, como é óbvio. Para que a sua docência seja do conhecimento de todos por se tratar de algo inovador, ele convida, numa canção, a todos os interessados a irem aprenderem a tocar:

Vós que quereis a *timbila*
Vinde aprendê-la
Amanhã, ficareis com o saber (artístico).

Mvemiso, de V. Mbande.

Sabemos que o tema da aprendizagem da timbila é muito mais complexo e envolto em vários tipos de tensões do que pode parecer pela citação acima. Mas passaremos ao largo dessa problemática. Nosso foco de observação analítica será esse aspecto do ensino “de pai para filho”. Longe de ser “óbvio” que Venâncio ensinasse a seus filhos, trata-se de uma transformação fundamental na dinâmica das *timbila* após 1975, uma regra de transmissão que é uma construção bastante recente, tendo se consolidado a partir do momento em que a criação e a organização dos grupos passam a se centrar em um chefe que tem em sua rede de parentesco mais próxima a fonte da sua segurança. O chefe do grupo possui habilidades sociais suficientes para recrutar membros do seu círculo parental mais estreito, tendo nas vicinalidades (Webster, 2009) sua maior fonte de cooperação.

Se antes da independência os neófitos aprendiam a tocar e a dançar com familiares de duas gerações acima (do ego) – em geral, com o avô materno –, após 1975 a aprendizagem passa a se concentrar (mas não exclusivamente) na fórmula “de pai para filho(a)”. Essa alteração de responsabilidade no que tange ao ensino de timbila se deve às progressivas transformações sociais daquele período, as quais ainda estão em curso. Abordaremos aspectos desse fenômeno na próxima seção. Antes de seguir, destacaremos um trecho de um artigo escrito por Andrew Tracey em que aborda aspectos do ensino de *timbila* de Venâncio a seus filhos:

Sometimes I have been present when a composer such as Venancio Mbande has been teaching his group a new piece or song. I observed that he does not teach the timbila parts note-for-note but lets the players figure it out for themselves. However, he is a dominant figure, both in music and in person, and many players copy his style closely. In his home there is often the sound of timbila from his many children. They play precisely with Venancio's 'kbongo'¹¹⁸ when young. From teenage they start to go their own way. I think of him sitting comfortably in his lounge as the senior man he now is, listening and commenting proudly on whichever son or nephew it is playing outside: « That's Londolani... Rny... Domingos... Ninguem... » (Tracey, 2011, p. 13-14).

Depois de um período de intensa participação em palcos internacionais (entre 1996 e 2010), seguiram-se momentos menos gloriosos, podendo registrar atuações em nível local e em algumas ocasiões em Maputo. Fruto do seu trabalho, Venâncio recebeu algum reconhecimento estatal. Neste quesito,

118 “Any player (*mveti*) is able to simplify his own version (his ‘kbongo’ or beater in Chopi)” (Tracey, 2011, p. 9).

foi-lhe atribuído o Prêmio FUNDAC em 2009, um programa do então Ministério da Cultura que se destinava ao reconhecimento de figuras com relevante destaque no desenvolvimento das artes e cultura nacionais. Em seguida, foi galardoado em 2014 com a Medalha de Artes e Letras, no quadro de atribuição de títulos honoríficos e condecorações.

Se a volta do Venâncio a Moçambique permitiu o reavivamento da música e da dança da *timbila* em Guilundo e em todo o Distrito de Zavala, a sua saída das minas da África do Sul representou o fim da prática das *timbila* nas companhias mineiras no país vizinho. Isso ocorreu porque nenhum dos seus seguidores conseguiu granjear simpatia e influências que o Venâncio tinha, tanto entre os mineiros chopes quanto a Impala Platinum, companhia mineira onde trabalhavam.

O chefe Venâncio

Como se pode depreender, Venâncio desempenhou um papel fundamental na reprodução das *timbila* quando os régulos já não eram os principais arregimentadores de membros para os agrupamentos. Essas figuras não eram os donos dos agrupamentos de *timbila* somente por serem entusiastas da música chope (embora muitos deles realmente o fossem), mas essencialmente porque seu papel social na estrutura daquela sociedade colonial prescrevia essa função. Assim, todas as atividades que demandavam o recrutamento de pessoas para alguma tarefa coletiva obrigatória (seja *chibalo*, *timbila* ou trabalho nas minas) eram atribuição dos régulos. Mais precisamente, “esse chefe concentrava em suas mãos toda a autoridade (jurídica, fundiária, administrativa)” (Farré, 2015, p. 204). Não havendo mais essa figura que centralizava as funções relativas à organização dos agrupamentos, as *timbila* adaptaram-se ao novo contexto. O progressivo processo de individualização iniciado nos últimos anos do período colonial e despoletado pela independência, o qual diminuiu o controle exercido pelas linhagens sobre as ações dos seus membros. Paralelamente a isso, uma característica da “organização social chope” analisada por Webster (2009) – que prevê a emergência de comportamentos individualistas e a consequente produção de sujeitos que buscam alcançar prestígio a partir do desenvolvimento de atividades especializadas além daquelas voltadas à agricultura, podendo chegar muitas vezes a se tornarem “homens grandes” (*wabombe*) –, ilumina nosso argumento.

Conforme acepção de Webster (2009), um chefe é um indivíduo que exerce liderança, construída e validada no interior de um sistema social que prevê o seu aparecimento de tempos em tempos. Não se trata de uma capacidade inata, mas de destreza e inteligência desenvolvida por alguns. Webster argumentou que timbileiros (especialmente compositores) eram figuras centrais na reprodutibilidade de certos padrões sociais, sendo respeitados e temidos. O estatuto diferenciado de um indivíduo com as habilidades de Venâncio Mbande e, tendo-o desenvolvido num contexto favorável à sua emergência, permitiu não só que as *timbila* se recriassem, mas que se tornasse o seu mais destacado expoente. Outros chefes também se consolidaram nesse período, alguns estando em atividade ainda hoje.

Assim, munidos dessa capacidade estratégica, e favorecidos pelo enfraquecimento dos régulos como figuras reguladoras da maior parte das atividades sociais, alguns timbileiros se engajaram na constituição de novos grupos de *timbila*. Tornaram-se chefes de *timbila*. No intuito de recrutar membros para os agrupamentos, recorreram às suas unidades familiares, ensinando filhos e filhas a tocar e a dançar; a núcleos de vizinhança, envolvendo escolas; a relações de amizade, estabelecidas nas minas na África do Sul ou nas suas localidades residenciais. Reunindo capacidade de liderança, carisma e prestígio advindo do seu estatuto de timbileiro/compositor, os novos chefes dedicaram-se (e ainda se dedicam) à manutenção dos seus grupos por meio de estratégias variadas e criativas. Venâncio destacou-se nesse quesito e pode ser considerado um dos precursores das mudanças em relação a certos padrões de aprendizagem os quais, embora não exclusivos, destacaram-se contemporaneamente como os principais mecanismos de reprodução dos grupos de *timbila* em Zavala.

Ao ignorarem o protagonismo dos timbileiros nas dinâmicas de reprodução e manutenção das *timbila* em Zavala, estudiosos, apreciadores e governo moçambicano amplificaram o ceticismo em relação ao futuro desses artistas. O discurso da Unesco agravou esse quadro, ao estimular, por meio de um dos critérios do Programa da Proclamação das Obras-Primas, que a manifestação em causa deveria estar em “risco de desaparecimento”. No dossiê de candidatura preparado pelo governo moçambicano, o papel dos timbileiros foi reduzido a executores da música das *timbila*. A via explicativa pela vitalidade das *timbila* que tem no engajamento de certos indivíduos a preponderância para a manutenção de certos aspectos de sua existência nos parece mais produtiva do que visões catastrofistas. Embora as *timbila* em Zavala careçam de vários tipos

de incentivos materiais, não se pode perder de vista que não haveria *timbila* se não houvesse timbileiros que, estrategicamente, desenvolveram suas habilidades advindas de seu estatuto. O período vivido nas minas foi crucial para que Venâncio construísse redes de apoio que permitiram a sua circulação e das suas *timbila* para espaços onde os sistemas de valores e apreciação musical se distanciavam daqueles com os quais havia sido socializado, o que certamente alimentou o seu espírito inovador, contribuindo ainda mais para consolidá-lo como um chefe incontornável dentro e fora de Zavala.

Um acontecimento relativo à candidatura das *timbila* ao Programa das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade que antecedeu o envio do dossiê à Unesco 2004 (para a proclamação de 2005) merece ser destacado aqui para enfatizar nosso ponto a respeito da dimensão pública de reconhecimento alcançado por Venâncio. Trata-se de um esboço de candidatura elaborado pelo etnomusicólogo sul-africano John Turest-Swartz em 2003¹¹⁹, após reunião com o então diretor da Unesco em Maputo, Lupwishi Mbuyamba, quem teria sugerido a elaboração desse documento para ser encaminhado à Conferência Geral da Unesco com vistas à proclamação¹²⁰.

Fernando Dava, então diretor do Arpac, havia conhecido o etnomusicólogo através de um projeto realizado na província de Gaza por essa instituição em parceria com o CAMA (Contemporary African Music & Arts) Archive da Universidade de Cape Town/África do Sul, instituição onde aquele profissional trabalhava. Após o encontro mencionado e outro com o então Ministro da Cultura, Luis Covane, Turest-Swartz produziu o esboço, com recursos do CAMA. Conforme explicou em e-mail endereçado ao Senhor Mbuyamba em outubro de 2003, para a escrita do documento havia se baseado nas contribuições fornecidas por Venâncio Mbande numa segunda viagem a Inhambane [leia-se Zavala] assim como nas contribuições do “Dr. Armando Didi” [leia-se o etnomusicólogo Amândio Didi Munguambe] e outros técnicos do Arpac.

Esse documento, que perfazia menos de vinte páginas, apresentava a “*CHOPI TIMBILA as an important expression of vibrant living tradition, and places it within its more general Mozambican context*”. O autor redigiu várias afirmações acerca

119 Agradecemos a Maria Ângela Kane pela gentileza em nos fornecer esse material, que consta de seu acervo pessoal.

120 Criado pela Unesco em 1997, o Programa das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade contou com três edições, respectivamente em 2001, 2002 e 2003.

da complexidade da “cultura da *timbila*”, indicando a excepcionalidade dessa “forma de expressão musical e dança do povo Chopi”, além de ter apontado possíveis ameaças ao seu desaparecimento¹²¹. Embora bastante sucinto e destituído da formatação ao modelo de candidatura fornecido pela Unesco, a ideia geral desse documento estava bem alinhada aos princípios dessa organização no tocante ao Programa das Obras-Primas, ou seja, a convicção de que urbanização, modernização e globalização constituíam um grande perigo para a variedade da cultura humana (Nas, 2002, p. 142).

