

**Universidade Federal de Santa Catarina
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social**

**MARCAS DA ETNICIDADE - INDUMENTÁRIA
E PERTENÇA ÉTNICA NO
CUROCA, SUDOESTE DE ANGOLA**

Dissertação de mestrado

MILENA ARGENTA

**Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ilka Boaventura Leite
Co-orientador: Prof. Samuel Aço**

Florianópolis, 2012



Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

**Marcas da Etnicidade – Indumentária e pertença étnica no Curoca,
sudeste de Angola**

Milena Argenta
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ilka Boaventura Leite
Coorientador: Prof. Samuel Rodrigues Aço

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade
Federal de Santa Catarina, como
requisito parcial à obtenção do título
de Mestre em Antropologia Social.

Florianópolis
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Argenta, Milena

Marcas da etnicidade [dissertação] : Indumentária e
pertença étnica no Curoca, sudoeste de Angola / Milena
Argenta ; orientadora, Ilka Boaventura Leite ; co-
orientador, Samuel Rodrigues Aço. - Florianópolis, SC, 2012.
173 p. ; 21cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Angola. 3. Identidade. 4.
Etnicidade. 5. Indumentária. I. Leite, Ilka Boaventura.
II. Aço, Samuel Rodrigues. III. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. IV. Título.

Agradecimentos

Agradeço ao Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, na figura de sua então coordenadora, Antonella Tassinari, pelo apoio no desenvolvimento de minha pesquisa de campo em Angola, e à CAPES pelo financiamento concedido através da bolsa de pesquisa. À Universidade Federal de Santa Catarina e à Pró-reitoria de Pós-graduação pela compra das passagens aéreas para Luanda, Angola.

À professora Ilka Boaventura Leite, pela orientação dedicada e cuidadosa e pelo empenho acadêmico, político e institucional em tornar esta pesquisa possível. À professora Raquel Mombelli, pelas sugestões de leituras, pela oportunidade de trabalho e grande aprendizado na Invernada dos Negros, pela amizade, pela inspiração. Aos colegas do NUER, Alexandra, Charles, William, Augusto, Eric e demais, pelos conhecimentos partilhados em nossos FUNZANAS e pela séria descontração nos momentos de trabalho conjunto. À Esmael Alves de Oliveira, pelos comentários enriquecedores sobre o meu trabalho, pelo estímulo e companheirismo. À Margarida Paredes, que ao dar início à cooperação entre o NUER e o Centro de Estudos do Deserto, em Angola, proporcionou as condições para a realização desta pesquisa.

Ao Diego Marques, pelo interesse em meu trabalho, pelas ideias compartilhadas na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, e por sua disposição em me fornecer referências de leitura e textos, que contribuíram significativamente com este trabalho.

À Camila Antonino Pinto, Ludmila Carvalho, Alberto Pinguim e Áurea Batista pelo apoio em minhas viagens a São Paulo e auxílio nos trâmites da documentação no Consulado de Angola para a obtenção de meu visto de estudos.

À Universidade Agostinho Neto, em Luanda, Angola, na figura do decano da Faculdade de Ciências Sociais, professor Dr. Victor Kajibanga, pelo apoio na obtenção do visto de estudos em Angola. À Suhita Ramos e família, pelo gentil acolhimento em sua casa em minha primeira estadia em Luanda. À Marta Timon, por todo o apoio, amizade, pela companhia, carinho e conforto durante minha segunda estadia em Luanda.

Ao Centro de Estudos do Deserto, pela oportunidade de desenvolver minha pesquisa no Curoca, pelo apoio institucional, logístico e estrutural que a tornou viável. Ao professor Samuel Rodrigues Aço, pelo acolhimento e auxílio em meus deslocamentos e hospedagens, por me introduzir nos imensos caminhos do deserto e da etnologia angolana. À Teresa Aço, pela parceria em nossa expedição de campo, por me receber em sua casa e confiá-la à mim em sua ausência, por me abrir as portas de nosso universo de pesquisa.

A todos que me acolheram no Curoca e se dispuseram a conviver comigo ao longo dos três meses de pesquisa de campo, pela paciência e disposição em responder diversas vezes à mesma pergunta, em repetir pedagogicamente os nomes e pronúncias em língua mucubal, pelo esforço em se fazer compreender e em me compreender. A vocês devo todas estas páginas: soba Antônio Beiapé, Inês e Agostinho; dona Maria Romana; soba Antônio Kapulícia e dona Londina; soba Antônio Miguel e dona Jorgina Paula; Kapiako Tito Sebastião e Bunapo Bovita; Puelela Tumbilitila e Joaquina Muantengulila; Ana Paula Tuya e Alfredo Renha; Maria Bela Muavelati; Laura Muantuhanapi; André Tchi; Domingo Topeati; Zé Fernando Muaziloue; Cubano Mondipaelati, Joana Baitocam e Maria Muankanaina; Bazua; Mompikula; Kai; soba Mario Monchatiala, senhor Mandume e demais moradores do Umbú, Njambasana, Tjitete, Camilunga e Tue.

Às administrações do município do Virei e da Comuna do Iona, pela receptividade, acolhimento e acomodação em minhas breves visitas. Ao soba Bernardo Kariputa e ao soba Mutjinda, no Virei; ao soba Tjikwenga Heputo, no Iona. Ao senhor João Muziandu, por me acompanhar e introduzir em terras Ovahimba. Ao Jaime e ao Wunda, pela parceria em nossos vários dias de viagem entre Njambasana, Virei, Umbú e Iona.

À Carolina Argenta, pela dedicação e trabalho conjunto na elaboração caprichosa dos desenhos e ilustrações desta dissertação.

A todos os amigos que contribuíram direta ou indiretamente com o meu processo de reflexão e escrita da dissertação, que me deram apoio e alento, tiraram-me da clausura nos momentos limites e me aplicaram divertidas injeções de ânimo. Às meninas do PPGAS e do GT FB de

antropologia virtual, pelas discussões e compartilhamentos de conteúdo riquíssimo da alta cultura da internet. A Heloisa Regina Souza e Fernanda Moraes, pelo companheirismo na convivência diária, pelos almoços coletivos e pela paciência com que ouviram os meus comentários sobre colheres e panelas de teflon. À Paola Gibram, por todos esses anos de parceria e abrigo, por seu alto astral revigorante e pelos elogios incondicionais às minhas incursões culinárias, mesmo quando o molho desandou, o bolo embatumou e a lasanha desabou. À Letícia Moreira, pela homeopatia de cada dia, as poções mágicas, pelo glamour. À Kika, pelas lições de poliamor e à Marina Monteiro, por nossa última e magnífica refeição gourmet.

À minha família, pelo apoio e confiança em minhas escolhas. À Dani, por sua doçura e pragmatismo inteligente, sua disposição para nos ajudar no que for preciso, sempre. À Carol, por colorir nossas vidas com sua arte e criatividade, por nossa querida gralha. Aos meus pais, Lucia e Wilson Argenta, por uma vida de dedicação e amor, por me abrirem as portas de casa e do mundo, permitindo que eu descobrisse novas maneiras de compreendê-lo e inserir-me nele. A vocês devo esta e todas as minhas conquistas futuras.

Resumo

Esta dissertação apresenta como tema central os processos de afirmação de identidades e demarcação de fronteiras étnicas na região do Curoca, sudoeste de Angola, e procura problematizar o modo como diferentes elementos estéticos, exibidos publicamente nos corpos dos sujeitos, atualizam processos de identificação e diferenciação étnica. Considerando que as identificações são múltiplas, fluidas e intercambiáveis, busca-se refletir sobre as categorias de nomeação e outras estratégias sutis de diferenciação, e o modo como a indumentária, enquanto um signo de comunicação visual que torna públicas e visíveis as concepções estéticas e os diversos aspectos da vida social a ela vinculados, expressa experiências cotidianas compartilhadas e constitutivas dos processos de delimitação do pertencimento.

Palavras-chave: Angola; identidade; etnicidade; indumentária

Abstract

This dissertation presents as central subject the processes of identity claim and demarcation of ethnic boundaries in the region of Curoca, Southwest Angola, and aims to discuss how different esthetic elements, publicly displayed on the body, update processes of identification and ethnic distinction. Considering that identifications are multiple, fluid and interchangeable, reflections about nominating categories and other fine strategies of distinction are carried out, as well as a discussion of how dress and body adornment, regarded as a sign of visual communication that render public and visible some esthetic concepts and the diverse aspects of social life related to them, articulate shared everyday experiences that comprise the process of defining membership.

Keywords: Angola; identity; ethnicity; dress and body adornment

Sumário

Introdução	12
Considerações metodológicas.....	13
Entrando em campo	19
Capítulo 1 – Dinâmicas de diferenciação.....	27
Um pouco de etnohistória – O imbróglio das designações étnicas do Curoca	28
Os “donos da terra”	41
“Todo lugar tem os seus mukwisis”	49
Sobre grupos étnicos, categorias e interações.....	62
Capítulo 2: Imagens do sudoeste de Angola – pertencimento e diferenciação no contexto da nação	71
O olhar da cidade	73
Nos corpos, o “jogo de espelhos”	78
Como se veste uma nação	86
Capítulo 3: Lógicas de pertencimento	99
Indumentária e enfeites corporais – marcas identitárias.....	103
Nas pulseiras, revelam-se relações de parentesco.....	110
Sobre miçangas e espíritos	121
Mudam os cabelos, e se cresce na vida... ..	133
Fluxos e ressignificações dos enfeites.....	149
Considerações finais	157
Bibliografia.....	159
Anexos	166
Anexo 1: Mapas.....	166
Anexo 2: Legendas das fotografias	171
Anexo 3: Genealogia.....	173

Introdução

Esta pesquisa foi iniciada em 2010, no âmbito do curso de mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Foi desenvolvida através de um acordo de cooperação técnica entre o Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), da Universidade Federal de Santa Catarina, e o Centro de Estudos do Deserto (CE.DO), localizado no Curoca, região Sudoeste de Angola¹.

O CE.DO é uma associação civil de caráter científico, não governamental e sem fins lucrativos, fundada em 2007 pelo professor Samuel Rodrigues Aço, do departamento de antropologia da Universidade Agostinho Neto (UAN), em Luanda. Tem o intuito de promover o estudo das características físicas, ambientais e sociais das regiões áridas e semiáridas de Angola, em particular o deserto do Namibe, de modo a contribuir para a proteção do ecossistema e para o desenvolvimento sustentável e endógeno destas regiões².

Em meados de Agosto de 2010, a Prof.^a Dr.^a Ilka Boaventura Leite, tendo sido informada da existência do Centro por sua orientanda Margarida Paredes, do ISCTE/PT, encaminhou uma proposta de Cooperação Técnica entre o CE.DO e o NUER, iniciando assim o diálogo que propiciou as condições para a realização deste trabalho. Surgiu, então, a oportunidade de desenvolver minha pesquisa de mestrado no sudoeste de Angola, sob a orientação da professora Dr.^a Ilka Boaventura Leite e coorientação do professor Samuel Rodrigues Aço, contribuindo para aprofundar a produção de conhecimento científico, ainda incipiente, sobre a região. A pesquisa de campo foi efetivamente viabilizada através do acordo de cooperação entre a Universidade Federal de Santa Catarina e a Universidade Agostinho Neto, assinado em 2009.

A pesquisa trata de processos de construção de identidades e demarcação de fronteiras étnicas entre populações de pastores transumantes na região sudoeste de Angola, e procura problematizar o modo como diferentes elementos estéticos, exibidos publicamente nos corpos dos sujeitos, atualizam processos de identificação e diferenciação interétnica. Meu interesse por questões de identidade e relações

¹ Ver mapas no anexo 1.

² Informações detalhadas sobre o CE.DO, seus membros e projetos desenvolvidos em parceria com universidades estrangeiras podem ser encontradas no site <http://www.ce-deserto.com/index.php>, e em Rodrigues e Salvador (2010).

interétnicas, enquanto um tema de pesquisa instigante e de grande importância no mundo atual, se estende desde 2005, ainda no segundo semestre de minha graduação em ciências sociais. Ao longo do curso, tive a oportunidade de trabalhar como bolsista em algumas pesquisas desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER/UFSC. Em 2006, participei do projeto “O Acesso à Terra e a cidadania Negra” e em 2007 fui bolsista na segunda etapa de elaboração do Inventário Nacional de Referências Culturais, na comunidade quilombola Invernada dos Negros, coordenado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN em parceria com o NUER. Passei a interessar-me pela relação entre arte e etnicidade com a minha participação no projeto “Olhares de África: lugares e entre-lugares da arte na diáspora”, coordenado pela professora Dr.^a Ilka Boaventura Leite, em 2007. Entre 2008 e 2009, em estágio de intercâmbio na Universidade de Montreal, no Canadá, cursei disciplinas sobre história e política africana, o que me despertou um grande interesse em aprofundar estas reflexões iniciais sobre a história recente da África e as complexidades envolvidas nos processos de independência e construção das nações africanas, conciliando-as aos meus estudos relacionados a questões de identidade e etnicidade nas ciências sociais e antropologia.

Considerações metodológicas

Os primeiros momentos de desenvolvimento desta pesquisa compreenderam uma revisão bibliográfica sobre a história e a configuração étnica de Angola, além da ocupação da região sudoeste por diferentes populações migrantes e sua relação com a política nacional e o projeto de nação pós-independência, a partir de referências fornecidas por meu coorientador, além de uma pesquisa bibliográfica prévia em Portugal, na biblioteca da Universidade de Lisboa, em Março de 2011, quando tive acesso às primeiras referências produzidas sobre Angola desde o início da colonização portuguesa. Em Agosto de 2011 iniciei a pesquisa de campo em Angola, sendo que as duas primeiras semanas foram dedicadas à pesquisa na biblioteca do Arquivo Histórico Nacional, em Luanda, e à organização juntamente com Samuel Aço e sua esposa, Teresa Aço, da viagem de pesquisa de campo no Curoca. A pesquisa bibliográfica foi retomada e aprofundada em meu retorno à Luanda ao final da pesquisa no Curoca, novamente na biblioteca do Arquivo Histórico Nacional e também na biblioteca do Museu de

Antropologia, onde tive acesso aos documentos produzidos no período colonial, além de diversas referências importantes da etnologia angolana. A pesquisa bibliográfica contou ainda com o material disponibilizado pela orientadora e na biblioteca do NUER, que conta com um acervo de livros sobre a África e diversos títulos que tratam especificamente de Angola.

No âmbito da pesquisa de campo no Curoca, Teresa Aço foi uma parceria de extrema importância. Ela é uma das pesquisadoras do CE.DO e tem atuado com seu esposo na região desde o início da década de noventa. Ambos são muito respeitados e estimados por todos no Curoca, por terem criado ao longo destes anos vínculos de solidariedade e amizade com estas populações. Quando cheguei a Angola, Teresa também preparava uma pesquisa de campo no Curoca para seu trabalho de conclusão do curso de graduação em antropologia na UAN, então fomos juntas, e foi graças à sua experiência com a logística e estrutura necessárias para se estabelecer numa região de difícil acesso e locomoção que minha permanência em campo teve êxito.

Foi através da Teresa, ainda, que tive contato com os sujeitos com os quais desenvolvi quase três meses de pesquisa etnográfica. Chegar a campo na companhia da “dona Teresa”, como costumam chamá-la, que não apenas conhece a região e seus habitantes de longa data, mas têm com eles relações de muito respeito e estima, foi certamente o que me abriu as portas do campo. Ela me recebeu em sua casa no Curoca e me apresentou aos meus futuros interlocutores. Fomos juntas à região das pastagens naturais, onde montamos um acampamento com a estrutura fornecida pelo CE.DO (barracas, colchões, cadeiras, fogão de acampamento, botijão de gás, caixas térmicas, etc.) e desenvolvemos parte de nossas etnografias particulares em simultâneo, muitas vezes compartilhando impressões e dialogando sobre as situações conjuntamente vivenciadas. Ao final do primeiro mês, Teresa voltou a Luanda, e eu permaneci no Curoca, circulando entre a sua casa no bairro de Njambasana, que se tornou a minha base de pesquisa, e um bairro chamado Tjitete³.