Logo na Introdução do documento seu autor afirma que “*identifies CHOPI TIMBILA as an important expression of vibrant living tradition, and places it within its more general Mozambican context*”. Informava, além disso, que, após visitas de pesquisa de campo à província de Inhambane, foram realizadas discussões preliminares a respeito da proposta elaborada no Ministério da Cultura de Moçambique e com representantes da Unesco no país. O texto apresenta diversos tópicos sucintos com afirmações a respeito da complexidade da “cultura da *timbila*”; assinala que se trata de uma “forma de expressão musical e dança do povo Chopi” conhecida nacional e internacionalmente e “bem documentada academicamente”.

O documento apresentava, ainda, uma lista de “possíveis estratégias de preservação”, dentre as quais se encontrava a criação de pelo menos uma escola de *timbila*, inclusão do ensino de *timbila* nos currículos escolares, tratamento contemporâneo da música e da dança (como, por exemplo, o que fez a Companhia Nacional de Canto e Dança), suporte ambiental com programa de plantação de *mwenje*, dentre outras. Curioso que o documento apenas indica a existência genérica de grupos de *timbila* quando se refere especificamente

121 Foram indicadas as seguintes causas que ameaçavam a continuidade da expressão cultural: o movimento dos chopos de Inhambane para centros urbanos; a perda de interesse dramática pela “cultura tradicional” entre os jovens, que preferiam ouvir “moderna música eletrônica” e estilos de dança como a *marrabenta*; falta de conhecimento entre os jovens chopos sobre seu patrimônio cultural. Embora aponte informações tão categóricas como essas, o documento não indica como o trabalho de campo foi realizado, quem e quantas foram as pessoas contactadas, qual o contexto em que decorreu a ida a Zavala etc. Essas constatações não fornecem nenhuma evidência que correspondam a ameaças. Qual a relação da *marrabenta* com a falta de interesse dos jovens pela *timbila*? Não é possível dançar *marrabenta* e tocar/dançar *timbila* (como geralmente acontece)? *Timbileiros* que se mudam para centros urbanos, como a cidade de Inhambane ou Maputo, não podem continuar nos grupos e se apresentar quando possível?

a Venâncio Mbande¹²², único timbileiro aludido no texto, fornecendo uma série de informações biográficas sobre ele. A submissão da candidatura da *timbila*, inclusive, é apontada como urgente devido à idade avançada do mestre e à sua grave condição de saúde. “We may lose him at any time, and with him the most important link to a deep and complex tradition”, asseverava o documento.

Ou seja, apesar de todos os grupos em atividade no distrito à época, somente Venâncio tinha sido contactado como expoente daquela prática em processo de patrimonialização. Posteriormente, com a melhor compreensão e as orientações advindas de departamentos específicos da sede da Unesco em Paris, agentes do governo moçambicano produziram o documento que foi finalmente avaliado, conferindo o prestigioso título às *timbila chopes*.¹²³ Assim, além do grupo Timbila ta Venansi (Guilundo), constaram no dossiê: Timbila ta Nyakutowe (Nyakutowe), Timbila ta Zavaleni (Zavala), Timbila ta Massava (Massava), Timbila ta Mwaneni (Mwane), Timbila ta Banguza (Banguza), Timbila ta Mazivela (Canda) e Timbila ta Zandamela (Zandamela).¹²⁴

A trajetória de Venâncio, distinta da de muitos outros timbileiros de Zavala, caracterizada por seu desempenho com as *timbila* na África do Sul e sua intensa circulação internacional para outros países foi responsável não somente por diversificar os modos como as *timbila* foram ouvidas e apresentadas, mas sobretudo o destacou a ponto de ser considerado o timbileiro mais legítimo para representar as *timbila* em diferentes contextos. Sua escolha pelo pesquisador que produziu o documento, caracterizado como a primeira tentativa de candidatura das *timbila* na Unesco evidencia esse ponto, pois, a despeito da existência de outros grupos e de outros líderes, foi alçado, naquele momento, como se fosse o único representante legítimo daquela expressão musical. A urgência em relação ao reconhecimento foi construída como devida, inclusive, à idade avançada do mestre. Ou seja, a própria vitalidade das *timbila* foi atrelada à vida do timbileiro.

122 “He established a very big Timbila band which, at the present moment, is regarded as being the best among all the Chopi bands which have been formed since the war in Mozambique ended”.

123 Sobre o contexto mais amplo desse processo, ver Morais (2020b).

124 Cf. REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. *Chopi Timbila National Candidature File*, 2004.

Figura 8 - Venâncio Mbande e sua *mbila* (xilandzane).



Fonte: ILAM.

A timbila contemporânea de Venâncio Mbande

Não há dúvidas de que Venâncio Mbande foi o timbileiro que obteve mais notoriedade na divulgação e difusão das *timbila*. Além de ter excursionado por vários países para tocar e ensinar, com a dedicada mediação de alguns agentes centrais, Venâncio tornou-se a personificação das próprias *timbila*: de origem chope, vivendo em Zavala, compositor, foco dos estudos de um reconhecido etnomusicólogo, passou a ser o centro das atenções do governo da Frelimo – que o convidou inúmeras vezes para se apresentar em eventos oficiais dentro e fora do país – e da mídia moçambicana. Sua projeção pode ser compreendida, paralelamente, pelo vácuo de liderança a que as *timbila* se viram relegadas após a independência e com a morte dos principais compositores a ela associados: Cuomocuomo, Catine, Chambine, entre outros. Embora, no final da vida, tenha criticado publicamente a falta de incentivos do governo às *timbila* – e conseqüentemente, a ele – não se pode desconsiderar que a trajetória de Venâncio Mbande foi fundamental para reorientar a prática das *timbila* no distrito e sua relação com o governo democrático que se delineava.

Nosso artigo buscou descrever parte do contexto que permitiu a Venâncio se destacar como o timbileiro de maior repercussão e influência no pós-independência em Moçambique. Apesar de viver anos nas minas, continuou exercendo influência em Zavala e desempenhando as obrigações prescritas pelas regras sociais voltadas às prestações matrimoniais e às demais voltadas às relações de parentesco. Buscamos ressaltar como ingredientes para a sua notável trajetória e proeminência o tempo vivido nas minas, o protagonismo no recrutamento de trabalhadores que fossem timbileiros, o contexto propício ao desenvolvimento da prática das *timbila* e o envolvimento cada vez mais intenso com sujeitos estratégicos para a circulação internacional da sua música.

Juntamente às capacidades individuais cultivadas em consonância ao seu estatuto de timbileiro, esses múltiplos fatores foram basilares para a elevação de Venâncio Mbande como um mestre, um sujeito tão destacado, mencionado e admirado, fundamental para a construção da própria imagem das *timbila* contemporaneamente. Enfatizamos, nesse sentido, a centralidade ocupada pelo trabalho nas minas num contexto mais amplo de reprodução das *timbila*, ao considerarmos que esse trânsito incessante de pessoas e habilidades desenvolvidas por alguns sujeitos chopes que se dedicaram às *timbila* no país vizinho é elemento indissociável da trajetória dessa prática social. Poucos esforços investigativos foram despendidos até o momento nessa direção. Esperamos ter oferecido ao leitor parte da discussão que se impõe para a compreensão desse fenômeno.

Além do talento musical e de suas habilidades de liderança, conquistou a atenção de atores importantes (intelectuais, jornalistas, agentes governamentais, produtores culturais etc.) para a reprodução das *timbila*, os quais desempenharam papel fundamental na transformação de Venâncio como um ícone da “música chope”. A experiência de caráter cosmopolita certamente influenciou sua conduta em relação ao ensino do instrumento a outros aprendizes que não somente seus conterrâneos.

Apesar de todo o reconhecimento, inclusive internamente em relação a seus pares em Zavala, no final da vida Venâncio deu declarações e afirmou em entrevista que Moçambique não o valorizava; enquanto viajava ao estrangeiro, tinha reconhecimento, mas no seu próprio país não era tratado como artista. Seu falecimento em 2015 foi noticiado em muitos jornais.

Até o Presidente da República se manifestou pela ocasião. Matéria do jornal *Notícias* narra aspectos do funeral, realizado em Guilundo: “Um dos momentos marcantes do funeral do líder do Grupo Cultural Timbila ta Venâncio foi quando os jovens da comunidade lamentaram a falta de apoio do Governo para satisfazer a vontade do finado, que era o de construir uma escola de timbila na sua casa” (*Notícias*, 1º de julho de 2015, Caderno Cultura, p. 2). Uma semana após sua morte, o *Notícias* dedicou a capa do seu Suplemento Cultura e grande parte das matérias desse caderno para homenageá-lo. Com o título “Timbila de Luto”, a capa apresenta a foto com forte sombreamento em que sobressai uma *mbila* sendo tocada por Venâncio.

Não se pode negar que a morte do mestre Venâncio causou um grande impacto no seio familiar e de sua orquestra. O seu carisma e liderança sempre fizeram diferença em todos os prisms, particularmente entre os membros do seu grupo. Entretanto, nos últimos anos de vida, já se notava o seu desgaste físico e, conseqüentemente, liderava cada vez menos a performance da orquestra e fazia trabalhos menos pesados na oficina de fabrico das *timbila*. Essas tarefas foram cada vez mais delegadas aos filhos e a outros membros da orquestra. Com efeito, Domingos Mbande, um dos filhos do mestre Venâncio, desde cedo destacou-se pela sua habilidade de tocar *timbila*; portanto, nesse período auxiliava a liderança da orquestra. Atualmente, cabe a Domingos esse papel, o que não deixa de ser inusitado, considerando sua pouca idade, o que poderia ter sido um impeditivo face a determinadas regras de senioridade acionadas em situações que prescrevem o desempenho de certos papéis de responsabilidade pelos mais velhos. Um assunto fascinante que também merece estudos mais aprofundados.

Figura 9 - Capa do Suplemento Cultura do Jornal Notícias, de 1 de julho de 2015.



Fonte: Arquivo Histórico de Moçambique.

Figura 10 - Fotos da reportagem sobre a morte de Venâncio Mbande no Jornal Notícias, de 1 de julho de 2015.



Fonte: Arquivo Histórico de Moçambique.

Apesar da cobertura jornalística, do reconhecimento internacional e da importância inquestionável de Venâncio Mbande para a persistente continuidade das *timbila* em Moçambique, ainda são escassas as fontes escritas sobre sua trajetória. Mas não se trata de um caso isolado. O conjunto de material elaborado sobre as *timbila* carece de uma produção centrada nas histórias de vida dos mestres timbileiros. É certo que muitas informações esparsas sobre o mestre Venâncio podem ser encontradas em documentos de arquivo, livros e a partir de fontes orais. Entretanto, pouco se sabe sobre os contextos complexos que o tornaram tão aclamado e pouco se estudou sobre as redes de relações construídas por ele, as quais reverberaram e ainda reverberam nos grupos de *timbila* contemporâneos. Longe de termos esgotado o tema, esperamos ter ao menos fornecido pistas para que outros pesquisadores se interessem em documentar e analisar as biografias, as histórias de vida e as trajetórias de timbileiros moçambicanos. Quem sabe assim, finalmente, as *timbila* possam receber o reconhecimento mais esperado por aqueles que as tornaram e ainda as tornam vivas.

Referências

- BANDE JUNIOR, Venâncio. *The Soul of Mozambique: a critical analysis of the correlation of globalization, modernity and traditional timbila music and culture in Mozambique*. Tese (Mestrado em Etnomusicologia) – Rhodes University, Makhanda, 2021.
- BARBER, Karin. Notes on Audiences in Africa. *Africa Journal of the International African Institute*, vol. 67, n. 3, p. 347-362, 1997.
- CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998.
- COVANE, Luís António. *O trabalho migratório e a agricultura no sul de Moçambique –1920-1992*. Maputo: Promédia, 2001.
- DIAS, Margot. *Instrumentos musicais de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical; Centro de Antropologia Cultural e Social, 1986.
- FARRÉ, Albert. Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. *Anuário Antropológico*, v. 40, n. 2, p. 199-229, 2015.
- FELICIANO, José Feliciano. *Antropologia económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.
- FIRST, Ruth. *Black Gold: the Mozambican miner, proletarian and peasant*. Sussex: Harvester Press, 1983.

- HARRIES, Patrick. *Work, culture and identity: migrant laborers in Mozambique and South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1994.
- HARRIS, Marvin. Labour Emigration among the Moçambique Thonga: cultural and political factors. *South Africa: Journal of the International African Institute*, v. 29, n. 1, p. 50-66, 1959.
- ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. *Mozambique: from colonialism to revolution – 1900-1982*. Aldershot: Westview Press, 1983.
- JOPELA, Valdemiro. *Para uma caracterização da poesia oral nas timbila dos Vacopi e alguns aspectos do contributo português (1940-2005)*. Tese (Doutorado em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006.
- MENESES, Maria Paula; FUMO, Joaquim; MBILANA, Guilherme; et al. “As autoridades tradicionais no contexto do pluralismo jurídico”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos. *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2003. p. 341-426.
- MORAIS, Sara S. *O palco e o mato: o lugar das timbila no projeto de construção da nação em Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020a.
- MORAIS, Sara S. As timbila de Moçambique no concerto das nações. *Locus: Revista de História*, v. 26, n. 2, p. 261-290, 2020b.
- MORAIS, Sara. Do mato ao palco: a construção da nação em Moçambique através da música. *Anuário Antropológico*, v. 47, n. 1, p. 208-227, 2022.
- MUNGUAMBE, Amândio Didi. *A música Chope*. Maputo: Promédia, 2000.
- NEWITT, Malyn. *A history of Mozambique*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. *Chopi Timbila National Candidature File*. Maputo: Ministério da Cultura, 2004.
- RITA-FERREIRA, António. *O movimento migratório de trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1963.
- RITA-FERREIRA, António. *Em salvação da música Chope*. *Jornal Notícias*, Lourenço Marques, 1974.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. Uma terra de amigos: nota de apresentação. In: WEBSTER, David J. *A sociedade Chope: indivíduo e aliança no Sul de Moçambique (1969-1976)*. Lisboa: ICS, 2009. p. 15-19.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique. In: TRAJANO FILHO, Wilson (Org.). *Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações, 2012. p. 221-239.
- TRACEY, Andrew. Chopi Timbila Music. *International Library of African Music*, v. 9, n. 1, p. 7-32, 2011.

TRACEY, Andrew; PANNEKOEK, Rob. Draft proposal for a Timbila School, Moçambique. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, n. 37-38, p. 131-138, 1996.

TRACEY, Andrew. Chopi Timbila Music. *International Library of African Music*, v. 9, n. 1, p. 7-32, 2011.

TRACEY, Hugh. *Chopi musicians: their music, poetry, and instruments*. 2. ed. Londres: Oxford University Press; International African Institute, 1970 [1948].

WANE, Marílio. *A Timbila chopi: construção de identidade étnica e política da diversidade cultural em Moçambique (1934-2005)*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, 2010.

WEBSTER, David J. *A sociedade Chopi: indivíduo e aliança no Sul de Moçambique – 1969-1976*. Lisboa: ICS, 2009.

WEST, Harry G. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: ICS, 2009.

“Biografias de Mulheres Africanas”: Conhecer “o outro” para nos conhecer

Lara Noronha Xavier
Thaíse Oliveira Torres Monteiro

Introdução

Refletindo sobre o contexto da pesquisa, acreditamos que antes de iniciar a exposição da conversa em si, é necessário que façamos uma breve introdução de como estabelecemos contato tanto com os entrevistados quanto com o *site* que tivemos como base para nossos diálogos. Nós, Lara Noronha e Thaíse Torres, fazemos parte do Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (ECO), possuindo, assim, um interesse pelos estudos africanistas e pelo modo como o Ocidente enxerga tal espaço. Dessa forma, quando fomos convidadas pelas organizadoras da coletânea para contribuirmos com uma entrevista, pensamos em procurar mulheres africanas que estão presentes nesse debate. Nessa busca encontramos Patrícia Godinho Gomes, que na altura era professora na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Buscando mais sobre as últimas publicações da professora Patrícia, nos deparamos com o *site* da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), idealizado pelo professor José Rivair, do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e que estuda sociedades africanas antigas, e por sua orientanda naquele momento, Thuila Ferreira, atualmente doutoranda em estudos étnicos e africanos na UFBA, a partir de um projeto de pesquisa de seu grupo de pesquisa. Ambos, como coordenadores do projeto, trabalharam junto à professora Patrícia Godinho, que fez parte da equipe de revisores. Assim, a partir dessa iniciativa, apresentam mulheres africanas que foram relevantes de alguma forma – política, social ou religiosamente – e que possuem (ou não) visibilidade mundial. Dessa forma, apresentam essas mulheres para o mundo e buscam entender como elas estão presentes em nossa vida e em nossos costumes.

A presente entrevista foi feita no período em que estávamos em isolamento social por causa da pandemia de covid-19, tendo sido realizada no dia 23 de outubro de 2021, de forma remota, pelo aplicativo Microsoft Teams. Pensamos que, por mais que as circunstâncias não fossem as ideais, elas, paradoxalmente, nos possibilitaram a interação conjunta e simultânea, pela possibilidade da videoconferência. Isso facilitou nosso encontro, tendo em vista que a professora Patrícia Godinho Gomes não se encontrava no Brasil naquele momento.

Por fim, para finalizar essa breve introdução apresentamos um pouco mais do projeto de Biografias de Mulheres Africanas, a partir do que está posto em seu *site*:

Biografias de Mulheres Africanas é o resultado de um projeto de iniciação científica desenvolvido por estudantes de graduação e de pós-graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul no período de 2018 – 2020. Seu objetivo, eminentemente pedagógico, é dar a conhecer informações sobre a vida do maior número possível de mulheres nascidas no continente africano, das origens aos dias atuais, de modo a oferecer subsídios de ensino e pesquisa sobre a história das mulheres africanas em todos os níveis de educação – em língua portuguesa. Inspirou-nos a constatação de que, ao procurar referenciais biográficos de mulheres africanas, quase nada se encontra neste idioma – em geral, as fontes neste sentido estão em língua inglesa, e, secundariamente, francesa. Esta dificuldade por nós sentida, que se estende a pesquisadores, estudantes e sociedade civil em geral, nos levou à organização do projeto, agora concretizado no presente sítio eletrônico (...)

Com o Projeto Biografias de Mulheres Africanas, espera-se que o público brasileiro e que o público dos países africanos de fala oficial portuguesa possa encontrar referenciais iniciais para o reconhecimento do papel distintivo e crucial que as mulheres africanas desempenham em suas respectivas sociedades. Espera-se também que as mulheres negras da diáspora possam encontrar meios de aproximação com as africanas, de modo a identificar pautas comuns e situações específicas em suas reivindicações, ações e conquistas. Em todos os casos, o conhecimento público, compartilhado, é um instrumento essencial para a busca pela equidade racial, de gênero, e para uma tomada de consciência política e cultural em âmbito transcontinental (Macedo; Ferreira, 2020).

Entrevista

Thuila Ferreira: Eu sou a Thuila Farias Ferreira, sou cria da Restinga, um bairro periférico aqui de Porto Alegre, sou bacharela em Relações Internacionais, fiz o mestrado em História sob orientação do professor José Rivair. Nesse período a gente desenvolveu o projeto, e atualmente sou doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos na Universidade Federal da Bahia, sob a orientação da professora Patrícia Godinho.

José Rivair Macedo: Eu sou José Rivair Macedo, professor do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Moro na zona leste de Porto Alegre e atuo na Universidade desde a década de 1990. Além de ser parte do Departamento de História, também atuo no Programa de Pós-graduação em História, até 2011 dentro da área de estudos europeus e, de 2011 para cá, na área de estudos africanos. Participo também do Grupo de Estudos Afro-brasileiros, Indígenas e Africanos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Patrícia Godinho Gomes: Eu sou Patrícia Godinho Gomes, sou guineense, eu atuo como professora visitante estrangeira no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos Africanos na UFBA, em Salvador. Eu sou licenciada em Relações Internacionais e doutorada em História e Instituições da África Moderna e Contemporânea pela Universidade de Cagliari, na Itália. Me ocupo de estudos de gênero, de questões ligadas à mulher e gênero, faço parte também do Instituto de Estudos e Pesquisa da Guiné-Bissau, único instituto público de pesquisa no país e também estou associada ao Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA), que tem sede em Dakar, no Senegal. Neste momento eu sou suplente, parte do comitê executivo. Então, também essas possibilidades e essas pertencas têm me permitido circular em torno da questão de estudos africanos e estudos sobre mulher e gênero e, nos últimos anos, sobre feminismos em África. A construção dos países africanos que falam a língua portuguesa também faz parte dos meus interesses de pesquisa.

Tháise: Para começarmos a entrevista, gostaria de saber de vocês como surge a ideia de fazer esse extenso trabalho sobre essas mulheres, que estão geograficamente distantes de nós. Epistemologicamente, nós estamos próximos, mas geograficamente, estamos separados por um oceano. Se a gente pudesse começar daí, acho um bom ponto de partida.

Thuila: Para mim é bem interessante porque essa distância geográfica não é uma distância que importe neste sentido aqui. Penso que o Brasil é um país constituído em muito por África. Então África está no Brasil; o Brasil é África também de uma forma. Esse é um país que tem uma dívida muito grande com os seus afrodescendentes e com o próprio continente africano em termos de reconhecimento. A ideia *a priori* foi do professor José Rivair. Veio a calhar que em minhas pesquisas – eu pesquisei também gênero e no mestrado trabalhei com gênero e feminismo a partir da perspectiva de mulheres africanas –, me encontrei em grande dificuldade em termos de busca e captação de material, exatamente porque não tinha por onde começar. Se estamos falando de gênero, estamos falando de muita coisa. Se falamos de continente africano, estamos falando de muita coisa. Se estamos falando de mulheres africanas, estamos falando de muita coisa. Foi muito difícil achar material, principalmente em língua portuguesa. Existe uma maior disponibilidade de materiais em língua inglesa e francesa também. Tenho bastante familiaridade com o inglês, alguma com o francês, mas essa não é a realidade da maioria dos brasileiros. Acho que esse tipo de informação diz respeito a todos e quando a gente se propõe a conhecer melhor diferentes histórias do continente africano desde os primórdios da humanidade até o quanto a gente pôde apurar pesquisando essas biografias, colaboramos também para desfazer estereótipos e trazer conhecimento. Não só para dentro do espectro acadêmico. Esse conhecimento acadêmico, eu e outras pesquisadoras podemos trazer por meio de nossas pesquisas acadêmicas, mas isso acaba ficando muito restrito, porque o modo de produzir acadêmico em geral não produz pensando para fora da academia. O projeto Biografia de Mulheres Africanas é muito simples de ser acessado, inclusive por um público não acadêmico e não especializado.