As populações da região falam línguas do tronco bantu Herero, *otjiherero*, sendo que nas localidades do Curoca e Virei predomina a variante *otjikuvale*, e nem todos os sujeitos dominam com fluência a língua portuguesa. Muitos compreendem, mas falam pouco e alguns ainda dominam o idioma, mas não o utilizam prontamente com os

³ Ver descrições detalhadas de Njambasana e da região das pastagens naturais adiante, e do Tjitete no capítulo seguinte.

visitantes. Na região das pastagens naturais nossa comunicação foi facilitada pelo soba⁴ Antônio Beiapé, que nos acompanhou e intermediou algumas conversas como intérprete. Havia ainda algumas pessoas, às quais me reportarei em detalhes no primeiro capítulo, que utilizavam o português com maior fluência, e com elas pude realizar entrevistas mais extensas, além de conversas informais ao longo do dia. Em Njambasana e arredores, devido à maior proximidade com a zona urbana do município do Tômbwa, grande parte das pessoas falam português livremente e lá as conversas ocorreram com maior facilidade, envolvendo um número maior de pessoas. O curto período de pesquisa de campo certamente não foi suficiente para adquirir o domínio da língua *otjikuvale* e, ciente desta limitação, escolhi como foco da pesquisa a imagem, os símbolos visíveis de etnicidade reconhecidos publicamente, diretamente acessíveis aos olhos do observador. Porém, para tentar minorar a questão linguística, procurei compartilhar minha observação sistemática e cuidadosa e discutir minhas impressões e inferências com aqueles que na língua portuguesa poderiam esclarecê-las, aprofundá-las, fornecer informações mais amplas sobre a simbologia em torno das vestimentas e adornos corporais, as diferenciações e distanciamentos / identificações e aproximações entre os grupos. Neste sentido, minhas reflexões sobre a importância da indumentária se transformaram em um diálogo intercultural, depreendendo-se da soma de minhas percepções, observações de condutas, comentários e impressões que me foram passadas em conversas formais e informais, além da confirmação posterior pelos interlocutores privilegiados, geralmente pessoas escolhidas por sua longa vivência, papel de liderança e de responsabilidade pública no lugar.

Considerando que tomei como foco da análise os elementos de visibilidade mobilizados como símbolos de pertença, a fotografia foi uma ferramenta de extrema importância em minha etnografia. Ao longo da pesquisa de campo, minha relação com a câmera e as imagens que eu produzia foi se transformando. De uma técnica de documentação e registro de dados que acompanha as anotações e gravações, passei a perceber as imagens como constitutivas da minha etnografia e

⁴ Soba é como são chamadas as “autoridades tradicionais” que podem ser encontradas em todo o território angolano. Exercem funções de liderança nas comunidades rurais e atualmente trabalham vinculados às administrações municipais. Os “cargos” se dividem em soba grande, soba, soba sekulo e soba adjunto. Abordarei questões relacionadas ao papel que desempenham junto às comunidades com maiores detalhes nos capítulos 2 e 3.

interpretação da situação social estudada. Assim, incorporei algumas fotografias ao texto considerando que elas também são “falas”, no sentido introduzido por Godolphim (1995: 131), “relatos em imagens da (dis)cursividade da experiência etnográfica” que, numa relação de complementariedade com o texto, propiciam as reflexões aqui propostas. Todas as fotografias inseridas neste trabalho são de minha própria autoria.

Estas reflexões estão baseadas, inicialmente, na teoria antropológica recente no campo dos estudos sobre identidade e etnicidade, nacionalismo, corpo, indumentária e decoração corporal, além das reflexões dos estudos culturais e da teoria pós-colonial, que direcionam o meu olhar e as análises esboçadas ao longo do trabalho. Uma referência etnográfica de extrema importância é a obra do antropólogo Ruy Duarte de Carvalho, a única produzida na região recentemente (nos anos noventa) e desvinculada do empreendimento colonialista em Angola, e por isso considero necessário diferenciá-la de outras referências que também se tornaram importantes – os documentos produzidos no período colonial. Dentre eles, há relatos de viagem e relatórios dos administradores provinciais sobre expedições de reconhecimento da região e as políticas adotadas para ocupação e colonização do território que datam do século XVI às primeiras décadas do século XX, além de trabalhos de investigação científica, de cunho etnográfico, produzidos entre os anos 40 e 60 do século XX, todos financiados e publicados por instituições vinculadas à colonização portuguesa em Angola, como a Junta de Investigações Científicas do Ultramar, a Agência Geral das Colônias e o Instituto de Investigação Científica de Angola. Estes documentos e primeiras etnografias da região também são parte do meu campo de pesquisa, e serão analisados criticamente em seus componentes ideológicos no contexto colonialista, como sugere Leite (1996: 22), não apenas como um instrumento de dominação, mas também como uma via de interpretação e compreensão do “Outro”. Por fim, há a minha própria experiência etnográfica no Curoca e o diálogo que procurei estabelecer com os sujeitos envolvidos na pesquisa. Tomei como referência os marcos centrais de muito do que já foi dito sobre a etnografia, como a imersão no “universo” da pesquisa e a participação direta em seu cotidiano, reconhecendo a relação delicada estabelecida no momento do “encontro etnográfico”, o que impõe uma reflexão constante sobre as interferências do pesquisador no campo, além do fato de que o conhecimento antropológico se produz na intersubjetividade. Valorizei discussões atuais na teoria antropológica

que priorizam análises etnográficas centradas nas práticas reais dos sujeitos, ressaltando os lugares de desencontro, as fissuras nos processos culturais ao invés de um suposto todo homogêneo⁵.

Meus interlocutores, cujas falas deram corpo e sentido a esta dissertação, serão referidos ao longo do texto por seus próprios nomes, com referências à ocasião na qual estas falas foram proferidas, uma escolha movida por dois objetivos principais. Primeiro, para posicionar minhas interpretações e inferências no contexto do diálogo que me proporcionou o acesso a determinadas informações, e para lhes dar voz, localizá-los, reconhecer a autonomia e a individualidade dos sujeitos que compartilharam comigo suas experiências particulares.

Parto da crítica dos estudos pós-coloniais ao estereótipo fetichista do sujeito colonial fixado num “mito da origem histórica”, em torno da ideia de pureza racial e prioridade cultural. Como ressalta Bhabha (1998: 107), o discurso colonial é “uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural”. Pretendo, ao contrário, pensar a cultura enquanto um “entre-lugar” permeado de hibridismos, reconhecendo que as identidades são problemáticas em si, fluidas e intercambiáveis, construídas histórica e politicamente.

Nesta tentativa de “descentrar” os discursos do ocidente, a etnicidade, uma das noções de grande importância nesta pesquisa, não pode ser tomada como autoexplicativa, o lugar de chegada da análise, mas seu lugar de partida. O termo etnicidade, de acordo com Stuart Hall, reconhece o lugar da história, língua e cultura na construção da subjetividade e da identidade, e o fato de que todo discurso é posicionado, situado, e todo conhecimento é contextual. Porém, é fundamental que esta noção passe também por uma revisão crítica, que possa superar as conotações racistas às quais esteve vinculada no discurso colonial. Nas palavras do autor (HALL, 1996: 168):

O deslocamento dos discursos “centrados” do ocidente implica em questionar seu caráter universalista e suas pretensões transcendentais de falar por todos, enquanto em si mesmo se situa em todos os lugares e ao mesmo tempo em nenhum. O fato de que este embasamento da etnicidade na diferença foi instrumentalizado, durante o racismo, enquanto um meio de negar as realidades do racismo e da repressão não significa que

⁵ Ver Strathern (2004); Hallam e Ingold (2007).

permitimos ao termo ser permanentemente colonizado. Esta apropriação terá que ser contestada, o termo desarticulado de sua posição no discurso do “multiculturalismo” e transcodificado, assim como anteriormente tivemos que recuperar o termo “negro” de seu lugar num sistema de equivalências negativas. (ênfases do autor)⁶

Para Hall, uma concepção positiva da etnicidade é aquela das “margens”, da “periferia”, com o reconhecimento de que todos falamos de determinado lugar, a partir de uma história e de uma experiência particular.

Farei uso do termo pós-colonial com as ressalvas introduzidas por Miguel Vale de Almeida (2002) sobre o modo como a antropologia pode utilizá-lo de maneira crítica e produtiva, evitando vinculá-lo a uma noção de hegemonia ocidental que coloca o ocidente no lugar de produtor da própria sociabilidade dos sujeitos das ex-colônias. O autor argumenta que a pós-colônia africana consiste numa pluralidade de esferas e arenas onde os sujeitos mobilizam várias identidades, ressignificadas e revistas constantemente. Neste sentido, o pós-colonial é não apenas um “regime de constrangimentos”, mas também “uma prática de convivialidade” que atinge tanto o colonizador quando o colonizado e, por isso, devemos considerar os jogos de poder envolvidos nestas interações ao invés do simples confronto. Ademais, ele ressalta que o pós-colonial não se esgota em si mesmo enquanto categoria analítica, e trata não de um momento histórico ou uma periodização baseada em estágios, mas de uma mudança nas relações globais (VALE DE ALMEIDA, 2002: 28):

O conceito de pós-colonial será útil se, e apenas se, nos ajudar a descrever e caracterizar a mudança nas relações globais que marca a transição desigual da era dos impérios para o período pós-independências. Por um lado, é universal, na medida em que sociedades colonizadas e colonizadoras foram ambas afetadas pelo processo. Por outro, o termo “pós-colonial” não pode servir de descritor disto ou daquilo, de um “antes” ou um “depois”.

⁶ *“The displacement of the “centered” discourses of the west entails putting in question its universalist character and its transcendental claims to speak for everyone, while being itself everywhere and nowhere. The fact that this grounding of ethnicity in difference was deployed, in the course of racism, as a means of disavowing the realities of racism and repression does not mean that we permit the term to be permanently colonized. That appropriation will have to be contested, the term disarticulated from its position in the discourse of “multiculturalism” and transcoded, just as we previously had to recuperate the term “black” from its place in a system of negative equivalences.”*

Deverá sim reler a colonização como parte de um processo que é essencialmente transnacional e translocal, produzindo assim uma escrita descentrada, diaspórica e global sobre as anteriores grandes narrativas imperiais centradas em nações.

Neste sentido, esta pesquisa procura problematizar uma situação social complexa e multifacetada envolvendo modos de identificação e diferenciação atravessados pela intervenção colonial e por um projeto de nação pós-independência, mas de modo algum determinados por eles. Ao contrário, estão em jogo processos históricos e políticos que compõem um repertório amplo de escolhas e contingências nas quais os sujeitos se deslocam e recriam constantemente seus caminhos.

Entrando em campo⁷

Angola, região sudoeste, a aproximadamente 900 km da capital, Luanda, encontra-se a província do Namibe, cuja capital tem o mesmo nome, Namibe. No caminho por terra partindo do Lubango, capital da província vizinha da Huíla, a descida da serra da Chela impressiona não apenas pela beleza dos *canyons* cortados por uma estrada íngreme e curvilínea, mas também pelo desnível. São 2000 metros de uma descida cuja base começa a anunciar o deserto que se aproxima. A cidade do Namibe já desfruta do clima desértico, muito calor ao longo do dia, enquanto o sol ainda se mostra forte em tons amarelo avermelhado, seguido por uma neblina fria que parece apenas aguardar a descida dos últimos raios refletidos na linha do mar. Do Namibe, o deserto se exhibe dos dois lados da estrada de linha reta infinita em direção ao município do Tômbwa.

Meia hora antes da chegada ao Tômbwa, pela estrada recentemente reformada e asfaltada, algumas pedras, tijolos e uma roda de bicicleta do lado esquerdo indicam o local exato da picada que leva ao parque nacional do Iona e ainda à Foz do rio Cunene, divisa entre Angola e a Namíbia. O Curoca fica no caminho, é uma povoação⁸ que

⁷ Alguns trechos desta introdução ao campo foram apresentados na 28ª RBA, no trabalho intitulado “Entre o mato e a cidade – Imagens do sudoeste de Angola”, que estará disponível em breve nos anais do evento.

⁸ A divisão territorial da República de Angola apresenta 18 províncias, que se dividem em municípios e estes, por sua vez, em comunas. Nas zonas rurais há ainda as povoações, que possuem menor densidade ou urbanização que as comunas. A província do Namibe possui 5 municípios e 11 comunas, de acordo com o ministério da administração do território (<http://www.mat.gv.ao/portalmat/default.aspx?s=55>). O Curoca ainda não é considerado uma

pertence ao município do Tômbwa, onde se estabeleceram diversas famílias à margem de uma lagoa formada pela cheia do rio Curoca, cujo nome estende-se a toda a região por onde passa. O rio fica seco durante a maior parte do ano, a lagoa permanece e enche de vida o deserto que a cerca – um Oásis, com toda a beleza e poesia que o termo sugere, chamado Njambasana.



Lá, e somente lá, em meio ao vasto território desértico às margens do rio Curoca, é possível cultivar milho, feijão, tomate e cebola na areia úmida do leito seco do rio, e por isso Njambasana tornou-se uma espécie de aldeia, um centro onde se fixaram populações transumantes que muitas vezes praticam também a pastorícia no interior, onde crescem as pastagens naturais. Ou melhor, os que se fixaram já não são transumantes, mas têm gado nas mãos de familiares lá “no mato”, como costumam se referir às regiões das pastagens naturais afastadas deste povoamento. O Oásis de Njambasana permitiu também a instalação de um sistema de bombeamento de água que funciona com energia solar e abastece as casas construídas pela administração do Tômbwa para os funcionários do centro de saúde e da escola (além de uma para o Samuel e a Teresa Aço), e algumas torneiras espalhadas pela

comuna por não possuir um posto policial, o que já estava em construção quando realizei a pesquisa de campo, no ano passado.

comunidade, onde as pessoas se abastecem da água salobra, lavam seus panos, tomam banho. Há também um gerador que funciona diariamente (quando há combustível cedido pela administração municipal) das 18 às 22 horas, e que fornece energia para o hospital e a escola, iluminação nas áreas comuns, com postes espalhados por algumas ruelas desenhadas com pedras na área central da comunidade, e abastece também o CE.DO e o *jango* – um salão construído em alvenaria onde a comunidade se reúne. Alguns moradores possuem seus próprios geradores, acionados no período da noite ou em ocasiões festivas.

Njambasana cresceu muito nos últimos anos, especialmente a partir de 2002, com o realojamento de populações Umbundu⁹ devido à cheia do rio Bero, que atingiu um bairro inteiro do município do Namibe (RODRIGUES e SALVADOR, 2010). Atualmente, além do centro de saúde, da escola e do *jango* comunitário, há o comitê do MPLA¹⁰, a sede do CE.DO, um alojamento com cozinha e as casas dos professores e enfermeiros, todos construídos em alvenaria pela administração do Tômbwa. A maioria das casas são de pau-a-pique, mas há também muitas construções em adobe, introduzidas recentemente pelas populações migrantes e estimuladas por um *workshop* oferecido pelo CE.DO em 2009¹¹. Há ainda três lojas onde se vende bebidas (refrigerante, cerveja e uma aguardente de banana chamada Samarino, iguaria altamente apreciada na região), cigarros e alguns produtos alimentícios em pequena escala, como farinha de milho, arroz, feijão, óleo vegetal e bolachas.

A região ampla designada Curoca compreende outras localidades de ocupação territorial que não contam com a infraestrutura de Njambasana, que concentra a maior parte da população, possuindo apenas as casas de pau-a-pique construídas por seus próprios moradores. Estas localidades são chamadas de “bairros”, como o Tue, o Camilunga e o Tjitete, onde me estabeleci no segundo mês de pesquisa de campo, quando voltei com a Teresa da região das pastagens naturais. Neste período, mantive a maior parte de meus pertences na casa da Teresa e do Samuel Aço, instalei-me numa barraca de acampamento junto à família do soba Antônio Kapulícia, e compartilhei as refeições com eles, tendo-lhes fornecido uma quantidade razoável de comida para alimentar a todos durante o tempo em que passei lá. Eventualmente, eu caminhava

⁹Os Umbundu ou Ovimbundo são populações Banto referenciadas ao planalto central de Angola e a faixa costeira adjacente, compreendendo as províncias do Huambo, Bié e Benguela.

¹⁰Movimento Popular para a Libertação de Angola, partido do governo de Angola desde a independência, em 1975.

¹¹Sobre a ocupação do território do Curoca e sua arquitetura, ver Rodrigues e Salvador (2010).

de volta à casa da Teresa em Njambasana para recarregar a bateria da câmera fotográfica, usar o computador ou para aguardar a partida de algum carro que pudesse me levar à cidade para me reabastecer de mantimentos, geralmente a ambulância do hospital ou o caminhão que às terças e quintas de manhã bem cedo transportava os moradores que iam vender suas colheitas na “praça”, um dos mercados ao ar livre do município do Tômbwa.

O Curoca é um importante ponto de passagem dos viajantes que seguem para o parque do Iona, uma reserva nacional que atrai muitos turistas de diversas partes do mundo. Por isso, há sempre um fluxo de pessoas que vão e vêm em grandes caminhões ou caminhonetas 4 x 4. Os próprios funcionários da administração da comuna do Iona estão sempre de passagem e mesmo as populações Ovahimba que vivem lá passam eventualmente pelo Curoca. Entretanto, é difícil precisar o número de habitantes desta região, já que o último censo populacional de Angola foi realizado nos anos 70. Durante o recadastramento eleitoral que ocorreu no ano passado, enquanto eu estava em pesquisa de campo, a estimativa era de que 500 pessoas comparecessem à seção organizada no *jango* pela comissão eleitoral do governo de Angola, o que inclui não somente os que vivem em Njambasana como também as famílias de criadores de gado que se espalham pela região desértica das pastagens naturais, atingindo as imediações da zona territorial do município do Virei, ao norte.

O “mato” é como normalmente as pessoas se referem à zona das pastagens, onde já não se encontram povoamentos ou qualquer estrutura de urbanização, mas unidades domésticas de famílias¹² dispersas pelo território. As *ongandas* são residências fixas onde vivem os mais velhos, as crianças e mulheres. São também o porto seguro dos homens, que costumam passar mais tempo nos *sambos*, acampamentos temporários que mudam de localização em função do pasto e da água. O “mato” onde me estabeleci com a Teresa e o soba Beiapé no primeiro mês de pesquisa de campo é uma área chamada Umbú, a 70 km de Njambasana por estradas de areia que desafiam a ousadia dos carros de pequeno porte. Esta área localiza-se no limite entre as circunscrições dos municípios do Tômbwa e Virei. Com a viagem, a vista se transforma: da areia pura com esparsas formações rochosas que mais parecem esculturas de terra, para uma savana vasta e extensa de arbustos

¹² Utilizo o termo família de acordo com Hérítier (1989: 85) na enciclopédia Einaudi: “unidade econômica de produção e consumo, lugar privilegiado de exercício da sexualidade entre parceiros autorizados, lugar de reprodução biológica e da socialização dos filhos”.

retorcidos, uma fina camada de capim seco, amarelado, e morros de pedra que rompem a planície da paisagem – imensidão desconhecida, aparentemente vazia de gente, onde me vi tomada por uma estranha euforia na chegada ao poente.



Fomos ao Umbú com a Toyota Hilux do Samuel e da Teresa carregada de suprimentos, mantimentos, dentre eles uma grande quantidade de comida para presentear aos sujeitos que participariam da pesquisa conosco, água, e todo o equipamento necessário para permanecer na região por muitos dias. O soba Beiapé, que também é associado ao CE.DO e amigo da Teresa e do Samuel, acompanhou-nos nesta incursão não apenas pela proteção masculina, como também para nos auxiliar com a comunicação, uma vez que nenhuma de nós domina a língua Cuvale. Montamos um grande acampamento próximo aos *sambos* de alguns dos sujeitos com os quais pesquisávamos, que contava com uma barraca grande para mim e a Teresa, outra para o soba, sua esposa e o filho de dois anos, e mais uma que funcionava como cozinha. Após alguns dias de familiarização, solicito ao senhor Alfredo Renha e sua esposa, Ana Paula Tuya, se eu poderia estabelecer-me no *sambo* deles, fornecendo-lhes comida para as refeições cotidianas das quais eu partilharia. Proposta aceita, então a Ana Paula construiu com a ajuda de

alguns de seus filhos uma nova cubata¹³ para mim, o que me permitiu conhecer a rotina diária num *sambo*, o despertar que se precipita aos raios solares para ordenhar os cabritos e alimentar as crianças, ou o retorno dos pastores ao final do dia, quando sentam ao redor do fogo, conversam, comem e tocam *tjihumba*¹⁴. As ocasiões em que as mulheres se sentam, se reúnem e usam seus cosméticos, embelezam-se, refazem os penteados das crianças, costuram seus panos e lenços. Pequenos momentos preciosos de simples observação. Quando a Teresa terminou seu trabalho e precisava voltar com o carro para Luanda, levantamos o acampamento e eu voltei com ela para Njambasana.

Deste modo, minha pesquisa se desenvolveu entre essas duas localidades¹⁵ relacionadas ao território mais amplo designado Curoca: “o mato”, região afastada da costa onde a vegetação característica das savanas e estepes alimenta o gado e permite aos pastores deslocarem-se em transumância com seus rebanhos ao longo do ano; e a lagoa, onde as famílias que lá se fixaram podem desenvolver uma agricultura de subsistência e muitas vezes até comercializar alguma colheita abundante no mercado do Tômbwa. Há um fluxo de pessoas e uma relação de reciprocidade entre um lugar e outro, e assim, desenvolvi este trabalho de pesquisa num trânsito entre dois modos de vida, o sedentário e o transumante, atenta às nuances e à interdependência entre um e outro, como o camponês e o marinheiro, o mestre artífice e os aprendizes migrantes cujos estilos se interpenetram e aprimoram a arte da narração (BENJAMIN, 1994: 199).

O território do Curoca foi ocupado por populações que atualmente se autodeclaram *mucuroca*¹⁶, mas são identificados pelos demais como Cuissi, e também receberam dos colonizadores que por lá

¹³ Assim são chamadas as pequenas habitações cônicas. Abordarei seu processo de construção no terceiro capítulo.

¹⁴ Um instrumento musical de madeira com cinco ou seis cordas fixadas sobre uma caixa de ressonância retangular.

¹⁵ Ver localização nos mapas do anexo 1 (pgs. 155 e 156).

¹⁶ Nas línguas banto, usa-se o prefixo *ova* como indicativo de plural, e *mu* para indicar o singular. Assim, o termo *Ovakuroca* seria no plural o equivalente a *Mukuroca* no singular. A linguagem comum que encontrei no Curoca utiliza o prefixo *mu* em todos os nomes, formando o plural apenas acrescentando-se o S: *mucurocas*, *mucuisis*, *mucumbundos*, por exemplo. Nas referências que tive acesso, as grafias variam muito, Redinha (1974) opta por uma grafia em língua portuguesa, utilizando C ao invés de K, e U no lugar do W, e forma o plural como se faz na língua portuguesa, acrescentando-se o S: Curocas, Cuepes, Cuvaes ou Cuissis. No entanto, o autor mantém entre parêntesis as referências às grafias em língua Banto. Adotarei o mesmo padrão, com a utilização eventual, quando me parecer pertinente, das outras grafias em itálico, sugerindo que se trata de uma variante linguística. Nas citações serão mantidas as grafias utilizadas pelos autores.

passaram, ainda nos primórdios da colonização portuguesa, a designação de “pré-banto”, ou vátua. Nesta categoria entraram também outros Curocas¹⁷, considerados os “puros” Curocas por serem os primeiros a se estabelecer às margens deste rio, são os Cuepes. Há ainda os Mucubais (*Ovakuvale*), população emblemática do sudoeste de Angola (juntamente com os *Ovahimba* e outros subgrupos Herero) de quem os Curocas incorporaram a língua, as vestes e a pastorícia. Os Mucubais são vizinhos, ocupam a área que envolve o município do Virei, ao norte, e foram classificados no grupo Banto, como a vasta maioria da população de Angola.

Meus interlocutores são as populações do Curoca, os Cuepes e os chamados Cuissis¹⁸, mas ao longo do texto mencionarei os Mucubais, principalmente a partir da obra de Ruy Duarte de Carvalho, visto que eles são a principal referência de uma cultura pastoril que se expandiu para além das fronteiras territoriais e étnicas. As populações do Curoca falam como os Mucubais, vestem-se como eles, alimentam-se, criado, carneiros, cabritos e organizam-se socialmente como eles há cerca de quatro gerações, e muitas vezes reivindicam para si uma identidade Mucubal. O caso dos Cuissis me parece particularmente interessante para pensarmos os fluxos, a fluidez das fronteiras e os processos de delimitação do pertencimento e da diferenciação. Em três meses de pesquisa de campo, nunca ouvi alguém dizer espontaneamente que é Cuissi, ao contrário, todos com quem conversei negaram esta identidade, ressaltando o caráter pejorativo da palavra. Alguns reconhecem que este nome lhes é atribuído como uma forma de discriminação, e muitos apenas atribuem-no a terceiros. Assim, ainda que muitas vezes indesejável, esta categoria permanece e se atualiza com o passar dos anos, marca uma fronteira, um limite ao pertencimento.

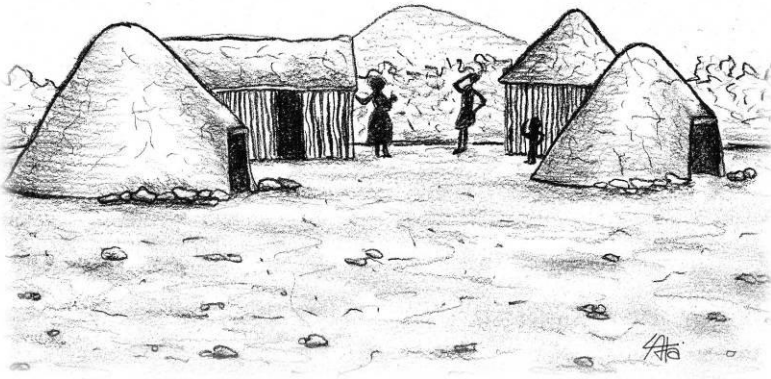
Ao longo desta dissertação, apresento uma análise dos processos de construção identitária em três aspectos principais. Primeiro, as categorias de nomeação e as estratégias de diferenciação sutis que reafirmam fronteiras e inscrevem estas populações no limite de cada grupo étnico específico. Depois, as identificações e diferenciações no contexto de consolidação de uma identidade nacional, partindo de uma

¹⁷O termo Curoca é uma designação de ordem geográfica mais do que étnica, como ressaltado por Estermann (1960) e Cruz (1967), já que todas as populações que se estabeleceram nas proximidades deste rio podem ser chamadas assim. Escolhi utilizá-lo principalmente porque os sujeitos aos quais esta pesquisa se dedica se auto identificam assim, mas também por outras questões que espero ter elucidado até o final do primeiro capítulo.

¹⁸ Abordarei a questão das designações étnicas em detalhes no capítulo 1.

análise do imaginário corrente relacionado às populações da região e das percepções de alguns mucucos sobre suas próprias vestimentas em comparação ao modo de vestir associado aos centros urbanos. Por fim, apresento uma descrição etnográfica da indumentária enquanto um signo de comunicação visual, que torna públicas e visíveis as concepções estéticas e os diversos aspectos da vida social a elas vinculados. As vestimentas e adornos corporais expressam experiências cotidianas compartilhadas e constitutivas dos processos de identificação e delimitação do pertencimento.

Capítulo 1 – Dinâmicas de diferenciação



“Todas as identidades com que meu pai se importava achavam-se encarnadas a nosso redor: advogado, homem de Achanti, ganês, africano, internacionalista; estadista e homem da igreja; homem de família, pai e chefe de sua *abusua*; amigo, marido. Somente algo tão particular quanto uma vida única – como a vida de meu pai, encapsulada no complexo padrão de relacionamentos sociais e pessoais que cercavam sua ataúde – seria capaz de captar a multiplicidade de nossas vidas num mundo pós-colonial”

(Kwame Anthony Appiah – Na casa de meu pai)

Para dar início à minha discussão sobre algumas formas de pertencer e/ou se diferenciar de determinado grupo étnico, e do modo como a indumentária e a imagem exibida pelos sujeitos se constituem enquanto marcas da experiência étnica, quero inicialmente dar um passo atrás, e analisar o mosaico de designações étnicas da região e a maneira como estas populações têm sido descritas na escassa literatura a elas dedicada, em diálogo com as identificações que emergem atualmente no Curoca. A questão das designações étnicas é delicada e, longe de ser tomada como um dado, será o problema e eixo central de minhas reflexões nas páginas que seguem. Neste sentido, faz-se necessário retomar as nomeações dos primeiros etnógrafos que investigaram a região, além dos colonizadores portugueses em seus primeiros contatos com essas populações, suas descrições e classificações, sempre em diálogo com as identificações dos próprios sujeitos que as atualizam, reivindicam ou negam. Parto do pressuposto de que uma identificação étnica pode ser circunstancial e ocorrer em meio a outras escolhas de identificação possíveis. Por isso, as categorias étnicas não são autoexplicativas, nunca o lugar de chegada, mas o próprio objeto da explicação, o ponto de partida para uma reflexão sobre o modo como são socialmente articuladas e atualizadas.

Um pouco de etnohistória – O imbróglio das designações étnicas do Curoca

Analisar as descrições etnohistóricas sobre determinado grupo humano constitui-se enquanto uma ferramenta de extrema importância para compreender suas configurações atuais. No sudoeste de Angola, os estudos e classificações realizados por viajantes e etnógrafos coloniais que abordarei a seguir exercem ainda grande influência nas concepções atuais sobre as populações que habitam a região, especialmente devido à escassez de conhecimentos a ela dedicados. No entanto, estas descrições e classificações foram construídas sob os paradigmas científicos de sua época, partindo de concepções etnocêntricas e critérios de identificação pautados em teorias e conceitos evolucionistas e racialistas. Neste sentido, farei referência a estas classificações sem legitimá-las como fato nem reduzi-las a meras construções literárias ou ficções, como sugere Leite (1996), mas reconhecendo seu valor documental. Adoto uma postura de crítica que procura apontar e problematizar o modo como estas abordagens se sobrepõem às perspectivas étnicas, apresentam e produzem, com base numa ideia de origem racial, o sujeito

colonizado como um “outro” apreensível e estereotipado (BHABHA, 2005: 111).

Grande parte do que se conhece hoje sobre as populações de Angola se deve à obra do etnólogo português José Redinha, que iniciou seus estudos etnográficos em Angola nos anos 30 do século XX, que foi sistematizada no livro “Etnias e Culturas de Angola”, de 1974. O livro apresenta não apenas uma extensa classificação taxonômica das populações e línguas encontradas em todo o território angolano, como também ricas descrições etnográficas abordando as diferentes formas de subsistência, economia, organização social, arquitetura, artes, mitos, cantos e danças, práticas relacionadas à saúde e à cura, e religiosidades. A classificação atual dos grupos étnicos de Angola remete a este autor. Redinha se utiliza de referências a autores anteriores a ele, como Seligman (1935) em “*Les races de l’Afrique*” e Deniker (1926) em “*Les races et les peuple de la terre*”, e afirma que a identificação e classificação dos grupos étnicos de Angola deve basear-se numa investigação exaustiva de “elementos somatológicos” e linguísticos. Assim, em suas classificações o autor faz diversas referências a caracteres somáticos, mas o critério decisivo é a língua devido à carência, no argumento do autor, de estudos na área da antropologia somática (REDINHA, 1974: 19).

Na faixa semidesértica do deserto do Namibe, entre o mar e os contrafortes da Serra da Chela, o autor identifica o grupo “pré-banto ou Vátua”, formado pelos Cuepes e Cuissis, também conhecidos pela designação coletiva de Curocas, nome do rio que lhes cruza o território. A designação “pré-banto”, de acordo com o autor, deve-se ao fato da sua presença ser considerada anterior à chegada dos bantos. Redinha argumenta que o grupo Vátua, “taxonomicamente impreciso”, define-se do ponto de vista linguístico como Hotentote-Bosquímano (Khoisan), com alguns elementos bantos. No domínio da linguagem adquirida, os Cuissis adotaram a língua dos criadores Cuvales, do grupo Herero, de quem teriam sofrido um “acentuado senhorio”¹⁹ (Ibid.: 63).

Ainda segundo o mesmo autor, a designação Cuissi é atribuída por povos vizinhos e envolve uma ideia pejorativa. Os próprios Cuissi, ele ressalta, atribuem a si mesmos a designação *Ova-mbundia* ou *Ova-Kwandu*. Aponta que a origem deste povo é desconhecida, sendo que

¹⁹ Não mencionado pelo autor está o fato de que os Cuepes também adotaram esta língua, o que, segundo as informações coletadas em campo, teria acontecido há cerca de quatro gerações, ou seja, os avós dos meus interlocutores mais velhos, com idade em torno dos 70 anos, já falavam a língua dos Cuvale.

teriam passado por uma pesada dependência dos Hotentotes²⁰, de quem teriam adotado a língua, antes de terem-se submetido aos Cuvales. São descritos ainda enquanto “dispondo de uma cultura extremamente primária”, vivendo o ciclo da caça e da colheita (Ibid.: 28). Quanto aos Cuepes, o autor afirma que sua origem é “extremamente confusa”, já que contrariamente ao que seria lógico em relação ao local que habitam, seu idioma não era o dos Hotentotes, mas outra variação das línguas do grupo *khoisan*. Menciona ainda que na chegada ao Curoca, os Cuepes ter-se-iam misturado (geneticamente) aos Cuissis preexistentes, e cita Estermann (1960) ao afirmar que por este motivo tem-se admitido uma dupla origem para os Cuepe – *Khoisan* e Cuissi (Ibid.: 63).