José Rivair: A ideia inicial partiu de mim, também por Thuila ter apresentado para o nosso Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS um projeto importante e desafiador não apenas para ela como pesquisadora,

mas para o programa como um todo. Era a primeira vez que se trabalhava com a questão de gênero no continente africano dentro do nosso Programa de Pós-Graduação.

Há outros pontos que influenciaram bastante para que a importância não apenas acadêmica, mas também social e cultural do projeto pudesse me mobilizar. Em 2017, lembro que em uma das Semanas da África da UFGS nós convidamos a professora Patrícia Godinho. O tema daquela Semana da África era exatamente gênero e mulheres africanas, e ela nos fez uma brilhante conferência. Me chamou atenção que várias questões que vieram do público diziam respeito na verdade às mulheres negras, às mulheres negras afro-brasileiras e afro americanas, e havia ali uma aproximação temática em alguns pontos. Havia ruídos de comunicação em outros pontos porque a categoria “mulheres negras” estava sendo tratada de uma forma absoluta como se houvesse uma aproximação, uma sintonia maior do que efetivamente há entre pessoas africanas e pessoas estadunidenses ou pessoas europeias. Houve um momento da discussão em que a professora Patrícia – isso me sensibilizou e me mobilizou muito – disse assim “era importante discutir alguns pontos que estavam surgindo ali, mas que primeiro era importante nos conhecermos”. Vi então que é uma mulher falando para outras mulheres, uma mulher africana falando para mulheres afrodescendentes: é preciso nos conhecermos, tanto eu conhecer vocês quanto vocês nos conhecerem, nós mulheres africanas, inclusive entendendo que existem áreas do continente africanos em que não somos negras. Então a fala da professora Patrícia me mobilizou muito no sentido de atender aquele convite, que na verdade era um desafio, não é? Primeiro precisamos nos conhecer. Aquele chamamento foi para mim um sinal importante. Ele foi reforçado ainda mais por uma das atividades de lançamento de um livro que eu coordenei, chamado *Pensamento africano no século XX*¹²⁵. A professora Fernanda Oliveira, que na época era aluna de doutorado do nosso programa, nos fez uma pergunta: “cadê as pensadoras africanas nesse livro?”. Naquele momento a resposta que eu pude dar foi que não tínhamos conseguido encontrar pessoas ou encontrar informações. No entanto, eu sabia que aquilo não era suficiente, que não respondia à indagação e o tensionamento colocado a um tipo de conhecimento que nós estávamos produzindo acerca das epistemologias africanas. Então a ideia partiu daí, na realidade: de uma aparente presença, mas efetivamente de uma ausência

125 MACEDO, José Rivair (Org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras expressões, 2016.

de referenciais objetivos, e acho que isso nos mobilizou muito. Nossa intenção inicial era muito menor. Nos propusemos a produzir dados iniciais. Não estávamos pensando em munir o mundo acadêmico. Nós estávamos pensando em chegar à sociedade, preferencialmente às pessoas para quem as informações sobre as mulheres africanas se mostram significativas e capazes de mobilizar essas pessoas de uma forma não apenas sensível, mas de uma forma prática. De falar a partir de lugares mais bem estabelecidos e para os quais o contato ou o conhecimento acerca das mulheres africanas tivesse importância social.

Patrícia Godinho Gomes: Bom, o que eu posso falar dessa proposta inicial, referindo-me a como me inseri dentro dela. Ela não parte de mim, mas eu venho ao encontro dela. Tenho muitas boas lembranças daquele evento, que foi maravilhoso, tenho na minha memória aquela sala enorme e todas as atividades que aconteceram e, em particular, o momento da discussão que acho que foi muito interessante. Ora, o projeto Biografia de Mulheres Africanas eu posso vos dizer o que ele provocou em mim. Aceitei fazer parte dele porque representou três coisas importantes para mim: eu sou historiadora. Minha sensibilidade e o meu âmbito disciplinar vêm daí e, para mim, o conhecimento da história é imprescindível para a gente entender as relações humanas, sociais, de poder. Enfim. Ainda que as biografias sejam concisas, elas são muito bem pensadas, os pesquisadores têm a preocupação de conhecer a história das mulheres. Esse projeto mostrou para mim que é chegada a hora de produzir conhecimento sem mediações, sem que aquilo que nós produzimos tenha que passar por outros interlocutores. Isso é muito importante porque rompe com uma lógica que é insistente na historiografia africana e que está latente aí. É só olhar para os currículos de história da África, não só no Brasil, no continente africano também.

O segundo aspecto eu penso que é esse encontro maravilhoso que se deu entre africanas e brasileiros e brasileiras. Esse projeto é inovador no contexto brasileiro. Ousaria dizer que não conhecia outro projeto dessa entidade, dessa dimensão e com essa ambição. Disponibilizar um produto de qualidade, no formato online, e em língua portuguesa, é uma revolução. Todos os jovens estudantes que estão na Guiné, Angola, Moçambique e por aí afora, que falam português, no Timor Leste, têm disponível um material que prioriza as mulheres, que dá centralidade às mulheres nos processos históricos. É possível ver mulheres que foram importantes, do ponto de vista mítico, político, histórico, econômico,

intelectual... Mulheres escritoras, professoras, que escrevem. Quando é que a gente tem tido essa possibilidade? Acho que isso vem, portanto, dar uma contribuição notável à área de estudos africanos e de gênero. Por último, esse projeto também abre perspectivas novas. Tenho inclusive tido a possibilidade de escutar as mais jovens gerações guineenses, meninas e meninos que estão estudando essas temáticas. É importante dizer que na Guiné Bissau já vejo interesse por parte de organizações não governamentais, e associações, porque ele (o projeto) é de muito fácil acesso. Você vai, senta-se, entra no *site*. É uma ferramenta que informa corretamente e dá referências bibliográficas, o que é muito importante. Então, isso tudo para mim tem um valor inestimável.

Lara: Puxando um gancho, do que foi dito sobre a divulgação e os desdobramentos do projeto, eu queria perguntar exatamente como foi feita a divulgação do projeto. Qual foi o processo para dar mais visibilidade?

Thuila: Mandamos para os nossos contatos inicialmente. Divulgamos nas nossas redes sociais, nas redes sociais do ILEA, do NEABI... Fizemos uma *live* de apresentação, e isso foi repercutindo de uma forma que a gente não esperava. Imaginamos que teria um bom impacto em nível nacional, que fosse ter alguns contatos Brasil afora, mas recebemos e-mails de pessoas de vários países diferentes. A partir daí, fizemos atividades com a Universidade de Cabo Verde, com alunos de ensino fundamental e médio de diferentes lugares do Brasil e fomos convidados a participar de algumas atividades para compartilhar um pouco mais sobre o projeto, falar especificamente sobre as biografias. As experiências que eu tive nesse sentido é que as crianças e os jovens são muito interessados, como se abrisse uma espécie de novo espectro.

Fomos nos valendo das nossas redes de contato e das nossas redes sociais. A partir daí, a coisa tomou uma proporção e uma dimensão maior do que a gente imaginava; o projeto já reverbera de alguma forma nas escolas de ensino fundamental e médio.

Lara: Outra coisa em que pensamos foi na Lei 10.639¹²⁶, sobre o estudo da história da África nas escolas. Vocês pensaram em algum momento em transformar esse material em um material impresso? Algo que as escolas pudessem ter acesso? Inserir esse material em outros contextos que não o meio digital?

Thuila: Com relação à lei e à possibilidade de tornar impresso, é importante destacar que esse projeto não contou com nenhum financiamento. Fomos nós por nós nesse projeto. No campo da ideia e do desejo tem muitas outras coisas que nós gostaríamos de ter feito, especialmente porque mais da metade do projeto a gente tocou em meio à pandemia mesmo.

A gente não tem acesso de forma facilitada a essas pessoas, essas histórias, nem mesmo aos contextos em que essas pessoas estavam inseridas, porque a gente tem essa deficiência. Embora estejamos falando de uma lei, a aplicabilidade dela ainda é muito deficiente no Brasil, porque há uma deficiência histórica e está além e aquém da própria lei. Ela vem desde a educação básica e obviamente vai se refletir nas universidades; os professores, não tendo esse conhecimento, não têm como repassá-lo, então é algo que é geral e que começa a ser combatido dessa forma.

Seria interessante que a gente pudesse ter esse material de outras formas, e eu acho que o material impresso é muito interessante para trabalhar com crianças, especificamente, né? Recebi um convite para ser homenageada na Escola de Ensino Infantil Dom Luiz de Nadal, aqui da Restinga, que foi a creche que eu frequentei quando eu era criança. Agora tenho a chance de retornar lá, e isso veio a partir do projeto. Vou lá conversar com crianças de 3 a 5 anos, sobre mulheres africanas. É algo que jamais seria imaginado quando eu tinha 5 anos e que eu estou tendo a oportunidade de trazer de forma mais próxima para a minha comunidade.

José Rivair: O projeto dialoga diretamente com a Lei 10.639 ao focar nas biografias de mulheres africanas. A ideia era disponibilizar material para atender ao que estabelece a Lei que reverberou na Lei de Diretrizes e Bases da

126 BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 10 de janeiro de 2003.

Educação Nacional, no artigo 26-A, que coloca a obrigatoriedade de História Afro-Brasileira e Africana. Então o projeto, do ponto de vista educativo, didático-pedagógico e social tem essa finalidade.

No que diz respeito à ideia de uma transposição para um material impresso, é possível que isso aconteça. Temos os arquivos revisados e isso é um bom caminho andado. No entanto, a ideia de uma obra impressa com relação a um *site* nos coloca outros desafios que precisariam ser enfrentados. Acredito que do ponto de vista da potência do projeto como recurso didático pedagógico, o meio virtual é mais interessante do que o meio impresso, porque ele alcança mais. Tenho a sensação de que uma obra impressa não circularia tanto, ela não chegaria na Guiné, por exemplo, como falou a professora Patrícia. Não mobilizaria jovens pesquisadores e pesquisadoras ou ONGs lá, como está acontecendo. A diferença de alcance entre impresso e virtual é digno de nota. Tenho a impressão de que a versão impressa teria um maior prestígio acadêmico, por ser um livro, mas nessa tensão entre o acadêmico e o social, pendemos mais para o social do que propriamente para o acadêmico.

Patrícia Godinho Gomes: A possibilidade da consulta *online* de um material do gênero é de um alcance muito maior pelo fato de não ter custos. Os livros têm custos. Nos nossos países (africanos), os jovens não têm a possibilidade econômica de comprar livros, por mais econômico que esse livro possa ser. O custo pode até ser um pouco menor, mas ele não será nulo. Então disponibilizar *online* o material é de um alcance muito grande, porque não é só nas cidades, mas vai para o interior dos países, para outras regiões. É muito importante que não fique só limitado às escolas, às universidades, aos centros urbanos e urbanizados, mas que vá além.

Essa lei tem tido um alcance muito grande em nossos países, sobretudo nos últimos 10 anos. Muitos dos nossos alunos africanos estão estudando no Brasil, sobretudo no Nordeste. A UNILAB (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira), por exemplo, é a universidade que mais acolhe estudantes africanos, e esses jovens representam uma ponte de conexão dos próprios países de origem com o Brasil. Isso é importante porque é uma forma de retornar todo o conhecimento, a bibliografia, a literatura, as experiências que eles fazem retornam para os países de origem e muitos deles, por causa da pandemia, voltaram para a África. Eles estão carregando na bagagem todas essas experiências históricas e de conhecimento que adquiriram.

Além disso, acho que esse projeto tem como um de seus alcances as escolas, como eu já adiantei antes. Pode ser uma ferramenta útil não apenas para os acadêmicos, mas sobretudo eu acho para as escolas do ensino médio e fundamental. Isso é muito importante exatamente por ser muito acessível e ter uma linguagem bastante acessível também.

Lara: Como foi exatamente a busca por essas mulheres e como foi a experiência de, na maioria das vezes, não saber como ter acesso às informações sobre essas mulheres?

Thuila: Partimos do *Dictionary of African Biography* (2012), do Emmanuel K. Akyeampong e do Henry Louis Gates¹²⁷. Tomamos esses livros como base, mas a partir deles, em *sites* especializados e conferindo algumas das fontes que eles mesmos colocam nos livros, fomos buscando outras e conhecendo outras biografias. Depois que o *site* foi lançado, também recebemos sugestões de pesquisadores, tanto de inclusão de novas biografias quanto de um ou outro detalhezinho. Então, apesar de o projeto estar finalizado, ainda fazemos manutenção.

José Rivair: O *Dictionary of African biography* foi como um farol, como uma referência e ponto de partida. Também tomamos como referência outros dicionários, como o *Historical dictionary of women in Subsaharian Africa*¹²⁸ (2005), dirigido pela professora Kathleen Sheldon e outros dicionários menos especializados na história das mulheres, mas de países africanos. Fomos nesses dicionários, procuramos identificar o maior número possível de biografias, tentando fugir apenas da ideia da exemplaridade. Percebemos que se tinha muito era a ideia da exemplaridade: das mulheres exemplares, genuínas, das grandes mulheres. Tentamos escapar dessa perspectiva, apesar de ela ter sido valorizada, mas procuramos encontrar mulheres exemplares, que seriam as lideranças, as resistentes, as guerreiras, as rainhas, que tiveram posições de poder.

127 AKYEAMPONG, Emmanuel K.; GATES JR., Henry Louis (Dir.). *Dictionary of African Biography*. 6 vols. Oxford: Oxford University Press, 2012.

128 SHELDON, Katleen. *Historical Dictionary of Women in Sub-Saharan Africa*. Lanham; Toronto; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

Buscamos também o acesso a mulheres que, embora não exemplares desse ponto de vista, seriam representativas da diversidade das sociedades africanas. Buscamos informações sobre mulheres “comuns”, mulheres que não tiveram posições de poder, mulheres escravizadas em condição de diáspora inclusive – nesse caso, nosso critério foi nos fixarmos em mulheres nascidas no continente africano e caídas em condição de diáspora. As mulheres diaspóricas têm uma marca africana, uma ascendência africana reconhecida e que se deve valorizar. Nesse ponto, até por questão de tamanho, nos limitamos a incluir as mulheres nascidas em continente africano e caídas em condição de escravização, em condição de diáspora. Procuramos ir além da ideia de exemplaridade, justamente para mostrar a complexidade das sociedades africanas em que as mulheres são diferenciais, não apenas aquelas que ocupam posição de poder ou que ocupam posição de destaque, mas ir além dos casos e tentar me orgulhar o tanto que for possível das estruturas sociais. É evidente que 600 biografias nunca vão dar conta dessa dimensão profunda do continente africano, mas é muito melhor do que termos 3, 4 ou no máximo 10 como referência.

Thaíse: Como foi feita essa seleção? Como foi para vocês lidar com um material tão rico, para selecionar? Pessoalmente, com base nos perfis que vocês já tinham selecionado, fiquei perdida, tudo salta muito aos olhos. Outra coisa: como é feita a atualização?

Thuila: A partir do momento em que estudamos mulheres africanas, é preciso considerar o contexto e a forma de pensar africanas, para além do que nós, com a nossa forma bastante ocidental e às vezes academicista de pensar, considera o conhecimento. A tradição oral é uma realidade, e isso traz figuras que compreendemos que, a partir do momento que mesmo não se tendo uma comprovação física, documental da existência dessas pessoas, essas figuras míticas, em muitos contextos não são consideradas figuras meramente míticas. São pessoas que existiram e que deram origem a linhagens. Assim, desconsiderar essas perspectivas de tradição oral e do que se tem como verdadeiro nesse contexto também seria, de certa forma, fazer um trabalho não tão fidedigno como gostaríamos nas próprias perspectivas africanas. Levar isso em consideração, foi e nos é bastante caro e importante. Chegamos a conversar entre nós a esse respeito. Essa colocação quem fez, *a priori*, foi o próprio professor Rivair e não houve do que discordar. Por exemplo, também temos biografias de mulheres que tiveram relação com o tráfico escravagista. Elas não são figuras – pelo menos

olhando a partir de 2021— heroicas, e não necessariamente são pessoas louváveis, mas não tem como tirar a importância delas no contexto em que elas viveram.

Já a atualização fica para mim e para o professor Rivair diretamente. Conforme é possível, atualizamos. Eu mesma, por exemplo, estou agora em um processo de doutorado. Como eu não tenho bolsa, eu trabalho. A situação vai se agravar porque dentro de dois meses eu devo estar me tornando mãe pela primeira vez. Então existem essas implicações das nossas vidas e dos nossos compromissos que acabam nos atrapalhando um pouco. Gostaríamos de ter um contato mais constante, de conseguir estar por dentro de tudo que está acontecendo e atualizando o *site*, mas infelizmente não é a nossa realidade.

Ainda assim, nesse meio tempo já foram incluídas outras biografias, mas acaba ficando muito à mercê do quando e como podemos. É simples alterar, mas conversamos sobre isso. Não é apenas um vai lá e altera.

Também temos o trabalho do Ramon¹²⁹, que é quem montou o *site*, fez boa parte da pesquisa de imagens juntamente ao professor Rivair e a gente atualiza como a gente pode.

José Rivair: Em momentos de escolha entre a forma acadêmica tradicional e o pensamento africano e os conhecimentos africanos situados a partir do continente, nós ficamos sempre com a segunda hipótese. Valorizamos o pensamento, as realidades africanas e tentamos uma aproximação empática com o continente. Não necessariamente simpática, mas empática. A decisão de considerar aquela seção de mulheres lendárias e míticas foi uma aposta, e eu agradeço a Thuila por ter confiado em mim nesse sentido. Não é a primeira vez que chama atenção no *site* que as mulheres lendárias e míticas tenham sido colocadas. O que aconteceu durante muito tempo é que personagens muito importantes não apareciam enquanto história, mas nas tradições orais, na história africana elas são reconhecidas. Mais do que serem reconhecidas em alguns casos, não se trata apenas de reconhecimento, mas sim de considerá-las pessoas ativas. Não foram lendas apenas, mitos. Foram pessoas, então essa aposta foi importante.

129 Ramon Dorneles Moser é Bacharel em Comunicação Social com ênfase em Publicidade e Propaganda (1998) e Especialista em Expressão Gráfica (2009) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Editor de vídeo, animador, desenhista e fotógrafo. Atualmente trabalha como Produtor Cultural no Departamento de Educação e Desenvolvimento Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Nos verbetes procuramos colocar algo como “do ponto de vista histórico é difícil comprovar isso, não há registro, mas as tradições consideram que...”. Assim, fornecemos informações para as pessoas, de maneira que seja possível identificar de que lugar elas estão olhando para essas personagens.

No momento da minha primeira revisão, eu me dei conta de alguns furos, faltas, ausências; então, nesse segundo momento do projeto, eu interfeiri mais e trabalhei diretamente em várias dessas biografias que foram colocadas; em um lugar como esse, existe a possibilidade da atualização imediata. O que nós pensamos foi uma atualização do *site*, mas a nossa ideia de atualização do *site* não é no sentido da revisão, mas sim de inclusão de novas biografias, o que já aconteceu, vindo de contribuições do país, internacionais. Então isso já aconteceu e vai acontecer.

Nós olhamos com certa periodicidade o e-mail do projeto (proj.mulheresafricanas@gmail.com) para acompanhar essas contribuições, mas a nossa ideia não foi fazermos isso, pelos motivos que a Thuila apresentou. Uma solução que está me ocorrendo agora, a partir dessa conversa que estamos tendo, é lá na apresentação do *site* datá-lo, colocar o momento até onde a pesquisa foi feita, porque isso levaria as pessoas a compreenderem que outros fatos podem ter acontecido. Como o caso da Paulina Chiziane: se fosse um livro, seria datado. O prêmio foi concedido em 2021, o livro é de 2020, então é compreensível.

Olha, eu já me dei conta e já atualizei no *site* perdas de mulheres africanas pela covid-19, ocorridas no ano passado, pessoas que quando incluímos na biografia estavam vivas e ativas e que não estão mais. Então, na medida que nós vamos descobrindo, nós fazemos isso, mas pelo volume de biografias e a dinâmica da história, tenho certeza de que há várias revisões e atualizações que deveriam ter sido feitas e que nós ainda não fizemos. Por último, eu queria comentar também brevemente a questão das nossas escolhas... eu acho que aí fica exemplificado alguns pontos que foram apontados anteriormente.

Patrícia Godinho Gomes: O projeto se delineou, foi pensado, né? A partir de questões que têm que ver com a história, mas sobretudo com o repensar da história africana. Esses mitos vão dar essa visão matrifocal da sociedade africana e não podem ser negligenciados. São as origens não apenas do mundo, da humanidade –que é “fêmea” – mas da nossa sociedade.

Tháise: Patrícia, mais para frente, se estiver à vontade para falar sobre, a nosso ver – nos corrija se estivermos erradas: você também é um potencial objeto de pesquisa! É uma pessoa interessantíssima, com um trabalho riquíssimo e que com certeza pode estar nessa lista, compondo, fazendo essa apresentação. Como você percebe isso, sendo um potencial objeto de pesquisa? E, outra coisa, a Henriqueta¹³⁰ é sua mãe?

Patrícia Godinho Gomes: Sim, é minha mãe!

Tháise: E como foi essa relação de ter sua mãe no projeto?