No que tange ao sudoeste de Angola, a principal referência de Redinha é o missionário e etnógrafo Padre Carlos Estermann, que a partir dos anos 30 se dedicou intensamente ao estudo de suas populações, e cuja obra está ainda hoje entre as poucas e principais referências sobre a região. O autor estabelece inicialmente uma grande divisão étnica desses povos em Bantos e não-Bantos, ressaltando que estes últimos são apelidados de *Vatwa* pelos primeiros (ESTERMANN, 1942: 51). Em obra posterior, acrescenta ainda informações baseadas em supostos “estágios de civilização”, o que nos ajuda a entender a designação “pré-banto” também adotada (Op. Cit., 1960: 43):

“Este termo designa, no sul de Angola e no sudoeste africano, povos de raça negra que se encontram na escala mais primitiva da civilização ou, por outras palavras, no ciclo cultural da caça e da colheita. Como os povos bantos que habitam a região ou são criadores de gado ou agricultores – quando não preferem tirar vantagem de ambas as modalidades econômicas –, pode inferir-se que os *Va-twa* não fazem parte deste grande grupo étnico africano”.

As obras de Redinha e Estermann são amplas e extensas, ricas em detalhes e descrições etnográficas, mas ambos os autores dedicam-se com mais afinco ao estudo das populações banto, especialmente porque os tais grupos não-banto, na época em que fizeram seus estudos, já tinham menor expressão demográfica, além do fato de terem

²⁰ *Khoisan*, designação que abrange também Bosquímano e Hotentote, se refere a populações de caçadores-recoletores que habitavam toda a região da África Austral antes da chegada dos Bantos, há dezenas de milhares de anos. As características superficiais mais comumente associadas a estas populações e ressaltadas como distintas das demais populações negro-africanas são a língua caracterizada por cliques ou estalos e a cor da pele mais clara, “castanho avermelhado” ou “amarelo terroso”, nas palavras de Redinha (1974: 22).

incorporado muitos elementos dos grupos bantos vizinhos, como a prática da agricultura e da pastorícia. Deste modo, estes etnógrafos não chegaram a encontrá-los naquele modo de vida que supunham ser o seu original, da caça e da coleta, e procuraram reconstruir o que teriam sido no passado utilizando-se principalmente das descrições dos grupos vizinhos e do que encontraram nos relatos de viagens e mapas étnico-geográficos produzidos pelos exploradores coloniais. Parte do trabalho de Estermann em relação ao grupo chamado Vátua foi identificar nas descrições destes viajantes, caracterizações que pudessem ser associadas aos Cuepes ou aos Cuissis, levando em consideração traços físico-somáticos, as práticas de subsistência e a língua, relacionando-as ao que lhe disseram as pessoas que teve a chance de entrevistar em suas expedições na região.

A primeira notícia da presença humana no vale do Curoca data do início do século XVI, publicada pela primeira vez em 1892, na qual o cronista Duarte Pacheco Pereira menciona alguns negros que saíam do sertão para pescar na costa, onde construíam casas com ossos de baleias, cobertas com “seba do mar” e areia²¹. Estes sujeitos, Estermann vai identificar como Cuissis da beira-mar, talvez relacionando a notícia ao fato de que os tais Cuissis ocupavam-se da pesca, além de se diferenciarem pelo fenótipo (negro) das populações Khoisan (descritas como “amarelo-acastanhado”) do sudoeste africano. Posteriormente ao que escreveu Duarte Pacheco Pereira, Antônio de Oliveira de Cadornega, na 3ª edição da História Geral das Guerras Angolanas, de 1681, menciona que foram levados a Luanda dois “gentios do Coroca”, gente que falava uma língua de estalo e que se alimentava de peixe, carne e milho crus²². Sobre esta referência, Estermann sugere a hipótese de se tratar do povo posteriormente identificado por Pilarte da Silva, em relato datado de 1770, como “Corocas” – “gentios” negros que falavam por estalos e acenos e alimentavam-se de peixe, alguma carne de caça e leite²³. Esta identificação é feita por Estermann especialmente pela língua de estalo e pelo fato de serem negros, uma característica que Cadornega não menciona em seu relato, mas que o autor presume, visto que se fossem fenotipicamente diversos das demais populações encontradas mais ao norte este fato teria sido notado. Há ainda, nos

²¹ DUARTE PACHECO PEREIRA. *Esmeraldo de Situ Orbis*. Edição da imprensa Nacional. Lisboa, 1892. Pg. 174.

²² CADORNEGA (1681) apud ESTERMANN (1960): 64.

²³ PILARTE DA SILVA, J. (1770). *Relaçam da Viagem que fez João Pilarte da Silva às Prayas das Macorocas – 9 de Setembro de 1770 –*. *Arquivos de Angola*, Vol. I, 1933-1935. Pgs. 101-103.

Anais do Município de Moçâmedes²⁴ referentes a 1839/49, uma menção às populações encontradas na costa, que também será considerada por Estermann:

“Na costa ao N. e S. Desta Villa encontram-se os Mucuisas que he huma raça de gentio nomada, que se suppõe provir da Nação Mecoanda que demora ao S. do Dombe no lugar chamado a munda do Hambo. Vagueião pelas pedras e rochedos da Costa em pequeno numero, sustentando-se de mariscos, ou de peixe que industriosamente colhem com pregos ou qualquer bocado de ferro á falta de anzol, não fazendo parada certa nem demorada em parte alguma, sendo bastante tratáveis”²⁵.

Os Cuissis são definidos por Estermann (1960: 43) como um povo que vive a “vida primitiva dos Boschimanes, sustentando-se dos produtos da caça e da colheita de legumes e frutos espontâneos”. O autor aponta que são chamados assim pelos Bantos vizinhos, Cuvaes, Himbas e Quilengues, sendo que nesta designação entraria uma carga de desprezo que ele não sabe precisar se está relacionada à etimologia da palavra ou se este sentido depreciativo foi exteriormente acoplado a ela. Eles próprios, ressalta, preferem chamar-se *Ova-mbundy* ou *Ovakwandu*. Insere-os no grande grupo Vátua, e tenta reportar sua procedência aos Bergdamas que habitavam o sudoeste africano antes da invasão dos hotentotes e bosquímanos, mas descarta esta hipótese apontando que há uma grande discrepância somática entre os Bergdamas e os Cuvale, enquanto a diferença entre um Cuvale e um Cuissi seria bem menos pronunciada. Justifica este fato com a afirmação de que os Vátua de Angola incorporaram muitos elementos dos grupos Banto vizinhos que os teriam acolhido como refugiados e expulsos, e conclui com a constatação de que nada se pode saber de concreto acerca da sua procedência. O que de fato pôde constatar à época, a partir de relatos dos grupos vizinhos, já que ele mesmo enfatiza que nunca chegou a ver alguém vivendo desta forma, é que este grupo habitava a região do deserto do Namibe, onde sobreviviam da caça e da colheita, antes da invasão dos pastores Cuvale, aos quais foram submetidos (Ibid.: 45):

²⁴ Moçâmedes é o antigo nome da província e da Capital, que posteriormente foi substituído por Namibe.

²⁵ ANNAES DO MUNICÍPIO DE MOSSAMEDES, annos 1839 a 1849. Pg. 23. In: ANNAES DO MUNICÍPIO DE MOSSAMEDES. No 125º aniversário de sua fundação. Câmara Municipal de Moçâmedes – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1974.

“Acossados pelos Cuvaes invasores, tiveram que contentar-se com a parte mais árida e inóspita do deserto. As condições de vida tornaram-se ali tão difíceis, em anos seguidos de seca, que não lhes ficou outro remédio senão o de se porem ao serviço dos conquistadores. E assim, com o tempo, adotaram a língua de seus amos, embora mais tarde um certo número deles tivesse conseguido voltar à vida primitiva e independente.”

Nota-se que a preocupação do autor em identificar supostas origens e purezas leva-o a estabelecer julgamentos de valor sobre uns e outros. Como me chamou a atenção Ilka Leite em nossas conversas de orientação, é importante manter em mente que nestas tentativas de estabelecer as relações fundacionais dos limites étnicos, os autores apresentam uma teoria política que identifica perdedores e vitoriosos, introduzindo novas hierarquias a partir de suas próprias concepções sobre as populações que procuram “conhecer”. É sob o pressuposto da existência de um “eu” europeu completamente alheio e superior a todos “aqueles” não europeus, considerados incapazes de representar a si mesmos, que essas identificações e classificações foram produzidas. Elas integram um saber taxonômico vinculado a “um sistema de rigor moral e epistemológico”, nos termos de Said (2007: 107), que separa as regiões, as nações, as populações e as mentes umas das outras em benefício próprio, para comprovar a superioridade ocidental em relação a todos os povos que constituem o seu “outro” oposto (Op. cit.: 95-96).

Neste sistema de classificação e hierarquização, Estermann (1960: 61) afirma em relação aos Curocas (Corocas, na grafia adotada por ele), que quando se ouve falar num “povo de raça negra” que habita as margens do baixo “Coroca” e falava uma língua caracterizada por estalos, trata-se do povo chamado “Cuepe (*Ovakwepe*), por alguns vizinhos, e ! *Kwa / tsi* ou *Kwa / tse*, na sua própria língua, termo que não quer dizer outra coisa se não ‘gente-gente’ ou ‘gente verdadeira’, designação esta em conformidade com outras do mesmo gênero relativas a povos de raça khoisan”. O autor ressalta que eles não seriam “negros puros”, visto que nas mulheres se notariam alguns caracteres somáticos do tipo Khoisan, o que o faz supor que houve, no passado, uma miscigenação com este grande grupo. Uma suposição que ele mesmo confirma pela língua, que aponta como pertencendo incontestavelmente a este ramo. Estermann menciona ainda uma tradição antiga, corrente entre eles, que explicaria esta miscigenação (Ibid.: 62):

“Os ! *Kwa / tsi* vieram de uma terra longe desta, para nascente, de uma terra cheia de gado, e seguiram o vale do Coroca, até perto da foz do rio, onde se fixaram. Aí encontraram um grupo de *Vambundyu*, com os quais se cruzaram, de maneira a formarem com eles um só povo. Estes tais *Vambundyu* não são senão os Cuissis já nossos conhecidos. O elemento negro teria sido predominante, a ponto de absorver quase inteiramente o outro – o Khoisan.”

Por fim, o autor argumenta que o fato de possuírem gado aproximaria culturalmente os Cuepes dos camitas e dos povos bantos criadores de gado do sul de Angola, e os colocaria à margem do grupo dos Vátuas, do qual eles próprios fariam questão de excluir-se, concordando com os bantos em apelidarem os Cuissis de *vata* ou ainda *vatwamatali* (que significa “os das pedras” no dialeto quilengue). Entretanto, enfatiza o autor, “nem assim merecem a honra de ingresso no grupo dos Bantos, pois sua dupla origem Khoisan e Cuissi a tal se opõe” (Ibid.: 63).

Estermann não parece dar grande importância a este nome, *Vambundyu*, mesmo quando ele próprio menciona a referência a ele no mapa de Pinheiro Furtado, de 1790, onde aparece a designação “mucuambundos”, nas proximidades do paralelo 17° e na região do “Cabo Negro”²⁶, junto à costa. No mapa há também uma referência aos “mucuíxes”, mais ao sul (território associado aos grupos Himba e Tjimba) sugerindo que “mucuambundos” e mucuíxes” seriam duas populações diferentes. O que Estermann não menciona em seu relato do encontro dos Cuepe com estes *Vambundyu*, referido também por outros autores que o relataram a partir de testemunhos obtidos em campo²⁷, é o fato de terem os primeiros encontrado os últimos na costa alimentando-se de peixe cru, por desconhecerem o uso do fogo, o que lhes teria sido introduzido pelos próprios Cuepes.

Este encontro é relatado por Alberto Machado Cruz (1967) que, baseando-se principalmente em testemunhos de diversos sujeitos que entrevistou na região do Curoca e proximidades, e também em relatos antigos de viajantes e exploradores coloniais, procura demonstrar que o povo inicialmente referido por Cadornega em 1681 se tratava dos chamados Cuambundos (*Ovawkwambundo*). De acordo com o autor, este

²⁶ Região da antiga Porto Alexandre, atual município do Tômbwa. Ver mapa no anexo 1 (pg. 158).

²⁷ Ver Cruz (1967), Duarte de Carvalho (2000), Rodrigues e Salvador (2010).

povo vivia na faixa marítima do deserto do Namibe, nas imediações do paralelo 17º, e, impelido para Norte por pressão de outros povos invasores vindos de Leste, teria se fixado nas proximidades da Baía de Porto Alexandre, onde finalmente teria se extinguido enquanto unidade étnica quando passaram a trabalhar para “os brancos” na indústria da pesca (CRUZ: 1967: 83).

O autor tenta esclarecer o fato de que a maioria dos relatos de viajantes e exploradores que ele toma como referência oferecem descrições perfeitamente aplicáveis ao povo que seus informantes designaram Cuambundo, mas nomeiam-nos “Corocas”. Esta designação, segundo o autor, ganha sentido considerando-se que este povo foi encontrado nas proximidades da foz deste rio. Quanto à língua, reafirma o fato de falarem uma língua de cliques ou estalos, como mencionado nos relatos dos exploradores, e argumenta que na relação com os Cuepes, seria natural que os Cuambundos adquirissem a língua deles, um processo decorrente do encontro e da convivência a longo prazo entre grupos distintos, no qual um deles tenderia a se submeter ao outro: “os menos evoluídos e menos poderosos é que têm de se expressar na língua dos mais evoluídos e mais poderosos, quando contactam entre si” (Ibid.: 82). Ele menciona ainda como recorrente a omissão da origem de um grupo diante de outro supostamente “superior” (Ibid.: 83):

“Muito embora sejam vários os povos conhecidos por esta designação geográfica de Corocas, ela aplica-se principalmente aos Kwepes. Ora, é do conhecimento da nossa experiência africana que todo o povo de cultura inferior, sabendo quanto a sua própria denominação encerra de desprezível para os outros mais evoluídos, sempre que interrogado a oculta e se apresenta como pertencendo ao grupo vizinho, culturalmente superior, com o qual por ventura mantenha relações. Assim, por exemplo: se perguntarmos a um cuisse da vizinhança dos Cuvalés, a que grupo pertence, dirá que é Mucual, mas se perguntarmos a outro das proximidades dos Cuandos, dirá que é Mucundo, etc... Nunca ele dirá, de *motu* próprio que é mucuísse. De boa lógica, pois, que os Kwambundos, uma vez em contacto com os Kwepes ou Corocas, de que estavam a receber influências, também se intitulassem Corocas.”

Aqui, vale notar que os próprios autores analisaram e procuraram explicar as reações dos indivíduos às atribuições categoriais de uns aos outros. Porém, estas explicações baseavam-se em critérios evolucionistas de superioridade e inferioridade cultural como

constitutivos de diferenças supostamente essenciais, contribuindo para a hierarquização destes grupos humanos na escala evolutiva vigente no pensamento científico colonialista.

Estermann, novamente, identifica os “gentios” de Cadornega (séc. XVII) e os de Pilarte da Silva (séc. XVIII) como “Corocas” (*Ovakwepe*). Os “negros” de Duarte Pacheco Pereira (séc. XVI), assim como os *Vambundyu* da “tradição corrente” entre seus informantes no Curoca, os “mucumbundos” de Pinheiro Furtado (séc. XVIII) e os “mucuiissas” que aparecem nos Anais de Mossamedes (séc. XIX) são identificados como Cuissis da beira-mar. No entanto, o território que o autor identifica como ocupado por Cuissis se estende para o interior do deserto, cruzando a província do Namibe do Cunene (ao Sul) até o caminho de ferro de Benguela (ao Norte). É assim que Estermann admite uma distinção entre os “Cuissis da beira-mar” e os do deserto. Os Cuissis do deserto podem ser aqueles que o autor afirma se auto identificarem como Cuandos, e isso eu presumo a partir da identificação realizada por Felner em 1915/16, de populações designadas “mucuiissos”, “mucucandos selvagens”, “mucucandos sedentários” e “mondombes”²⁸ na região desértica atravessada pelo rio Bero ou Cubal. O próprio Estermann chega a considerar a possibilidade destes Cuandos serem “uma fracção de Cuisses enriquecidos e possuidores de gado”, mas a descarta logo em seguida ao argumentar que os “mucucandos sedentários” de Felner seriam de fato os mucubais (*Ovakuale*), povoadores já conhecidos da região do rio Cubal, cuja equiparação com os Cuissis é para ele inconcebível (ESTERMANN, 1942: 52). De qualquer forma, a expansão dos Cuvale em território anteriormente habitado por Cuissis, com a consequente “sujeição” dos últimos diante dos primeiros é notada não apenas por Estermann como também pelos outros autores que se debruçaram sobre essas populações.