Patrícia Godinho Gomes: A Henriqueta Godinho Gomes é realmente minha mãe. Ela infelizmente nos deixou nessa dimensão em 2018. Foi uma surpresa para mim quando o Rivair enviou os verbetes, vi o nome dela e foi uma boa surpresa por várias razões.

Quanto à minha pessoa como verbeta, tenho outra visão das coisas. Cada coisa tem seu tempo. Por enquanto vou colaborando, trabalhando no projeto.

Não existe preconceito com relação às fontes orais. Eu mesma faço estudos com biografias, trajetórias, onde as fontes orais são primárias, e que são usadas da mesma forma que documentos escritos são usados. Se elas têm seus problemas de validação, imprecisão, os documentos também têm. São escritos por pessoas, independentemente dos contextos. Quem escreve, escreve respondendo a determinados interesses.

José Rivair: Vocês não podem imaginar a minha satisfação quando em um dos retornos de revisão da professora Patrícia, ela falou: “A Henriqueta é minha mãe!”. Incrível isso, não é, imagino a emoção que ela sentiu ao ver a

130 Nasceu em Empada, região de Quinara, Guiné-Bissau, a mais velha de oito filhos. Seu pai, Eduardo António da Silva era empregado dos correios da Guiné “Portuguesa” e sua mãe, Maria Formosa Bastos Pinto, dona de casa. Ao completar o Liceu em Bissau, destacou-se como aluna de quadro de honra e foi galardoada com uma Bolsa de Mérito para completar os estudos universitários em Lisboa. Formou-se em Administração Pública pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas de Lisboa – ISCSP (1967). Ainda durante os estudos universitários, ambos integraram a célula do PAIGC de Lisboa por volta de 1965 (Fonte: <https://www.ufrgs.br/africanas/henriqueta-godinho-gomes-1942-2018/>. Acesso em: 20 set. 2021)

mãe dela. E eu confesso a vocês que cheguei sim a pensar na professora Patrícia, e podemos pensar sim que a professora Patrícia tenha uma biografia colocada no *site* das biografias das mulheres africanas. Talvez eu não tenha levado isso adiante, primeiro porque eu e a Thuila não havíamos conversado sobre isso, mas eu não tenha levado isso pelo fato de ela fazer parte da equipe, mas é uma coisa para nós pensarmos sim, porque há vários perfis de pesquisadoras africanas muito próximos da professora Patrícia, que são colocados a partir da Nigéria, da África do Sul e é justo, é mais do que justo que ela esteja.

Lara: Como vocês compreenderam o gênero na construção do projeto? Na dissertação da Thuila, ela fala também sobre as mulheres africanas em diálogo com a Oyèrónke Oyěwùmí¹³¹. Como o projeto vai pensar gênero em África, já que o feminismo não é universal? Outro aspecto que consideramos interessante para pensar gênero no projeto, foi o exemplo do Antônio/Vitória¹³². Como foi essa construção de gênero para vocês?

Thuila: Nosso foco está nas mulheres e isso já está na base mesmo da própria concepção do projeto. Dentro do tema falamos especificamente de gênero, mas a própria Oyèrónke Oyěwùmí não pode ser restringida aos estudos de gênero. Ela está falando de história, de sociologia, de diversas disciplinas. Ela está falando de estudos africanos. Vou pensar no guarda-chuva, estudos africanos. Várias pensadoras que estão ali falando sobre questões, contextos e conjunturas específicas do continente africano, mas que têm uma importância para a gente pensar não só o gênero nestes contextos.

Na minha pesquisa cujo foco era pensar gênero e feminismo, eu parti mais dessa premissa, mas mesmo aquelas autoras que estavam se debruçando especificamente sobre o feminismo, por exemplo, elas estavam trazendo

131 OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

132 Nascido(a) em data incerta no Reino do Benin, no sudoeste da atual Nigéria, foi escravizado(a) e enviado(a) em 1556 para Ponta Delgada, na Ilha de São Miguel (Açores), onde passou a pertencer ao português Paulo Manriques. Denunciado(a) ao Tribunal da Inquisição de Lisboa, foi acusado por praticar prostituição, sodomia e por comportamento desviante. Embora fosse identificado(a) como homem, de nome Antônio, reivindicava para si o nome de Vitória, vestia-se com trajes femininos, comportava-se como mulher e, com a concordância, autorização ou a ordem do proprietário, praticou a prostituição – primeiro em Açores e depois na região do cais de Lisboa (Fonte: <https://www.ufrgs.br/africanas/>. Acesso em: 20 set. 2021.

outras questões. Na Semana da África de 2017, eu tinha uma ideia muito fixa no feminismo. Tinha muito esse pensamento que foi levantado várias vezes durante aquela Semana da África de uma universalidade, de universalidades de mulheres negras. Esse desconhecimento também me levou a fazer um projeto pensando feminismo africano. O feminismo de uma forma geral, mas o feminismo no continente africano como uma ideia universal. Quando vou pesquisar essas mulheres, quando acesso as produções delas, vou vendo que não é bem assim com relação a se pensar gênero, a se pensar a própria ideia de feminismo ou de feminismos.

Entendi que o feminismo não é uma ideia absoluta. A primeira banca da qual pude participar era de um rapaz guineense falando sobre questões de gênero no contexto da Guiné-Bissau. Então é muito interessante perceber como as coisas se desenvolvem diferente do que a gente martela aqui deste lado do Atlântico enquanto feminismo. De que tudo tem que estar dentro da caixa do feminismo.

O gênero também não é uma questão isolada. Ele pode ser trabalhado, pensado e sentido de diversas formas nos seus diversos contextos. Assim como o Brasil, que é um país de proporções continentais, nós não somos todos iguais. A África Subsaariana não é igual nem no que tange ao pensamento de gênero.

José Rivair: Para nós, o critério principal foi apresentar as biografias de mulheres. Por isso aparece a biografia da Vitória. Inclusive o nome Antônio/Vitória já foi uma dúvida. Essa pessoa, embora cativa, deslocada do seu lugar de origem, sabemos informações dela através de documentos individuais em que ela se auto identificava como mulher, como Vitória. Daí foi um inquisidor que, ao examiná-la, disse que ela era homem. Né? Então a gente respeitou [a autoidentificação]. Achamos que era importante trazer essa biografia como exemplo da complexidade da questão da identidade sexual. Tem um outro verbete também em que isso acontece, que é o verbete da Ahebi Ugbabe, uma pessoa de origem Igbo. Ela se tornou rei e quando se torna rei, não quer ser vista como rainha. Ela determina que a cerimônia seja feita como feito para um rei. O que já é um problema dentro da sociedade Igbo, que, durante muito tempo, não teve rei, né? É uma sociedade segmentar. Temos então exemplos de biografias que mostram a complexidade.

Patrícia Godinho Gomes: O tema é polêmico, muitas vezes problemático. Acho que a questão gênero, feminismo e mulher, em alguma medida, não é uma questão uniforme nem homogênea. Podem ser problemáticas no continente africano.

Quando se fala em feminismo, automaticamente já se associa a ele as palavras autonomia, liberdade, independência e emancipação. Ora, muito bem. Não estou dizendo que não se possa fazer essa leitura. Mas essa questão entra em uma especificidade africana. Como é que as mulheres, como seres humanos, se pensam? Como elas se olham, se percebem? Se autodefinem?

Não é possível saber se a gente não vai na raiz. Como diz a Oyèrónke Oyěwùmí, é preciso trabalhar de forma arqueológica, escavar. Isso significa conhecer as línguas, conhecer um país, conhecer a filosofia. Ter lido também, mas ter vivenciado.

Isso cria problemas. Essa forma de imposição (entre aspas), no entendimento das sociedades africanas, é que tem gerado algum conflito, tensões com intelectuais e estudiosas. Esse é um primeiro ponto: pensar as categorias já existentes, como o feminismo ou o gênero, sempre de forma crítica.

Penso que a questão de gênero, portanto, nesse projeto, emerge porque, ainda que ele trate das mulheres, trata de mulheres que, por sua vez, muitas delas também já pensaram, a partir de vários âmbitos, as questões sociais, comunitárias, políticas, de violência, que envolvem as relações de gênero. Portanto, são mulheres que não pensam apenas as mulheres, mas que pensam a sociedade no seu todo. Nesse sentido, tem uma força enquanto perspectiva de gênero.

Em relação aos meus trabalhos, eu procuro um diálogo com a socióloga nigeriana Oyèrónke Oyěwùmí já faz alguns anos. Meus trabalhos trazem uma dimensão que às vezes percebo que também é de alguma maneira colocada em segundo plano, as trajetórias dessas mulheres em si, apesar de ser ainda mais importante que o diálogo que eu faço com a Oyèrónke Oyěwùmí: as trajetórias biográficas de mulheres que são anônimas na historiografia de uma forma geral.

Por que emerge sempre esse meu diálogo com a Oyèrónke Oyěwùmí e outros aspectos da pesquisa ficam em segundo lugar? Acho que precisamos pensar nisso, e que esse projeto também procura paralelamente, além daquilo, a questão de pluralizar as informações e sobretudo as experiências.

Não apenas trazer aquelas poucas mulheres que já são conhecidas como as heroínas, mas sobretudo procurar trazer para o debate as várias experiências de mulheres africanas que até muito pouco tempo permaneceram subterrâneas. Eu acho que esse processo de escavar a história é importante.

Essa questão é tão importante quanto delicada. Essa, digamos, da comunicação com os próprios africanos no Brasil, no âmbito acadêmico, uma certa “rivalidade”. Porque isso eu também tenho notado durante a minha permanência no Brasil, viu? Por vezes, isso não se restringe apenas ao âmbito dos estudantes. Tenho notado isso mesmo entre nós colegas da academia, não é Rivair? Existe um grupo que é exceção, mas não é a maioria. Acho que isso tem que ver com vários fatores que não podemos aqui abordar agora por uma questão de tempo, mas talvez precise também ser pensado enquanto comunidade de estudiosos.

Quanto ao feminismo e ao feminismo decolonial... olha, eu tenho sempre muito receio dos chavões, das palavras que se tornam moda muito rápido. Acho que são muito perigosas e que essa é uma delas. Por que eu uso isso? Para quem estuda história da África é simples. Foi lá que tudo começou. O feminismo surgiu no continente africano enquanto práticas. O problema é onde é que está e como. O feminismo tem várias vertentes: a política, e ideológica, a filosófica, a ativista, a teórica.

Então, eu acho que ele (o feminismo), tal como se nos apresenta hoje, cria problemas identitários pelo menos para as mulheres africanas, na medida em que é o feminismo que determina o que vamos falar da origem, do conceito, da definição e de como ele nasceu. Certamente, enquanto conceito e teoricamente, foi pensado não na África, mas na Europa. Depois no mundo ocidental, de uma forma mais ampla, mas ele define a forma e diz o que é a mulher emancipada. O que é liberdade. O que é que a mulher é e como é que é a autonomia da mulher tem que ser entendida. O que é que significa mulher livre? O que é que significa mulher autônoma? O feminismo, por exemplo, quando as mulheres são de outras religiões ou de outras culturas – por exemplo quando as mulheres vivem em sistemas de poligamia, o feminismo parte da concepção de que essas mulheres são subordinadas e subalternas, o que pode ser verdade, mas pode não ser. Mas infelizmente isso tem sido transposto de uma forma estática e cristalizada para toda a história africana, universalizando.

Muitas vezes, africanas da faixa mediterrânea do continente africano não concordam que usar o véu seja, por exemplo, sinônimo de subalternidade.

O que o feminismo faz, se formos ver como ele foi teoricamente pensado, e até como ele define, é dizer que as mulheres que usam véu são vítimas e vitimizadas. Então vitimiza as mulheres, desde que elas partam de outras experiências culturais.

Isso cria problemas, e é nesse sentido que as africanas, de uma forma geral, colocam alguns questionamentos a essa visão do feminismo.

Agora eu mesma, quando me perguntam o que você é? Você é uma feminista?, eu digo: eu concordo com dimensões do feminismo. E é verdade. Eu acho que o feminismo pode ser libertador sim, em termos de pensamento. Mas também tem os seus problemas. Se disser que eu sou feminista, então eu estou concordando com tudo aquilo que o feminismo abarca e não é com tudo que eu concordo. Por isso que eu evito isso.

Tháise: Eu te digo, professora, que são leituras que nós também fazemos. Entendo e concordo completamente com esse tipo de reflexão. Isso ajuda um pouco no que gostaríamos de trazer sobre a decolonialidade. Como fazer para a gente evitar um pouco do nosso olhar colonizador? Muito da nossa formação vem do nosso próprio olhar. É uma construção do conhecimento que está muito baseada em coisas que são estabelecidas. Com a riqueza desse trabalho, com o resultado que vocês tiveram, como foi feito esse exercício da decolonização?

Thuila: Eu tenho um pouco de restrição, um pouco de incômodo com a questão da descolonialidade. É inegável que o nosso país tenha sido construído de forma a ser o mais colonial possível, né? Acredito que a partir do momento que a gente tem contato com o conhecimento, com uma perspectiva que nos toca e que consideramos genuína, não podemos mais nos esquivar de certas coisas, não posso dizer que eu ignoro certas coisas. Que não sei certos caminhos, porque agora eu sei. Se não sabia antes, agora eu sei. Existem intelectuais africanos atuando em absolutamente todas as áreas do conhecimento. Não tem como a gente ficar esperando que alguém vá nos trazer: “olha aqui a autora fulana de tal”. Temos instrumentos.

As biografias de mulheres africanas já são um instrumento inicial. Estou aqui falando sobre a própria decolonialidade, mas o que será que autores africanos pensam sobre isso? Será que estão falando sobre isso?

Eu acredito que assim a gente combate essa prática. Acredito que estamos num processo de, podemos dizer assim, descolonização acadêmica, a partir do momento em que mais pessoas não brancas ingressam na academia e trazem esses questionamentos, né? A gente tem dificuldade de conversar com os nossos colegas africanos. Preferimos ficar no nosso mundo de suposições e imaginações do que de repente abrir um diálogo mesmo.

É preciso perguntar: “como é que funciona tal questão no teu contexto e tal?”. Mesmo quando a gente tem a oportunidade de se aproximar, de fato colocamos muitas coisas na cabeça. É como um empecilho para isso. Às vezes tu tem ali do teu lado colegas de países lusófonos africanos e tu não vai dialogar com eles? Por que não? Em todas as áreas têm intelectuais africanos. Precisamos aprender a buscar por eles. Precisamos começar a abrir a boca não só para debater entre nós o que achamos ou deixamos de achar sobre este ou aquele contexto ou este ou aquele personagem africano, mas começar a procurar por que aqui no Brasil a gente tem uma presença de muitas pessoas do continente, né? E muitas vezes alimentamos visões estereotipadas. Isso é o descolonizar a decolonialidade e essa possibilidade está muito mais próxima do que a gente se permite perceber.

José Rivair: Eu compartilho com a desconfiança desse debate de colonial, decolonial, pós-colonial, se é descolonial, é pós-colonial, é contracolonial, é pós-contracolonial... porque isso já é um excesso, e é assim que a academia coloniza. Quando diz Fulana é feminista decolonial, mas é feminista colonial africana. Esses discursos, essas classificações todas tiram a potência do que é o principal. E o principal para nós é isso. Com quem nós queremos nos identificar nesse projeto. Porque, veja, durante a história africana, além das pessoas que foram colocadas na biografia, tinham muitas outras mulheres, mas que eram mulheres europeias que foram para lá. Alguns casos inclusive que relataram sobre a África. No nosso critério então, nossa empatia não era com essas mulheres. Nossas escolhas foram nesse sentido de tentar deslocar o foco de centralidade tanto quanto possível, reconhecendo todos os limites para as mulheres do continente africano.

Por essa aproximação empática também não nos pareceu que fosse a melhor solução privilegiar apenas um período da história africana. Se nós tentarmos nos aproximar com as mulheres africanas contemporâneas.

Primeiro, nós não podemos desprezar de forma alguma porque perderíamos uma parte absolutamente fundamental do continente, que é a participação em contextos coloniais e em contextos contemporâneos. Então a ideia que talvez o que torne o projeto mais diverso, seja justamente isso. Não dá para definir uma imagem de mulher africana. Nos interessou falar de mulheres rainhas, guerreiras e representativas do passado, mas também mulheres intelectuais, lideranças contemporâneas e lideranças políticas. Não lideranças também. Por exemplo, tem alguns verbetes do dicionário que são de mulheres muçulmanas que passaram por criação de violência absoluta por conta dos regimes de poder muçulmanos estabelecidos na Nigéria. Mulheres que foram condenadas pela *sharia*, mulheres que foram vítimas de perseguição e que foram defendidas por outras mulheres vinculadas a movimentos organizados. Por mais que essas biografias de mulheres contemporâneas tenham sido difíceis de fazer, procuramos fazer para mostrar justamente que tem então modelos de poder, cultura, e religiosos variados no continente. Formas de opressão, de resistência, de luta, de engajamento que contam com conexões internacionais ou não. Então a gente optou por isso. Se isso é colonial, descolonial, descolonial, contracolonial ou pós-colonial, as pessoas vão decidir. Para nós, o importante é o protagonismo daquelas mulheres.

Thaíse: Antes da professora Patrícia entrar, quero fazer uma única pergunta. Por um acaso, em algum momento, chegou a ser objeto de discussão ser Antônio/Vitória, ou Vitória/Antônio?

José Rivair: Não, não chegou a ser objeto, isso não foi discutido. Antônio/Vitória foi uma decisão que acabou sendo minha, porque na verdade que ouvimos no contexto de pesquisa aparece como o Antônio, Antônio, Antônio, por mais que essa pessoa se colocasse como Vitória.

Como não tem a possibilidade de remissão – por exemplo, colocar em Antônio “ver Vitória” – optei pela barra. Pois é, essa é uma difícil. Mas seria um caso inclusive a se pensar porque nosso critério sempre foi como a pessoa se olha, né? E ela se olhava como mulher.

Patrícia Godinho Gomes: Sinceramente, eu acho que isso é problemático. Porque essa questão decolonial tem que ver com o próprio ser, né? Como que você não consegue estabelecer uma comunicação e olhar para o teu

companheiro porque é africano, é de outro país, é do continente, se comunicar com ele, entender as suas experiências e depois você vai falar ainda decolonial? Como? A partir de quais pressupostos? Se você nem consegue conviver dentro da sua própria terra. Então isso é meio problemático. Então vamos primeiro nos entender e nos conhecermos.

Vamos nos conhecer e saber como é que somos, entender possibilidades de diálogo, quais são as nossas diferenças, as nossas necessidades, nos respeitarmos, né? E só depois a gente pode falar em possibilidade decolonial.

Me interessa por aquilo que são as experiências verdadeiras e locais, não nas questões ideológicas. Nos meus estudos eu já tentei fazer essa ponte entre o pensamento feminista e a minha pesquisa empírica, né?

Vou dizer que tive problemas no meu estudo empírico. Quando eu tentei traduzir para o local esse feminismo conceituado, embati em problemas. As mulheres às vezes diziam “mas isto aqui primeiro? mas por que você está trazendo essas questões?”. Ou seja: nem sempre aquilo que a gente pensa que vai explicar, explica. As questões levantadas pelas mulheres (no meu caso de estudo) muitas vezes não têm que ver os problemas que o feminismo levanta. Então, aí fica meio complicado, né? Então, tem que procurar primeiro ver o que uma mulher Balanta está entendendo por mulher; o primeiro lugar da mulher; o que ser mulher representa; como ela se pensa como ser humano, como mulher, como mãe e por aí fora. O feminismo levanta problemas nesse sentido. O feminismo em relação à maternidade levanta problemas. Não é? A maternidade acaba sendo muitas vezes na visão do feminismo um sinônimo de opressão. Então como é que a gente vai colocar isso no âmbito africano? Onde não é exatamente o que acontece. A maternidade tem uma outra explicação, outra importância. Não é pelo fato de ser mãe que se é oprimida. Nada a ver. Nada a ver. Então é complicado. Eu prefiro usar o feminismo como possibilidade teórica. Que me diz e nos ensina como uma ferramenta teórica importante porque ajuda naquele trabalho arqueológico, de escavar, de entender, de pensar o significado dos termos, o conceito. E como metodologia, a de ser possível entender a nossa própria posicionalidade na pesquisa.

Aí sim. Como é que a gente se confronta com o campo? Como é que surgiu o que nós como pesquisadores colocamos no campo? Quais questões isso levanta? Identificar as questões que ele levanta para nós.

Eu prefiro explicar as mulheres de acordo com aquilo que elas dizem e é isso mesmo que reporto na pesquisa. Posso compreender o feminismo enquanto uma corrente de pensamento interessante de pontos de vista, para pensar as relações de gênero e a condição das mulheres.

José Rivair: Eu comungo com a professora Patrícia, com a impressão que ela tem sobre a relação do mundo acadêmico brasileiro com o mundo acadêmico africano, com as pessoas africanas de maneira geral. Isso não se restringe apenas à relação entre estudantes. Certamente que não. Por isso procuro parcerias e trocas, tanto quanto possível com os meus e minhas colegas africanas. Sei que em geral isso não acontece. Tem que ver com o norte que está em nós, com a metrópole que está em nós, mesmo que nós não queiramos. Acho que a gente fala muito no Brasil em eurocentrismo, mas nós temos muitos brasileirocentrismos. É preciso começar a olhar para o nosso umbigo, ver onde o Norte está em nós.

Patrícia Godinho Gomes: Muitas vezes estamos pensando, por exemplo, da parte brasileira, do pensamento afro-brasileiro e o feminismo assim dito afro-brasileiro, mas depois que se busca toda uma literatura afro-americana para sustentar essas ideias... mas como? Negras brasileiras estão pensando nisso? São questões em que a gente tem que se colocar frontalmente – Colonização? Descolonização? Não. Precisamos começar a olhar para nós mesmos antes de tudo. Com todo respeito, o professor Rivair é uma grande referência nos estudos africanos no Brasil e alguém que tenta trazer realmente um debate horizontal. Eu acho isso importante. É preciso um debate horizontal. Agora, quando a gente começa a hierarquizar ou reproduzir as hierarquias, eu como africana, tenho que dizer alguma coisa. Senão fica meio difícil. E esse tem sido o desafio.