No que se refere aos “Cuissis da beira-mar”, o autor argumenta que este grupo “ficou completamente absorvido, senão ramicamente, ao menos ‘culturalmente’ pelos outros elementos fixados nas praias do litoral” (ESTERMANN, 1959: 61). Estes, presume-se também, seriam os que se auto identificam como “Cuambúndios” ou “*Vambundyus*”, os *Ovakwambundo*, se levarmos em consideração os esforços de Machado Cruz para demonstrar a real existência de uma população com este nome. Parece-me interessante notar ainda uma menção à “família” dos Cuepes, que aparece na narrativa de um homem Cuepe sobre os Cuambundos relatada por Cruz (Op. Cit.: 75-76)

²⁸ Ver Felner (1940).

“No vale do Curoca, próximo a São João do Sul, encontramos um Kwepe que nos fez esta revelação, aliás confirmada por todos os demais que interrogamos: ‘Os Kwepes eram família dos Kwandos. O povo Ovakwepe veio daquele lado – apontou o Norte com a mão – e o povo Ovakwambundo veio de baixo – apontou o Sul; Vieram, primeiro dos lados do Iona para a beiramar; depois foram subindo até que se encontraram com os Kwepes. Estes perguntaram-lhes do que se alimentavam; eles mostraram-lhes peixe que apanhavam quando a maré descia, que abriam com uma faca de pedra, punham sobre um rochedo ao sol e comiam de seguida. Os Kwepes pediram-lhes um para provarem, mas assaram-no no fogo. Os Kwambundos pediram para os deixarem provar o peixe assado, e gostaram. Depois pediram aos Kwepes os pauzinhos de fazer fogo. Os Kwepes ensinaram-nos a manejá-los. Daí em diante, todos os Kwambundos passaram a trazer consigo os pauzinhos. E os Kwepes começaram a usar o peixe na sua alimentação.’”

Ora, a identificação dos Cuambundos aos *Kwandos* vindos do Norte seria providencial, e nos permitiria associar os “Cuissis da beiramar” aos “Cuissis do deserto”. No entanto, a identificação feita pelo narrador dos Cuepes aos Cuandos nos coloca diante de duas possibilidades que dificilmente seriam concebidas tanto por Estermann quanto por qualquer pessoa que pudéssemos entrevistar no Curoca: associarmos os Cuepes aos “Cuissis do deserto” ou aos mucubais, já que ambos os povos podem estar relacionados a essa população designada Cuando, sobre a qual não há mais que raras e breves referências dispersas na obra de alguns desses autores que mencionei anteriormente.

De fato, esta tarefa de classificar grupos humanos envolve interesses diversos e certo grau de arbitrariedade, relacionado às circunstâncias do encontro, ou do não encontro, entre classificadores e classificados, e por isso deve ser pensada com cautela. No caso de Angola, Mesquitela Lima (1964) sugere que uma das lacunas na etnografia angolana é a caracterização étnica dos grupos existentes, na qual ocorrem confusões frequentes que fazem com que muitas vezes encontremos grupos étnicos classificados num grupo quando culturalmente pertenceriam a outro. Estermann chega a mencionar a enorme dificuldade que enfrentaram os exploradores, e ele próprio, para encontrarem essas populações dispersas por uma área extensa, desértica e de difícil acesso. Não podemos esquecer o caráter relacional de uma identificação, que nunca ocorre de maneira isolada. Ou seja, os grupos

não surgem do vazio como um corpo homogêneo e perfeitamente delimitado, mas vão se constituindo na medida em que se relacionam uns com os outros. Estamos falando de processos de construção de grupos, que agregam e excluem elementos diversos com o movimento da história, numa transformação constante na qual uma identificação não exclui necessariamente outras possíveis. Há ainda a questão das migrações que deslocaram esses grupos de pessoas por terras distantes desde tempos remotos, em muito anteriores à nossa época.

Embora a literatura do período colonial à qual venho me reportando até aqui apresente características claramente racialistas, empenhada em classificar e enquadrar as populações em foco num quadro evolutivo etnocêntrico, ela continua sendo importante para este trabalho por seu valor documental, e por trazer à tona alguns aspectos constitutivos das relações interétnicas na região. Dentre eles, destacam-se alguns dos diacríticos importantes na percepção das diferenças e demarcação de fronteiras, como a língua, as atividades econômicas e a ocupação de áreas específicas do território por diferentes grupos. Sobressai-se ainda nas descrições destes autores, as relações de poder, as disputas por hegemonia em torno do território e seus recursos, além dos deslocamentos territoriais, o que demonstra o caráter dinâmico destes modos de construir identificações coletivas e manter distinções.

O antropólogo Ruy Duarte de Carvalho, ao ordenar diversas referências às populações do Curoca, esclarece parte desta configuração etnohistórica. O autor aponta que quando “os brancos” chegaram ao Curoca encontraram os que hoje chamamos Curocas, saídos dos antigos Cuepes que falavam línguas de estalos. Vieram do Dombe, ressalta, passaram no Wambo e na Serra da Neve. Os que ficaram são os Cuando, os que desceram encontraram no caminho os Cuambundo de ontem, Cuissi de hoje, “povos Twa, os que comiam peixe cru, ficavam na beira da praia, apanhavam aquilo que a maré cuspiam, uma série de peixes, a comer o peixe cru que a maré vomitava. Mas esse povo era pouco, encostou-se nos Kwepe, ficaram todos Kuroca” (DUARTE DE CARVALHO, 2000: 62).

O autor levanta a hipótese de que houve uma corrente migratória, acionada talvez pela expansão dos Ovimbundo ao Norte, que pode ter causado o deslocamento de populações praticantes de alguma pastorícia e alguma agricultura desde a região da província de Benguela até o Curoca. Todas essas populações provêm do Norte e antes falavam línguas de estalo da família das que usam os Khoisan. Seriam, assim, os grupos que aqueles colonizadores referem como “pré-banto”, atingindo

o território muito tempo antes de quaisquer dos povos banto. Teriam perdido sua língua original e adotado, ao longo dos séculos, primeiro as das populações “aborígenes” San, os chamados Bosquímanos, e depois as dos bantos, quando estes passaram a dominar (Ibid.: 64).

No terreno arenoso das migrações, Duarte de Carvalho (Ibid.: 66-69), novamente, nos ajuda a entender um pouco do que se passou naquelas terras. O autor afirma que esta tentativa de reconstruir os deslocamentos desses grupos que ocupam hoje o Curoca e a ampla região desértica do Namibe nos remete a especulações sobre movimentos migratórios que datam de alguns milhares de anos antes da nossa era. Tanto os Cuepe, Curoca, Cuando, como os Cuambundos “meio legendários” e os Cuissis de hoje podem corresponder a correntes migratórias diferentes e muito remotas, provenientes de regiões nilóticas do nordeste do continente africano. Os Bantos orientais, prossegue o autor, projetaram sua cultura pastoril até a costa ocidental, sobre culturas diferentes de caçadores e recoletores absolutos ou de praticantes de alguma agricultura e pastorícia de pequenos animais, populações negras não-banto. Estes, por sua vez, já se teriam instalado sobre outras populações austrais, antepassados dos Khoisan de hoje.

Duarte de Carvalho relata que certa vez folheava uma edição ilustrada do livro “Os Nuer”, de Evans-Pritchard, diante de uma assembleia Cuvale, que identificou por unanimidade os sujeitos das fotos como Cuissis. Apesar da surpresa, o autor não descarta totalmente esta possibilidade, e menciona que populações subsaarianas teriam alargado sua cultura pastoril para o oriente, onde hoje é o Sudão, Egito, Eritréia e Etiópia, há aproximadamente quatro mil anos A.C. Eram os cuxitas, que devido à desertificação da região saariana expandiram-se sobre populações nilóticas que lhes adotaram os animais e o pastoreio, e delas seriam descendentes os famosos Nuer e os Dinka. O autor argumenta que alguns desses povos poderão ter-se deslocado para Sul antes do encontro com os Cuxitas, outros podem tê-lo feito depois. Ambos deslocamentos são apontados pelo autor como possíveis procedências dos Cuissis e Cuepes de outrora, respectivamente. Sobre eles instalaram-se os bantos que migraram da bacia do Zaire para Leste, onde adotaram a cultura pastoril Cuxita e depois, ao longo de muitos milhares de anos e de sucessivas gerações, vão para Sul, depois Oeste, atingindo a costa atlântica de Benguela, e novamente para Sul. Estes seriam os povos designados Herero atualmente.

De acordo Duarte de Carvalho, quanto aos Curocas de hoje, seus filhos não acompanharam o caminho dos pais e estão mais do “tipo

mucubal”. Muitos se casaram com os Kimbares²⁹ criados pela colonização, viraram Kimbares, alguns Kimbares viraram Curocas, sugere o autor. Os que continuam pastores adotaram a língua e a prática Cuvale. Quanto aos Cuissis, aponta que atualmente atribuem a si mesmos a designação de “Vakwambundo”, e preferem-na à de Cuissi, que adquire conotação cada vez mais pejorativa ao longo do tempo. Efetivamente, temos pistas para perceber que já na época da colonização esta designação sugeria algo mais que o pertencimento a determinado grupo, como indicaram a maioria dos autores que chegaram a mencioná-la, o que aparece também nas falas de meus interlocutores no Curoca que abordarei adiante. O autor menciona ainda que a maioria daqueles Cuissis de antigamente, tanto os das praias quanto os do deserto, ter-se-á integrado genética e culturalmente às populações vizinhas, muitos passaram a envolver-se progressivamente na pastorícia, e outros também teriam se tornado Kimbares. Assim, aponta que dificilmente um visitante se dará conta dos Cuissis com quem cruzar, já que muitos serão confundidos com os Cuvale e outros serão parte das populações urbanizadas e “eticamente indiferenciadas” (DUARTE DE CARVALHO, 2000: 66).

Minha abordagem etnohistórica da região do Curoca não tem a intenção de estabelecer origens ou classificar determinados grupos em categorias distintas, ao contrário, quero demonstrar as complexidades que envolvem as designações étnicas da região, sem deixar de notar que além destas especificações históricas há o fato de que essas populações se estabeleceram por um território geograficamente contíguo, que implica em relações equivalentes com o ambiente, de onde podem emergir também contiguidades culturais que confirmam ou estabelecem novos processos de identificação étnica. Neste mosaico étnico-cultural encontramos, nas palavras de Duarte de Carvalho (Ibid.: 46):

“um processo de construções e de desconstruções identitárias, ou étnicas, se quiseres, ao sabor de acidentes, contingências, contiguidades territoriais, mas também de conveniência, de estratégias, de interesses e de razões pragmáticas vividas pelos

²⁹ Esta categoria, Kimbar, mereceria, por si só, uma tese. Por hora, aponto apenas que ela é identificada às populações que desde os primórdios da colonização do Namibe assimilaram diversos elementos ocidentais e, como sugerem Rodrigues e Salvador (2010), foram criando uma identidade própria, tipicamente de fusão de elementos de diversas origens. Estermann (1961) sugere tratar-se de negros descendentes dos escravos e trabalhadores das fazendas que assimilaram grande número de elementos culturais de seus antigos patrões. Duarte de Carvalho (2000) afirma que se trata de uma “categoria social” que foi-se aplicando a todos os que adotaram o modelo ocidental de cultura material, prática econômica e social.

próprios sujeitos. E paralelo a ele decorre um processo de apelação desenvolvido da parte de quem os observa e identifica para seu uso pessoal ou de grupo. Ambos estes processos se inscrevem, por sua vez, num outro processo mais amplo, de relação vital, aquele que dispõe no tabuleiro do xadrez local a colocação, física e representacional, dos vizinhos, dos aliados, dos intrusos, dos estranhos, dos amigos e dos inimigos”.

Não podemos perder de vista que o trabalho daqueles etnógrafos que se empenharam em inventariar as populações que ocupavam o território da então colônia de Angola estava vinculado a uma ação colonizadora que objetivava ocupar o continente africano e recortava “etnias” associadas a determinada posição no espaço. Um dos efeitos deste empreendimento classificatório foi a instituição de uma noção homogênea e estagnada de “etnia” que relega a segundo plano a notável dinâmica inerente à formação dos grupos. Interessa-me, neste trabalho, realçar a presença e a persistência de processos de construção e desconstrução identitária, os deslocamentos das fronteiras interna e externamente a cada grupo, os momentos em que a diferença é reafirmada em meio a outros em que as fronteiras se redefinem e algo em comum se sobressai.

Passo a bordar em seguida as percepções dos habitantes do Curoca, com os quais tive a oportunidade de me relacionar ao longo de três meses de pesquisa de campo, sobre seus próprios grupos, nomes, procedências e deslocamentos, e o modo como procuram diferenciar-se uns dos outros, ainda que compartilhem da mesma “cultura” pastoril mais ampla. Neste momento, darei prioridade às categorias utilizadas pelos próprios sujeitos envolvidos na pesquisa e ao modo como eles próprios articulam discursos de pertença e diferenciação.

Os “donos da terra”

Gente que falava uma língua de estalos. Assim se diferencia a família do soba Beiapé, que durante a pesquisa foi um dos meus principais guias nos meandros culturais do Curoca. “*Mukwepe* tem língua diferente, agora tá a falar tipo mucubal, mas os antigos há muito tempo não falava tipo mucubal, falava língua de *tlá tlá tlá muãmuãmuã*”, menciona o senhor Miguel, quando conversávamos sobre as diferenciações entre os grupos em Njambasana. Deste modo são prontamente identificados os ancestrais desta família de grande prestígio nessas terras, os primeiros que se estabeleceram por lá, numa área

designada Unguai, às margens do rio Curoca. O soba Beiapé se autodeclara Cuepe, descendente dos “puros” Curocas que saíram do rio Giraul, passaram no Camuciuo, no “Muro das Neves”, na parte do Dombe Grande. Chegaram ao Curoca, encontraram mata fechada, com os animais, os elefantes, leão, tudo. Foi quando seus bisavós “trataram” aquela terra, o soba relata, e os animais se foram. Esta narrativa do “tratamento” da terra me foi relatado em duas ocasiões, uma delas foi no dia em que chegamos ao Umbú. Já era noite e tínhamos pouca lenha para o fogo. Eu me ofereci para procurar alguns galhos nas redondezas, mas o soba me impediu, alertando: “à noite não se pode pegar lenha porque sem luz não dá pra reconhecer *omutengu*, o pau que nunca se queima, é a tradição. Há muito tempo nossos mais velhos espantaram os animais e guardaram esse pau. Quem queimar esse pau está a chamar de volta os animais”. Na outra, Beiapé menciona ainda que na chegada ao Curoca, tiveram que voltar para chamar o “próprio médico”, que era a pessoa que tratava: “Chama-se *Kavolovolo*, é o nosso bisavô. Mais velho... ele tratava... ele acendeu o fogo natural. Tratou aqueles animais, quando chegou de manhã todos os elefantes foi embora.”

No Umbú, vive a maior parte da família extensa deste soba. Nas proximidades da estrada se avista a *Onganda* de um de seus primos, Mario Monchatiala, soba sekulo desta área, grande criador de gado reconhecido por muitos vizinhos como um homem rico.



Este soba sekulo relata que nasceu no Unguai, como também seus pais e avós. É lá a terra onde se estabeleceram seus bisavós, mas na época tinham poucos animais, apenas cinco ou seis cabritos cada um. Quando começaram a aumentar a criação, os cabritos morriam por falta

de pastagem, e assim, as gerações seguintes foram se mudando para a região do Umbú, onde há abundância de pastos e torna-se possível ter um rebanho maior, de cabritos, carneiros e gado. A identificação de Monchatiala com a área é enfática:

“Os antigos aqui só vieram em nome de pasto, mas a área mesmo, onde eles pertencem é no Unguai. E muito tempo também, os avós quando estava a começar o início mesmo da criação de gado, eles já criavam mesmo aqui. Agora lá é só o sitio do cultivo... e a terra natal, dos avós. Quando está mesmo, quando doença que já está no caminho de dizer que esse já vai ser... daqui a nada ele vai falecer, ele vai sair daqui, no ombro mesmo das pessoas, até no Unguai. Vai enterrar mesmo lá. Até eu próprio quando morrer, vai buscar um carro, leva mesmo no Unguai.”