Referências

AKYEAMPONG, Emmanuel K.; GATES JR., Henry Louis (Dir.). *Dictionary of African biography*. 6 vols. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 10 de janeiro de 2003.

BIOGRAFIAS DE MULHERES AFRICANAS. *O Projeto*. Página inicial. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/africanas/>. Acesso em: 27 jan. 2023.

MACEDO, José Rivair (Org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SHELDON, Katleen. *Historical dictionary of women in Sub-Saharan Africa*. Lanham; Toronto; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

Os/As autores/as

Albert Farré é Doutor em História e Licenciado em Antropologia. Professor associado de História de África na Universidade de Barcelona. Investigador do Centre d'Estudis Africans i Internacionals de Barcelona.

Alcinda Honwana é Professora Visitante na London School of Economics and Political Science – Inglaterra. Antropóloga moçambicana, realiza pesquisas com foco em políticas culturais, crianças, jovens e mulheres em cenários de conflito e pós-conflito, bem como em políticas para jovens, movimentos sociais e mudanças sociais. Suas publicações incluem “Espíritos Vivos, Tradições Modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique” (2003), “Makers & Breakers: Children and Youth in Postcolonial Africa” (2005) [organizado com Filipe De Boeck], “Child Soldiers in Africa” (2006), “The Time of Youth: Work, Social Change, and Politics in Africa” (2012) e “Youth and Revolution in Tunisia” (2013).

André Omisilê Justino é doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Especializado em etnografia com crianças e estudos da infância, trabalha com contextos africanos a partir do arquipélago de Cabo Verde desde 2013. Compõe o Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos, ECOA/UnB e o Laboratório de Etnografia das circulações, dinâmicas migratórias e das sociabilidades (trans)locais MÓBILE/UnB. Atualmente pesquisa práticas de cuidado de e com crianças, com ênfase na agência destas e nos processos de socialização envolvidos nesse fenômeno.

Andréa Lobo é doutora em antropologia social. Atualmente, é professora da Universidade de Brasília e pesquisadora do Laboratório de Estudos em Etnologia em Contextos Africanos (ECOA). Realiza pesquisa em Cabo Verde desde o final da década de 1990. É autora do livro *Tão longe, tão perto: famílias e movimentos na ilha de Boa Vista de Cabo Verde*, publicado pela Editora da Uni-CV. Seus interesses de pesquisa são: parentesco e dinâmicas familiares, gênero, fluxos globais, Estado e instituições.

Carla dos Santos é cabo-verdiana, licenciada em Ciências Sociais percurso Sociologia, pela Universidade de Cabo Verde. cursou Formação em Pedagogia Inicial para Formadores, Formação na área de Género / VBG - Violência Baseada no Género, participação em vários Workshop como Capacitação de Profissionais da Comunicação Social Rumo à Promoção da Lei de Paridade e Encontro Nacional de Sensibilização e Informação de Homens na Promoção de Igualdade de Género e combate Baseada no Género. Desde o ano 2014 trabalha na Organização da Mulheres de Cabo Verde, enquanto Técnica Social. Desde 2015 é representante da Cooperativa Centro de Comercialização do Artesanato no projeto da marca “Mãos de Cabo Verde”.

Eloisa Freire Gonçalves é licenciada em Relações Internacionais pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e com Pós-Graduação em Direitos Humanos pelo Centro Ius Gentium da Universidade de Coimbra. É ativista de género e colaboradora da Organização das Mulheres de Cabo Verde - OMCV desde 2009 onde já desempenhou as funções de coordenadora de projetos financiados por organizações internacionais, incluído o projeto de Recuperação de Artesanato que culminou com a criação da marca “Mãos de Cabo Verde”, Secretária Executiva e atualmente é Presidente da OMCV e Presidente do Conselho de Administração da OM CRÉDITO e membro da Direção da Associação Profissional das Instituições de Microfinanças – APIMF-CV.

Francisco Miguel é doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Em 2020, ele recebeu o Colin Murray Award for Postdoctoral Research in Southern Africa. Em 2022, foi pesquisador visitante na Queen’s University, em Kingston, Canadá. Neste momento, Francisco Miguel é bolsista FAPESP de pós-doutorado na Universidade Estadual de Campinas, professor participante temporário na mesma universidade e membro do Comitê de Estudos Africanos da Associação Brasileira de Antropologia.

Henrique Francisco Litsure é Doutor em Ciências Sociais, Especialidade de História dos Factos Sociais. Professor Auxiliar da Universidade Save (Moçambique), afeto à Faculdade de Letras e Ciências Sociais. Docente de História de Moçambique e é actualmente Director Adjunto da Faculdade para Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão.

Ilídio Armando é Pós-graduando em Cultura Paz e Resolução de Conflitos. Licenciado em História Política e Gestão Pública. Pesquisador Convidado da Universidade Save/Extensão da Maxixe.

João de Regina Cassalho é Doutorando em Antropologia Social pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp. Atualmente realiza pesquisa sobre História e Historiografia da Antropologia na África austral com foco na relação entre antropologia e política, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2022/08515-9. No sul de Moçambique, realizou pesquisa sobre experiências violentas e memórias após a independência.

Lara Noronha Xavier é Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), mestra em Antropologia Social (2023), graduada em Antropologia (2021) e licenciada em Ciências Sociais (2020) pela Universidade de Brasília. Tem como interesse principal de pesquisa compreender a vigência de projetos migratórios no território brasileiro, partindo de análises de legislações e da atuação das instituições que lidam com migrantes. É pesquisadora no Laboratório de Migrações Internacionais (LAEMI/ELA/UnB) do Departamento de Estudos Latino Americanos, Laboratório etnografia das circulações e dinâmicas migratórias (MOBILE/DAN/UnB).

Nelson André Mugabe é docente, vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Pedagógica de Maputo, Moçambique. É graduado em Antropologia (UEM), Doutorado e Mestrado em Ciências Sociais com especialização em gênero e sexualidade (PPCIS/UERJ). Possui interesse de pesquisa em estudos de corpo, gênero, humor e riso, movimentos sociais, emoções e doenças cardiometabólicas em contextos africanos.

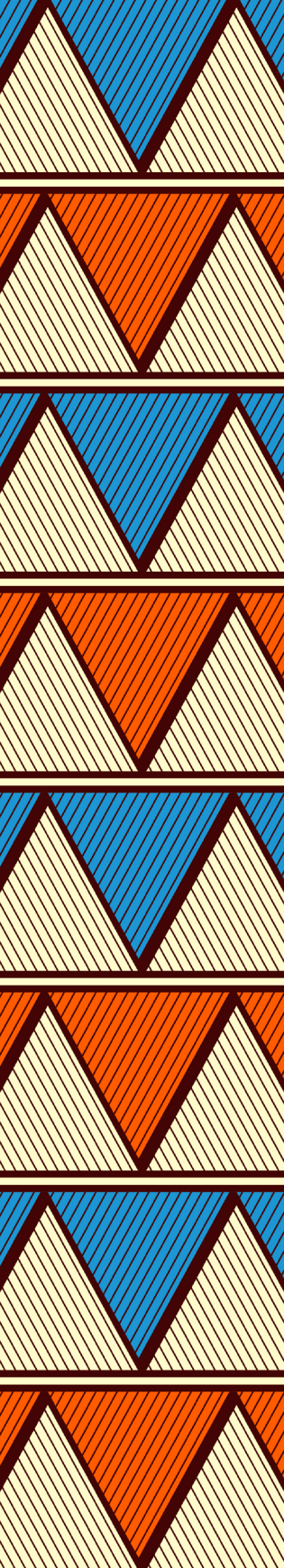
Sara Morais é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e pesquisadora colaboradora plena no Departamento de Antropologia desta mesma universidade. É técnica em antropologia no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Atualmente é pesquisadora de pós-doutorado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Organizou a reedição de “A Música Chope: Gentes Afortunadas” (2021), de Hugh Tracey, pela Editora Kulungwana – Moçambique.

Tháise Oliveira Torres Monteiro é Mestranda em Estudos Comparados sobre as Américas na Universidade de Brasília, possui graduação em Comunicação Social, com habilitação em jornalismo, pela mesma instituição (2008) e especialização em Comunicação Organizacional pela Universidade Estácio de Sá (2016). É graduada em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia, também pela Universidade de Brasília (2019), onde é jornalista de carreira. No momento, está Assessora na Secretaria Nacional de Planejamento do Ministério do Planejamento e Orçamento. Integra o Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos da Universidade de Brasília (ECOIA). Tem especial interesse na discussão sobre construções da identidade e pertencimento raciais.

Venâncio Mbande Júnior é timbileiro desde a sua infância, sob influência de seu pai, Venâncio Mbande. É Licenciado em Gestão e Estudos Culturais pelo Instituto Superior de Artes e Cultura (ISARC) de Maputo, Moçambique, e mestre em Etnomusicologia pela Rhodes University, África do Sul, onde também foi professor na International Library of African Music (ILAM). Trabalha na Direção Provincial de Cultura e Turismo de Inhambane, órgão ligado ao Ministério da Cultura e Turismo de Moçambique.

Vinícius Venancio é doutorando e Mestre (2020) em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Foi pesquisador visitante na Universidade de Cabo Verde (2019 e 2022) e realizou estágio de doutorado sanduíche no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (2023). Desde 2016 realiza pesquisa com mulheres-mães comerciantes em Cabo Verde e desde então nunca mais deixou o país, onde cultivou relações que criaram profundas raízes.

Zacarias Milisse Chambe nasceu em Moçambique, graduou-se em Ensino de História de África e Mestrado em Ciências Políticas e Estudos Africanos (Universidade Pedagógica, Moçambique). Possui Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil (Bolsa do CNPq) e Pós-Doutorado (em curso) no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo, Brasil, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, (Processo no. 2022/08122-7). Em Moçambique é Professor Auxiliar efetivo na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Rovuma, Cabo Delgado, Moçambique.



As organizadoras desta coletânea, Andréa Lobo (UnB) e Sara Morais (IPHAN/UNICAMP/UnB) nos brindam com instigantes reflexões sobre os limites e as possibilidades de uma antropologia partilhada. Ao reunir textos de pesquisadores/as brasileiro/as e africanos/as, escritos em parcerias variadas, profícuas e duradouras, esta coletânea tem por objetivo tornar públicas as potencialidades dos diálogos que as pesquisas realizadas em contextos africanos têm propiciado para pesquisadores/as, interlocutores/as e colegas os quais, por meio de esforços de pesquisa etnográfica, encontram-se, colaboram, trocam e constroem conhecimentos de forma partilhada. Resultado também da parceria entre elas, duas antropólogas que já foram professora e estudante e hoje são colegas que trabalham em colaboração e amizade, este volume nos coloca em diálogo com os mais recentes debates metodológicos e epistemológicos da antropologia.



Sara Morais
Unicamp/IPHAN/UnB



Andréa Lobo
UnB