Beiapé aponta que há um novo cemitério em Njambasana onde tem sido enterrados os seus familiares, mais próximo à estrada. Os que vivem lá, como ele próprio e seu núcleo familiar restrito, habitam um pequeno bairro chamado Tue, nas proximidades deste cemitério. Beiapé relata que vivia no Umbú, onde é o soba titular, mas foi convidado a assumir o cargo de primeiro secretário do MPLA no Curoca, então se mudou para lá, onde vive com suas duas esposas e cinco filhos. O Unguai é muito distante, uma caminhada de longas horas saindo de Njambasana, e lá vivem hoje apenas quatro ou cinco pessoas. É o caso da senhora Maria Romana, que vive com suas duas netas no Unguai na época de cultivar as lavras que herdou de seus avós. Quando não é tempo de cultivo, fica com sua outra filha que vive em Njambasana, e também no Tue com sua filha Inês, esposa do Beiapé. Seus filhos homens ficam nos *sambos*, no Umbú. Dona Romana relata que foram seus bisavós que trouxeram o fogo para os Cuambundos, que comiam peixe cru na beira do mar. Foram eles os primeiros a chegar no Curoca e por isso são os donos dessa terra, enfatizando que os Cuambundos vieram pela praia. Ela argumenta que a língua dos Cuepes era diferente, mas só os antigos que falavam, sua avó já falava a língua mucubal, e hoje apenas uma tia sua, de idade avançada, sabe falar algumas poucas palavras nessa língua.

No caminho das migrações de seus antepassados, Beiapé menciona que eles encontraram os *Mukuankala*³⁰ que vinham do sul guerreando e matando as pessoas. Queriam invadir o Curoca, mas os

³⁰ Outra designação para os Bosquímanos, ou Hotentotes, populações do grupo Khoisan.

mais velhos “trataram” e os impediram à maneira deles, do “jeito tradicional”. Ele relata que os invasores queriam passar a noite no Camilunga, um bairro localizado a uns poucos quilômetros de Njambasana, para no dia seguinte, às quatro da manhã, entrarem no Curoca:

“Foi então que os antigos também madrugaram, levaram uma miúda para cima do morro e lhe deram um pau assim vermelho, disseram, esse pau é uma arma, fala só “tu” e depois atira esse pau. Eles dormiram pra se madrugar às quatro horas. Quando chegou aquela hora, vieram a morrer, apanharam tudo a cólera, morreram todos. Ficaram só uns três ou quatro que fugiram”³¹.

No local onde caiu o graveto ainda se encontra o cemitério do Camilunga, cujas sepulturas foram feitas com pequenos montes de areia cobertos por pedras, no mesmo modelo dos demais cemitérios da região.

Esta noção de “tratamento” parece ser um atributo muito particular aos Curocas, não qualquer Curoca, mas aos Curocas Cuepes. Quando Beiapé fala em “tratamento”, não se trata necessariamente das práticas relacionadas à cura chamadas quimbanda ou *tyimbanda*³², mas de a uma espécie de magia vinculada às forças dos ancestrais, capaz de intervir em eventos cotidianos, especialmente no sentido de proteger ou conferir certa imunidade aos sujeitos, coisas ou lugares que são “tratados”. É diferente ainda da noção de feitiçaria, que gera malefícios diversos como a doença, pragas e morte do rebanho com o consequente empobrecimento daqueles aos quais foi direcionada. O “tratamento” parece referir-se a algo oposto a esta noção altamente depreciada nas falas de todos com quem conversei, fazendo referência a um poder que fortalece “o fogo”, a sorte de um chefe de família herdada de seus antepassados.

³¹ Ouvi esta história narrada outra vez, pelo soba sekulo do camilunga, numa visita que fizemos com um grupo de alunos do curso de antropologia da UAN que faziam uma incursão à campo sob a orientação do professor Samuel Aço. Também aparece como relatado pelo próprio soba Beiapé em Rodrigues e Salvador (2010).

³² As grafias dos termos na língua *otjikuvalé* que utilizo neste trabalho foram elaboradas por mim tomando como referência o léxico *otjisherero* da antropóloga e cineasta Rina Sherman, disponível em <http://www.ovahimba.rinasheraman.com/files%20various/lexicon.html>, e baseado na gramática de Möhlig et, al. (2002). Existem diversos estudos sobre a língua Herero, especialmente aquela falada pelos Herero da Namíbia, além de gramáticas, léxicos e dicionários que traduzem palavras em Herero para o inglês e o alemão, aos quais eu infelizmente não consegui ter acesso direto. Possíveis variações ou erros de grafia são de minha inteira responsabilidade.

O próprio Curoca é muitas vezes mencionado como um lugar imune às diversas mazelas que assolam a região, graças ao “tratamento” dos Cuepes. Ouvi diversos relatos de pessoas que vão ao Curoca com a intenção de “fazer mal” e se perdem no deserto, chegam às margens do rio Cunene já na divisa com a Namíbia, mas não encontram o Curoca. Beiapé menciona as diversas guerras que se passaram por este deserto envolvendo os mucubais e outros grupos vizinhos, guerras mandadas pelo “colono” que culminaram no quase completo aniquilamento dos mucubais³³, mas nenhuma delas chegou a atingir o Curoca. Nas palavras do soba,

“quando chega na altura de ir fazer a campanha no Curoca, para ir matar as pessoas, disse não, deixa ficar... é assim que os mais velho disseram daqui, nós vimos quando éramos pequeno, e até quando nós somos grande... mas passou três guerras aqui que é mandado pelo governo português, mas nunca consegui entrar no Curoca. Chama-se o Curoca. Isso aí, onde deixou os nossos bisavós, todos tão enterrado lá. Os nossos trigésimos bisavós, tudo enterrado lá... O Curoca é bom quando assim mesmo tamo a passear assim à vontade. Se você quer praticar alguma coisa, dizer que vou procurar o Curoca, meu irmão, (risos) você vai perder.... você vai perguntar no Iona”.

Ruy Duarte de Carvalho (2000: 62) menciona que chegou a conhecer um mucuroca muito afamado, grande *tyimbanda*, talvez o mais importante daqueles tempos em que esteve por este deserto. Conheceu Miguel Firmino quando este estava a serviço de uma das linhagens mais destacadas entre os Cuvale, na qualidade de “mestre do Fogo”. E ressalta que alguns dos “Fogos” dos Cuvale estão ligados ao rio Curoca e ao povo Curoca, o que evoca a figura mítica de Kavolovolo, saído da Hanya da província de Benguela a muitíssimo tempo, de quem Miguel Firmino teria herdado a arte do *tyimbanda* pela transmissão direta dos poderes legados aos seus descendentes.

³³ Ver “guerra dos mucubais”, em Duarte de Carvalho (1995). Há na obra deste autor menção a diversas “razias”, ou guerras envolvendo roubo de gado entre os Kuvale e os Quilengue ou os Munano, ambas populações situadas mais ao norte em relação ao território Kuvale, no distrito hoje denominado Huíla. Muitas dessas “razias” envolveram a mobilização dessas populações por parte do governo colonial, que recrutava etnias vizinhas em suas investidas para controlar os Kuvale. É o caso das chamadas “guerras do Nano” da segunda metade do século XIX, que contribuiu para que os Munano fossem identificados como “tropa indígena das forças coloniais” (DUARTE DE CARVALHO, 1995: 229).

Esses poderes de “mestre do fogo” ou de “tratamento” são ressaltados por Beiapé como algo que no passado uniu os mucubais aos mucurocas, e que impôs o respeito dos primeiros em relação aos segundos. Seu relato parece tratar-se de uma espécie de “acordo” entre ambos, no qual os mucubais passaram a aproveitar o “tratamento” dos mucurocas, e por isso as pegadas do gado roubado por eles desapareciam na areia³⁴.

Numa conversa sobre a discriminação que sofrem os chamados Cuissi, o roubo do gado e a violência que lhes direcionam os mucubais, Beiapé ressalta que isso só não acontece com os Curocas (leia-se Cuepes) porque os mucubais precisam do “tratamento” deles:

“o mucubais não batia sempre nos Cuepe através de aproveitar só o tratamento. O tratamento, porque os males que eles fez, tudo é acabado lá no Curoca. Não, não, deixa lá, deixa... se você lhe bater amanhã quando chegar lá não vai ter tratamento... só a única só razão dele que os mucubais não tá dia-a-dia em cima dos mucurocas... devido, mesmo que o país já ta com a paz, mas sempre lá dentro eles brinca mal, brinca mal. Se o mucubal não havia esse aproveitamento em dizer que vamos aproveitar aquele tratamento, os mucurocas tava a passar mal... é a única raça mesmo que não faz ninguém, que não faz nada, são os Cuepe”.

Ninguém sabe dizer com detalhes como foi este encontro dos seus antepassados com os mucubais, mas tratam deste assunto com naturalidade, como um desdobramento comum para as populações diferentes que precisam se entender, se comunicar. Beiapé afirma que os Cuepes estavam em menor número, por isso se adaptaram ao modo de vida e aprenderam a língua dos mucubais. Deste modo se refere também o soba Bernardo Kariputa, mucubal, numa breve conversa que tivemos durante minha visita ao município do Virei. Ele ressalta que os antigos precisavam de uma língua comum para conversarem, e por isso os mucurocas aprenderam a língua mucubal. Mario Monchatiala fala sobre a diferença entre estes dois povos:

“Não há diferença, somos todos negros. Mas é assim, os mucubais, quando as pessoas estavam na altura das migrações, aqui nessa área que chama cubal... aquele rio Bero, que sai no

³⁴ Em Duarte de Carvalho (2000), há menções aos míticos *Dyai*, “senhores da guerra” entre os mucubais que, conduzidos pelos espíritos dos antepassados, roubavam o gado dos Quilengues sem deixar rastros, e cujo “Fogo forte” reporta ao “tratamento” do antigo Kovolovolo.

Namibe, que é o rio Cubal. Quando eles vieram das migrações deles, enterraram nesse rio Cubal, e ficaram mesmo o nome de que esse aqui é os mucubais. E nós quando viemos das nossas migrações, enterramos no rio Curoca, e ficamos com o nome de mucuroca. A diferença é aí”.

Outro aspecto que os distingue, de acordo com Monchatiala, está na língua, no modo de falar, nas pronúncias. Todos falam mucubal, mas as pronúncias, “os pontos”, são diferentes, e por isso sempre se nota quando alguém é mucubal ou mucuroca. Ele compara esta diferenciação com o que acontece com “os brancos”, tomando-me como um exemplo de diferenciação no modo de falar em relação aos outros “brancos”, ainda que todos se comuniquem em português. A palavra “branco”, aqui, refere-se tanto aos portugueses quanto aos angolanos. Na ocasião, o narrador referia-se particularmente a pessoas de pele branca, visto que, tomando-me como referência, a primeira diferença já está marcada, eu, branca, os povos do deserto, negros. Depois vem as diferenças mais sutis na linguagem utilizada por negros mucubais e mucurocas, brancos portugueses ou brasileiros. Entretanto, presenciei ocasiões em que o termo “branco” foi utilizado como referência à “gente da cidade”, independente da cor da pele, o que sugere outras possibilidades conotativas em torno das palavras “branco” e “negro”.

Outro aspecto utilizado como distinção é o das escolhas matrimoniais. Mucurocas e mucubais nunca casam entre si, e neste sentido não “se misturam”. Podem se relacionar, afirma Beiapé, conviver à vontade, mas na hora de casar cada um vai procurar esposa na sua própria família. Muitos autores ressaltam uma estrita endogamia entre os mucubais, entre eles, Bettenourt e Cotta (1962: 110) chegam a qualificar esta restrição nos casamentos como um “etnocentrismo da família” que representaria “o mais poderoso fator da coesão social”. O soba Bernardo, do Virei, afirma que hoje em dia as coisas já não são tão rigorosas, estão todos sempre a namorar uns com os outros, muitos mucubais podem namorar mulheres mucurocas, mas na hora de casar, casam-se com os próprios mucubais.

No Curoca, encontrei também menções enfáticas ao fato de só se casarem entre si, “assim a riqueza fica na família, não espalha”, ressalta o soba Beiapé. A dona Romana também enfatiza que eles só se casam com gente da família³⁵. Ela mesma viveu na cidade do Tõmbwa até a idade de casar, quando voltou ao Curoca para se casar com Joaquim

³⁵ A questão da família e dos casamentos será abordada com maiores detalhes no capítulo 2.

Bento, seu primo. Sua mãe, ao contrário, casou-se com Francisco André Mafangasi, que ela identifica de imediato como Cuanhama³⁶: “já não era família. Ele é Cuanhama, saiu de lá porque naquele tempo as pessoas eram agarradas pra vir trabalhar aqui no Tômbwa. E a minha mãe como estava também ali, a trabalhar também lá, gostou da minha mãe e a minha mãe aceitou. Ele trabalhava na fábrica, capitania. Era a guarda dos barcos”. Este é ressaltado como um caso excepcional, que foge às regras matrimoniais endogâmicas.

De passagem pelo sambo do cunhado da dona Romana, irmão de seu falecido marido, Beiapé me apresenta Teresa, sua esposa de família Kuanhoca³⁷. Este caso é mencionado por ele como uma das raras exceções, fruto das “violações” dos homens jovens: “são a violação dos rapazes, ir casar com Kuanhoca. Mas eles querem casar entre eles só, Curoca assim, Cuepe sozinho. Os Kuanhoca casa também só entre eles, sozinho. Mas a violação dos homens é que faz isso”. Quando pergunto se há Cuepes que se casaram com Cuissis o soba me responde entre risadas: “não, não. Só houve três ou quatro enganos de se casar com Kuanhoca... Não não não... até os mais velhos mesmo. Os Kimbares se casaram com os *mukwisi* mas os Cuepe não”.

Apesar destes dois testemunhos de exceções à regra do casamento endogâmico, Beiapé enfatizou diversas vezes que o casamento deve ocorrer não apenas dentro do próprio grupo, como também dentro da família, com os primos, como veremos no capítulo 3. Entre as famílias chamadas Cuissi com as quais convivi, predomina a mesma regra. Assim, percebemos que o casamento é um dos momentos de diferenciação dos indivíduos em seus grupos específicos, visto que mesmo convivendo com grande proximidade, como é o caso das famílias Cuepe e Cuissi que vivem na região do Umbú, e compartilhando o mesmo modo de vida, indumentária, cosmologia e organização social, a fronteira, a distinção entre os grupos se sobressai no momento da escolha do cônjuge.

³⁶ Os Cuanhamas são mencionados por Estermann (1961) como um povo Banto do grupo Ambó, e são posicionados em seu mapa étnico a sudoeste em relação ao Curoca, já na província do Cunene, onde aparecem também populações de Bosquímanos.

³⁷ Beiapé afirma que os Kuanhoca foram o segundo povo a chegar no Curoca. Estermann (1961) classifica-os como um subgrupo dos Hereros, incluídos por sua vez no grande grupo Banto, e localiza-os em seu mapa étnico exatamente ao lado dos Cuepes, na região do Unguai. Ver mapa no anexo 1 (pg. 157).

“Todo lugar tem os seus mukwisis”

Disse-me certa vez o soba Beiapé que não existe uma “geração”³⁸ chamada *mukwisi*. Existem, porém, pessoas que em outras ocasiões ele próprio identificou como *mukwisi*: “Quem são essas pessoas com quem estamos aqui trabalhando?”, perguntei certa vez ao soba em relação ao núcleo familiar com o qual desenvolvi a pesquisa no Umbú. “Esses da família do Puelela? Aqueles ali são Cuissi”. Outra fala do mesmo soba dá algumas pistas do que analisarei em seguida: “De quem é este cemitério aqui do lado da estrada?”, pergunto, numa visita que fizemos aos cemitérios de Njambasana. “É daqueles nossos amigos que não podemos falar o nome porque eles não gostam”.

Assim também me advertiu a minha colega de pesquisa de campo, Teresa Aço, na primeira noite em que dormimos no Umbú, antes de meu encontro com as pessoas com as quais pretendíamos desenvolver a pesquisa: “esse nome Cuissi somos nós que usamos, eles mesmos não dizem e não gostam”. Esta foi uma das questões que mais me chamou a atenção em minhas leituras, quando eu preparava o projeto de pesquisa na região sudoeste de Angola, e que permeou minhas reflexões ao longo do tempo que passei com duas famílias extensas deste designado grupo, em duas localidades diferentes, o Umbú e o Tyítete – o nome Cuissi não corresponde a uma auto identificação, é, ao contrário, uma categoria atribuída pelas populações vizinhas que causa grande constrangimento àqueles que são identificados por ela.

Fui ao Curoca à procura das populações que a bibliografia nomeou como Cuissi e com as quais o CE.DO desenvolve atividades de investigação científica há anos, e por isso também a escolha dessas duas localidades. Assim, quando me encontrei com eles eu já sabia que são identificados pelos demais deste modo, mas demorei algum tempo para ouvir relatos dos próprios sujeitos a este respeito. E foram poucos, apenas aqueles com os quais convivi por mais tempo e adquirir maior proximidade reconheceram que costumam ser chamados assim.

³⁸ “Raça” é o termo de maior recorrência nas falas dos meus interlocutores para referirem-se aos grupos étnicos. Eu, particularmente, nunca utilizei este termo em campo e também evitarei utilizá-lo no texto devido à carga semântica negativa que ele carrega. Porém, sinto-me na obrigação de mantê-lo nas falas das pessoas que eu estiver reproduzindo, e por isso adotarei as aspas como um indicativo de que o uso da palavra não foi uma escolha minha. Outros termos utilizados por alguns com o mesmo sentido são “geração” e “direção”, que aparecerão também entre aspas quando for este o termo escolhido pelo sujeito cuja fala reportarei.

No Umbú, foi a família do senhor Puelela Tumbilitila que inicialmente me ajudou a entender esta configuração. Numa conversa que tivemos certa noite ao redor do fogo, eu, Puelela e sua esposa, dona Joaquina Muantengulila, o soba Beiapé e a Teresa, Puelela me explica que *mukwisi* significa pobre, alguém que não tem bois, roupas, comida, nada. Seus antepassados eram *muhimba* e fugiram das guerras do Kambari Kongolo³⁹, chegaram sem nada nesta região numa época em que estava desabitada. Alimentavam-se de frutos silvestres, da caça e dos bichos que encontravam entre as pedras, de onde também obtinham a água que as chuvas lá depositavam. Quando as populações de pastores que posteriormente atingiram este território encontraram-nos vivendo desta maneira, disseram “você é *mukwisi*, é *mutwa*. As comida não tem, não tem nada, então é *mukwisi*. Foi assim... até agora os mucubal diz, esse é *mukwisi*”. O soba Beiapé ajuda na explicação: “O nome de *mukwisi*, não há uma geração *mukwisi*, Milena. Não há uma geração que se chama *mukwisi*. O *mukwisi* é aquele que não tem nada. Você não tem as camisola, não tem sapato... esse aqui é *mukwisi*, porque não tem nada. E os outros que foram encontrados aqui lhes consideraram como *mukwisi*, disseram que esse não tem nada, são os pobre.”

Numa tarde em que fomos visitar os *sambos* de alguns de seus familiares, Puelela nos levou para conhecer uma gruta onde viviam seus bisavós, e no mesmo morro de pedra mostrou-nos a “sanga”, um buraco entre as pedras que funciona como um depósito de água das chuvas, onde ainda hoje eles vão procurar água no auge da seca. Na gruta, ele identifica ossos de zebra, a carne que comiam seus antepassados, carne boa, ressalta, melhor que a carne do boi. Conta ainda que eles consumiam a carne que conseguiam encontrar, dos animais que conseguiam caçar, e frutos, como o *mucoio*, uma fruta pequena, amarela e adocicada, e vestiam-se com peles de gazela. Pergunto que língua falavam seus antepassados e ele afirma seus avós já falavam mucubal, assim como as gerações que os seguiram. Todos os que vieram para cá aprenderam o mucubal, afirma ele, os antigos é que falavam *muhimba*.

Puelela não vive nas pedras, tem o seu próprio *sambo*, seus carneiros e cabritos. Relata que seu pai não tinha animais, foi ele quem conseguiu guardar algum dinheiro durante os longos anos em que trabalhou para os brancos na caça ao Orix, zebra e gazela, quando

³⁹ De acordo com Duarte de Carvalho (2000), tratam-se de grupos Khoi-San que no século XIX invadiram extensa e intensivamente o Sul de Angola, e guerrearam com seus cavalos as populações que encontravam, subjugando-as, muitas vezes, e capturando seu gado. Ver Duarte de Carvalho (2000: 58-74).

também aprendeu a falar português. Procura, no entanto, estabelecer-se em lugares distantes. No mês de Setembro de 2011, quando fui ao Umbú a procura deles, seu *sambo* estava tão escondido que frustrou-nos a primeira tentativa de encontrá-los. Era preciso descobrir onde estavam, já que o Puelela, e mesmo os seus familiares que tive a oportunidade de visitar, não têm *Ongandas*, residências fixas onde seria sempre possível encontrar alguém da família a cada nova visita. Cada família restrita vive em seu *sambo*, que pode mudar de lugar de três a quatro vezes ao ano, em função do pasto e da água.



Inicialmente, eu, Teresa Aço, o soba Beiapé, sua esposa Inês e seu pequeno filho de dois anos, fizemos um acampamento provisório em frente ao morro do Umbú, perto das *Ongandas* de dois familiares do soba, o sr. Mário Monchatiala e o sr. Mandume, que ficam próximas à estrada de terra que segue para o parque do Iona. O soba localizou dois sambos de familiares do Puelela, não muito distantes de onde estávamos, que lhe explicaram o longo caminho que teríamos a percorrer para chegar ao sambo que procurávamos. Parte do percurso fizemos de carro, pouco menos de uma hora, até o ponto em que a estrada se transformava num caminho de areia e arbustos secos de acesso restrito aos caminhantes, no máximo aos ruminantes. O percurso previa encontrá-los na cacimba (poço cavado no leito seco do rio) onde

buscam água e levam o rebanho para beber, para depois nos dirigirmos ao *sambo* deles.

Caminhamos pouco mais de uma hora seguindo pistas, os rastros da presença humana por entre os galhos retorcidos. Beiapé, um exímio conhecedor dessas terras, é o nosso guia, vai à frente e reconhece caminhos, pegadas na areia que, para mim, se diluíam na imensidão daquela paisagem desconhecida, onde as pessoas se orientam pelos morros de pedra, cada um com um nome que serve de referência para todo seu entorno. Fomos do Umbú ao *Mwangamenha* e de lá avistamos o *Tjicôtwe*. Passamos por dois *sambos* vazios de gente, restando-lhes apenas os cercados feitos com galhos secos e os currais cobertos de estrume, indicando que por ali passou o gado. No primeiro, sentamos para descansar sobre uma pedra, tomamos água em companhia de uma senhora que nos pediu boleia, estava a procura de um homem à quem vendeu duas caixas de cerveja e nunca recebeu o boi que lhe deveria ter sido entregue como pagamento. Agora, precisa de dinheiro para ir à cidade se tratar, está doente, e segue as pistas do homem e sua família, sabe que andam por ali. Do alto de um morro o soba avista cabritos, e nos faz sinal para continuarmos a jornada. Deixamos a senhora ali mesmo, à espera dos que procura. Seguimos nossa caminhada sob um sol que arde às treze horas, no calor escaldante do deserto.

Chegamos à cacimba, onde havia muitos cabritos, mas apenas três pequenos pastores que nos observavam de longe. O soba vai ter com eles, sentam-se em roda sobre os galões vazios de água. Sento à sombra com a Teresa. Há sinais da presença humana recente, panos estendidos sobre a cerca de galhos que envolve a cacimba, muitos galões de água e um pequeno pote que parece guardar enfeites, manteiga e ervas, usados pelas mulheres sobre os cabelos e a pele. Os cabritos invadem a cacimba, sedentos, vejo apenas um balde preso no topo de uma vara a sacudir-se nas mãos de um pequenino pastor, que tenta controlar a manada. Avistamos Njamba, que a Teresa reconhece contente, é filho do Puelela, estamos salvas! O rapaz se aproxima tímido, trêmulo, cumprimenta-nos, mas só dá a mão à Teresa. Responde em Mucubal as perguntas em português, apontando a direção do *sambo* do seu pai, do outro lado de um morro à direita. No topo do morro um dos rapazes que falava com o soba parece fazer sinal a alguém. O soba aproveitou a cacimba para tomar banho, e ao retornar nos chama para iniciarmos o caminho de volta. Relata que havia muitas pessoas na cacimba, mas fugiram ao perceberem a nossa presença. Um dos pastores nos avistou ao longe, um grupo de gente da cidade, com um branco (eu), se

aproximava. Fugiram às pressas, abandonando seus panos, potes e baldes. Arredios, evitam o encontro com os brancos, que lhes assediam e violentam há tantos anos. No retorno, Beiapé explica que os antigos, os bisavós dessas populações, eram muito maltratados pela polícia do governo colonial que vinha cobrar os impostos. Os agentes policiais amarravam e surravam aqueles que não apresentavam o cartão vermelho, documento que comprovava o pagamento. Esta experiência, diz o soba, atravessou as gerações e permanece até hoje em seus corações, por isso continuam arredios, amedrontados com a iminência de novos maus tratos. É a primeira vez em que sinto o peso da minha cor, uma mistura de constrangimento e culpa. Ouço calada os comentários da Teresa e do soba sobre as populações Cuissi que se escondem, vivem em sítios isolados e de difícil acesso, acudados. Não somente dos já mencionados, mas escondem-se também das outras populações da região que lhes tratam com repúdio e desprezo.

De volta ao carro, enfim, seguimos para o acampamento, pois soubemos que a notícia da presença da dona Teresa correu rápido por aqueles caminhos, e fez o senhor Puelela e sua esposa, dona Joaquina, partirem em caminhada ao amanhecer para encontrá-la no Umbú. Eles chegaram ao local onde estávamos acampados por volta das dezoito horas, muito simpáticos e sorridentes, pareciam muito contentes em rever a dona Teresa e me trataram bem, abraçaram-me e sorriram para mim, contrariando minhas calejadas expectativas. Esta anedota ilustra um pouco da relação delicada dos tais Cuissis não só com os brancos, mas também com as demais populações do deserto, já mencionada nas raras publicações que tratam deste grupo. O próprio Puelela me explica posteriormente que os mucubais costumam roubar seus cabritos e isso sempre gera confusão, então, prefere estabelecer seus *sambos* em lugares longínquos para ficarem tranquilos, evitarem incômodos.

Aqui, percebemos a importância da territorialidade enquanto um dos fatores que demarcam distinções. Há uma identificação clara de cada um dos grupos que convivem na mesma região aos seus respectivos lugares no território – os mucubais na área do Virei, os Cuepes no Unguai / Curoca, e os Cuissis nos lugares mais afastados, “nas pedras”. Ainda que circulem livremente pelo território, que muitos núcleos familiares dos chamados Cuissis estabeleçam atualmente os seus *sambos* em áreas contíguas aos demais mucurocas, eles conhecem os limites das áreas que podem percorrer para evitar conflitos, especialmente com os mucubais.

A dificuldade de acesso ao *sambo* do Puelela e dona Joaquina nos impediu de fixarmos acampamento por lá, então nossos anfitriões fizeram um *sambo* para nós, entre os de seus familiares que já vivem mais perto da estrada, e assim o casal permaneceu conosco durante todo o tempo que passamos em campo, deixando seu *sambo* sob os cuidados de NJamba. De um lado estava o *sambo* do sr. Cubano Mondipaelati, cuja primeira esposa é sobrinha da dona Joaquina, e a segunda é filha da dona Ana Paula Tuya, que é filha da vó Júlia, prima do Puelela. Do outro lado, o *sambo* do sr. Alfredo Renha e da Ana Paula. A Ana Paula nasceu no município do Virei e aprendeu português desde pequena. Somente quando estava na idade de casar é que voltou para o “mato”, casou-se e teve dez filhos. Ela fala com muito constrangimento do nome Cuissi:

“O nosso tipo é do muhimba, a guerra é que fez a gente vir aqui. A gente chegou e casou com as pessoas daqui, virou daqui. E por causa, uma pessoa vir, como não tem nada. Aquele que não tem nada é que o outro fala, esse é *mukwisi*, não tem nada. É feio, por causa assim, é abusar... uma pessoa não é dessa terra, aí depois fala, esse daqui é do *mukwisi*”.

Ela ressalta que sua família não tem mais sofrido nenhuma violência, que isso acabou, são só os jovens que às vezes abusam, gostam de brigar, às vezes disputam e se ofendem, mas isso já não acontece mais.

Não cheguei a presenciar situações de conflito, mas ouvi alguns relatos. Uma história que já ficou bem conhecida na região de Njambasana é a do senhor Kapiaco Tito Sebastião, primo do Puelela, que vivia na região do Virei e mudou-se para o Curoca após ter-se envolvido em uma confusão com os mucubais. Ele relata que tinha um grande rebanho de gado, algo inusitado para alguém identificado como *mukwisi*. Teve algumas cabeças roubadas e seu filho assassinado por alguns mucubais da família de um soba do Virei. Foi, então, no *sambo* da família do agressor cobrar as cabeças de gado que habitualmente se paga como multa numa situação como esta. Levou algumas cabeças. A família deste soba, por sua vez, foi ao *sambo* dele com a polícia, ele foi capturado, espancado, preso, e teve todo o seu gado apreendido pelos mucubais. Passou dois meses na prisão e quando saiu foi à polícia do município do Namibe, contou sua história e eles lhe aconselharam a voltar ao Virei para recuperar seus bois. Chegando lá, foi colocado novamente na prisão, onde ficou mais um mês. Sem conseguir recuperar

seus animais, decidiu ir embora definitivamente do Virei para o Curoca, e estabeleceu-se no Tjitete em 2003. Decidiu permanecer lá para evitar novas confusões e aproveitar a possibilidade de cultivar a terra e alimentar sua família, o que muitas vezes fica difícil no auge da seca no deserto. Hoje, já tem um novo rebanho, que fica “no mato” com seus familiares, mas ainda lamenta ter perdido toda a sua riqueza de outrora.

Kapiaco foi acolhido no Curoca pelo soba de lá, Antônio Kapulícia, que vive com sua família extensa no Tjitete, nas imediações do oásis de Njambasana. O Tjitete fica a uma caminhada de mais ou menos uma hora e meia de Njambasana, pela mesma estrada de areia que leva ao Umbú e ao parque do Iona. Da estrada se vê algumas casinhas feitas com paus, barro e palha, que durante minha pesquisa de campo estavam abandonadas, pois eles moram lá somente quando o rio está cheio. Ao lado, está o leito seco do rio Curoca, onde vivem no tempo da seca. Quando o rio seca, o solo arenoso continua úmido e fértil, e é possível cultivar milho, abóbora, batata doce, feijão e cebola. Então, fazem pequenas casas com capim e “mateba” e vivem lá durante toda a estação de cultivo e colheita. Alguns têm algumas cabeças de gado e cabritos, apenas para alimentarem-se do leite, e fazem pequenos *sambos*, como se estivessem no mato. Muitas dessas famílias nasceram e sempre viveram no Curoca, como a do próprio soba Kapulícia, e outras viviam seminômades no Umbú, Virei, Salojamba ou outras localidades no interior, e decidiram fixar-se no Tjitete pela possibilidade de cultivo que lá não há.



O Tjitete é identificado como um bairro onde vivem Cuissis. Lá, estabeleci-me em acampamento com a família do soba Kapulúcia e também convivi com grande proximidade com a família do senhor Kapiaco e do soba sekulo Antônio Miguel. Os três conversaram comigo livremente sobre as migrações dos seus antepassados que os trouxeram para o Curoca sem nada, pobres, onde foram chamados de Cuissis. Mas esta não é uma identificação que eles assumem como deles, ao contrário, enfatizam que é uma discriminação que lhes foi imputada, e este está longe de ser um assunto livre de constrangimentos. Os demais moradores que visitei e entrevistei se auto identificaram como mucurocas, alguns ainda como mucubais. Nas entrevistas, eu costumava pedir para descreverem as outras populações da região, e o nome Cuissi sempre gerava os mesmos comentários: é gente lá do mato, que vive nas pedras, que se esconde, tem medo das pessoas, que “é burro”, que não sabe nada, não conhece a cidade, que só come os bichos das pedras e as frutas que pegam no mato. A fala de um senhor exemplifica alguns desses estereótipos: “*Mukwisi* aqui não existe, nunca vi. *Mukwisi* fica mesmo só nas pedras. *Mukwisi* quando te vê, você a vir assim, o gajo foge, entra dentro da mata... não conhece pessoa, foge mesmo das pessoas, só fica na mata, a comer aquele mel”.

As três principais famílias com as quais convivi no Tjitete, a do Kapiaco / Puelela, soba Miguel e soba Kapulúcia, forneceram-me duas narrativas de origens diferentes. As duas primeiras falam de migrações dos *Ovahimba*⁴⁰, identificando seus ancestrais distantes como *muhimba*, e dizem ainda ter família no Iona (região de predominância *Ovahimba*). Em entrevista, os três mencionaram que este nome é uma forma de discriminação aplicada não só a eles, mas a muitas outras pessoas cujos ancestrais foram encontrados vivendo nas pedras, em diversas regiões deste deserto. O soba Miguel também afirma, como Beiapé, que o termo Cuissi não se refere a um grupo de procedência comum, como é o caso dos termos Cuvale e Himba, mas se trata de um termo discriminatório, que identifica pessoas consideradas inferiores:

⁴⁰ Encontrei algumas poucas e breves referências a migrações *Ovahimba* na região. Duarte de Carvalho (2000: 69) afirma que é possível encontrar na foz do Curoca gente Herero do grupo Himba, que podem ser descendentes de grupos que inverteram os sentidos migratórios de um passado recente e tomaram o rumo norte do território angolano, em finais do século XIX, empurrados pela expansão dos Hotentotes. Em entrevista ao soba grande do Iona, Tchikenga Epute, ele afirma ter familiares no Curoca, que se separaram há muito tempo, na época das migrações, e hoje estão mais do “tipo mucubal”.

“*Mukwisi* é nessa parte aqui do Virei é que chama *mukwisi*. Mas não tem uma direção aonde que ele saiu. Fala porque tem umas pessoas que extingue... extingue, diz que não, pá, esses são *mukwisi*, a gente não pode comer junto ali né, na nossa festa, não dá. A gente assim conforme tamo aqui em baixo assim, somos tudo *mukwisi*. Também não pode comer lá com os mucubal. *Mukwisi* é só falo (discriminação) mesmo, é só falo! É falo só dos mucubais... é só extinguir (discriminar)”.

O soba Kapulícia identifica-se como Cuambundo, e seus antepassados vieram “de cima” para a costa fugidos das já referidas guerras do Kambari Kongolo, estabeleceram-se na praia, nas proximidades do atual município do Tômbwa, sem nada, pobres, quando a região ainda era desabitada, havia muitos animais e o mar estava cheio de peixe. Alimentavam-se da caça e do peixe que a maré depositava sobre a areia. A carne era exposta ao sol para secar e ser consumida em seguida, pois não utilizavam o fogo. A fala de Kapulícia menciona que no decorrer desta penosa migração que atravessou o deserto e estendeu-se por muitos anos e muitas gerações, seus antepassados teriam perdido os “pauzinhos de fazer fogo”, e o próprio domínio da técnica. Posteriormente, encontraram os Cuepes, que lhes introduziram o uso do fogo. A história do encontro dos Cuepes com os Cuambundos é muito conhecida na região e todos sabem narrar como os primeiros encontraram os segundos na praia comendo peixe cru, e lhes ensinaram a usar o fogo. Sobre o nome *mukwisi*, Kapulícia argumenta: “*Mukwisi* é pessoa que não tem, não tem nada, que comia essa parte que nós tamo a falar aí. *Mukwambundo* tava a comer só peixe né, assim já não presta, não é nada. Aqui tudo, tudo aqui, nós aqui, eles assim é uma disprenha (discriminação). Mucubal disprenha (discrimina) mal. São mais gente que disprenha”.

De fato, o desprezo e ostracismo que lhes é direcionado pelas populações vizinhas é assinalado por diversos autores. Felner (1940: 125), já em 1916 aponta que os mucubais desprezam absolutamente as populações do litoral e chegam a proibir a pronúncia das palavras “mucunhange” e “mucoise”. Estermann (1960: 46) sugere que o desprezo da parte de seus vizinhos levaria os Cuissis a adotarem os costumes de outros povos ou se fazer passar por outro grupo. Afirma que muitos Cuissis encobrem sua origem, e cita o exemplo de um grupo de moças que, com o intuito de encontrar um bom casamento, se faziam

passar por Quilengues-humbes⁴¹, adotando o penteado e a tatuagem deste grupo, além de submeterem-se à cerimônia de puberdade dos mesmos. Quando descoberta a verdadeira origem das moças, aponta o autor, os pretendentes as rejeitavam imediatamente. Bettencourt e Cotta (1962: 105) argumentam que o único fator que une mucubais e “muhumbes” é o sentimento comum de repulsa ao grupo “mucuissi”, considerados como “os homens mais desprezíveis da terra”. Na busca de causas e explicações para estas hostilidades, os autores baseiam-se em critérios de análise evolucionista, identificando os Cuissis como menos evoluídos que os mucubais. Os autores apontam que a única razão para a diferenciação dos Cuissis em relação aos mucubais seria o “estado de evolução econômica” em que se encontravam, da caça e coleta, mas não sabem afirmar se esta diferença seria o fator determinante da referida repulsa. Suas observações lhes permitem apenas assinalar que o grupo Cuissi era “escorraçado” pelos outros grupos, e por isso procurava a paz nas grutas das rochas. Ressaltam ainda que nas raras ocasiões em que um mucuissi oferecia seus serviços aos criadores de gado nativos, sua sorte seria inevitavelmente a de escravo, “com direito apenas a alguns grãos de milho”.

Em minhas conversas, tanto no Umbú quanto no Tjitete, algumas diferenças eram assinaladas em relação a outras populações Herero que ocupam territórios distantes, como Himbas e Hakahonas, especialmente pela distinção estética que se expressa nas vestes, cabelos e enfeites corporais, e por falarem suas próprias línguas. No entanto, em relação aos mucubais, costumam ser enfatizadas as contiguidades: mesma língua, mesmo modo de vestir – os panos *Tyitati* e *Tyinkwane*, colares de miçangas, pulseiras de ferro e o lenço que cobre os cabelos das mulheres – e as mesmas “tradições”. Eles enfatizam que a língua é a mesma, mas diversas vezes me foi assinalada uma diferenciação nas pronúncias, no modo de falar de mucuroca e mucubal, e até entre Cuissi e Cuepe, o que me foi apontado como o principal fator que permite identificar um sujeito desconhecido. A senhora Bakupissatji, “mãe pequena” (irmã mais nova da mãe) do soba Kapulícia, menciona a contiguidade nas festas e ritos, mas chega a falar em uma língua mucuroca, especialmente pela diferença nas pronúncias:

⁴¹ Estermann(1961) refere duas populações com este nome, Quilengues-humbes e quilengues-musós, na região norte, divisa com a província de Benguela. São classificadas como parte do grupo nhaneca-humbe, que integra o grupo banto mais amplo.

“Nós aqui, mucubal, mucuroca, mucuísse, as tradição é as mesmas, *Kulikutila*, as festa dos rapaz e das moça. Mas a gente fala mesmo mucuroca. Tem os mucubal e tem os mucuroca, a gente é os mucuroca, não é os mucubal. As palavras é as mesma, mas pra falar assim é que fica diferente nos ponto (pronúncias). Os ponto dos mucubal é mais pra frente que dos mucuroca”.

Ela ressalta ainda que todos saíram “de cima”. Alguns desceram para o Curoca, são os que se chamam mucuroca, aqueles que ficaram no Cubal casaram com os mucubais e ficaram mucubais. Mas aponta que também são “gente da família”.

É neste sentido também que o soba Kapulícia diz que tem família entre os mucubais, muhimbas ou muhakahonas⁴². Afirma que seus familiares antigos, que na época das migrações ficaram “lá em cima”, ficaram mucubais, casam-se com eles. Já os de baixo, do Curoca, não podem casar, pois são considerados inferiores.

“Esse que eu to a dizer, esse ficou pra aquelas parte, virou do Virei. Esse ficou dessa parte, virou daqui. Mas ali no sítio onde saiu os avós deles, era só duma barriga. Tá a ver, toda a gente saiu lá pra cima... aquilo, essas tribo que eles faz, porque você virou *mukwisi*, aquele virou quê, aquilo é isso que nós tamo a falar. Pessoa quando vai ficar ali num sítio vai comer as coisas já à toa porque já não tem de comer. E eles faz aquela disprenha porque você virou *mukwisi*, aquele não sei quê lá”.

Ao longo dos textos que analisei anteriormente, há repetidas menções à possível submissão dos Cuissis aos Cuvales, que os teriam dominado e até escravizado, e assim, ter-se-iam gradualmente convertido aos modelos Cuvale. Alguns agrupamentos Cuissis teriam sido incorporados ao grupo Cuvale, ainda e sempre numa condição subalterna, de estatuto inferior. Neste sentido, Duarte de Carvalho (2000) fala de diferenças estatutárias no interior do próprio grupo, e menciona a existência entre os Cuvale de uma “casta” inferior, os chamados *muluhapahe*, que apesar de possuírem seus próprios rebanhos e integrarem-se nas linhagens hegemônicas dos mucubais, sofrem estritas restrições nos casamentos, além de certo desprezo e discriminação. Estes sujeitos seriam povos *Twa*, Cuissis recentemente

⁴² Há outro sentido associado a este tipo de afirmação, muito recorrente e unânime entre todos com quem conversei, relacionado aos clãs. Há pessoas que pertencem aos mesmos clãs espalhadas por todas as designações étnicas da região mais ampla do deserto do Namibe. Também reporto uma discussão mais cuidadosa desta questão ao capítulo 2.

assimilados à pastorícia Cuvale⁴³, ou ainda, descendentes de antigos Cuvales estigmatizados no seio do próprio grupo em decorrência de comportamentos que os teriam tornado “impuros”, “transformados em Cuissés”, como por exemplo o envolvimento com a caça, atividade altamente desprezada pelos mucubais. O autor sugere então, com certa cautela devido à magnitude de tal afirmação, que “os etnômios Kuvale e Kwisi podem deixar de restringir-se a uma função apelativa para assumir a carga semântica de indicadores não de etnias mas de estatutos sociais” (Op. Cit.: 92). O que o autor assinala como efetivamente constatável é que esta assimilação dos *Twa* os remete a uma condição estatutária diferenciada e subalterna, embora possam vir a gozar do estatuto que cabe às linhagens hegemônicas por terem sido remetidos de imediato ao clã de seus antigos capturadores.

Duarte de Carvalho sugere ainda que esta situação não se restringe aos mucubais, pois o que se passa com estes *muluhapahe* se passa também, de alguma forma, com os Tjimba em relação aos Himba, da região do Iona, e em diversas sociedades pastoris africanas (Ibid.: 96). Alberto Machado Cruz (1967) sugere que entre Tjimba e Cuissi parece não haver grande diferença, visto que seus informadores Tjimbas, que lhe narraram o encontro entre Cuambundos e Cuepes, lhe foram muitas vezes referidos por terceiros como Cuissis. Esta equiparação Tjimba / Cuissi também me foi referida em entrevista com o soba grande do Iona, Tjikwenga Eputo, numa breve visita que fiz à comuna do Iona e à região do Humbe, onde se localiza sua *onganda*. Este soba muhimba, a maior autoridade tradicional das imediações do Iona, fala dos seus mucuissis:

“Aqui também tem Cuissi, mas aqui dizem mutjimba. Nascemos juntos, mas uns ficaram ricos, quando viu aquele que é pobre, anda tudo roto, começou a chamar esses nomes, de Tjimba ou Cuissi. Mas é nossa família, temos o mesmo regime... Uns já tem bois, já veste bem como nós, já tem cabritos. Mas o nome que nós demos para eles é mesmo aquele nome. Eles não andam muito por aqui... ficam um bucado distante conosco... os miúdos é que nasceram próximo de nós, já entram nas nossas casas”.

Os relatos que venho reportando ao longo deste texto contrastam em alguma medida com o que escreveram sobre os mesmos sujeitos e

⁴³ Ver descrições detalhadas de como essa integração pode ter ocorrido, com a captura de crianças Cuissis por grupos de raziadores chefiados por um *dyai*, “senhor da guerra”, para trabalharem como pastores em seus sambos, em Duarte de Carvalho (2000: 92-98).

grupos os etnógrafos do período colonial. Isso é particularmente interessante para mim, visto que estou interessada nos usos, nas incorporações e manipulações atuais de determinadas designações étnicas. Neste sentido, as falas e narrações que reportei ao longo do texto ilustram as diversas possibilidades de ser, estar ou até de tornar-se mucuissi. Do mesmo modo, os usos do nome Curoca, Cuepe ou mesmo mucubal estão certamente relacionados a um sentimento de pertença ancestral, mas também passam por escolhas conscientes que envolvem a ocasião, as circunstâncias e os demais sujeitos envolvidos no momento da identificação, além de outros aspectos relacionais constitutivos da dinâmica das identidades.

De fato estas identificações não emergem do vazio, elas pressupõem também uma não identificação e certo grau de mobilidade e flexibilidade inerentes ao fenômeno da etnicidade, sem os quais nenhuma configuração étnica pode se manter ao longo do tempo. Reporto, porém, os comentários de ordem teórica relacionados às fronteiras étnicas e aos processos de delimitação do pertencimento e da diferenciação para a discussão que vem em seguida. Por hora, quero apenas chamar a atenção para as complexidades em torno das identificações étnicas que emergem atualmente no Curoca, onde as populações situadas nos processos coloniais são reportadas a origens diversas, mas compartilham o modo de se vestir e decorar o corpo, a língua, economia e organização social. O mais importante no que tange a este trabalho é observar que entre os próprios sujeitos as diferenças continuam demarcadas e os limites entre um grupo e outro, ainda que em algumas ocasiões sejam ofuscados, não se confundem. O traçado das fronteiras se define tanto a partir de alguns caracteres distintivos reivindicados pelo próprio grupo, como é o caso dos Cuepes, quanto através da imposição de uma intransponível inferioridade, como é o caso dos Cuissis que, ainda que venham a ter os maiores rebanhos de gado ou se revelem os *tyimbandas* mais poderosos de toda a região sudoeste, continuam a ser remetidos simbólica e incontestavelmente ao seu lugar – as pedras. Nesta lógica, percebemos que as nomeações e categorizações étnicas também são políticas, cumprem o papel de manter hierarquias, demarcar as tensões e disputas em jogo no contexto das relações históricas e processuais entre os diferentes grupos.

Sobre grupos étnicos, categorias e interações

A identidade étnica está associada a atributos históricos e simbólico-culturais, como saliente Smith (1997). De acordo com este autor, um grupo étnico é “um tipo de coletividade cultural, coletividade essa que sublinha o papel de mitos de descendência e de memórias históricas, e que é reconhecida por uma ou mais diferenças culturais, como a religião, os costumes, a língua ou as instituições” (Op. cit.: 36). Smith ressalta ainda que estas coletividades são duplamente históricas, visto que, não apenas as memórias históricas são essenciais para sua continuação, como também os grupos étnicos são produtos de forças históricas específicas e, portanto, estão sempre sujeitos à dissolução e alteração históricas.

Outro aspecto importante relacionado ao termo “grupo étnico” realçado por Eriksen (1993) é o seu caráter dinâmico, que sugere contato e inter-relação, ao contrário do caráter estático e etnocêntrico imbuído no termo “tribo”, que introduz uma distinção qualitativa entre as populações designadas por este termo e aquelas às quais ele se opõe. Falar em grupo étnico, segundo o autor, implica inicialmente em desfazer esta rígida distinção, uma vez que existem grupos étnicos em todos os lugares do planeta, e também em reconhecer que as identidades de grupo são sempre definidas em relação ao que elas não são, ou seja, em relação aos não membros do grupo. Neste sentido, Eriksen afirma que o conceito de etnicidade introduz duas transformações importantes na antropologia social – implica em focar as dinâmicas ao invés da estagnação, e relativiza as fronteiras entre “nós” e “eles”, “modernos” e “tribais”. A etnicidade, por outro lado, é definida pelo autor como “um aspecto da relação social entre agentes que se consideram culturalmente diferentes dos membros de outros grupos com os quais estabelecem um mínimo de interação regular”⁴⁴ (Op. cit.: 12).

Nesta lógica, a partir dos anos 60 as reflexões em torno dos grupos étnicos questionam, tendo em Fredrik Barth um de seus principais expoentes, alguns pressupostos do empreendimento comparativo na antropologia, como a ideia de que é possível definir uma unidade étnica por uma lista de traços, já que a própria variação cultural não permite definir o traçado dos limites étnicos. Mais importante que a distribuição dos traços é estudar o modo como a diversidade étnica é

⁴⁴ “*Ethnicity is an aspect of social relationship between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction*”.

socialmente articulada e mantida. A noção de que o isolamento geográfico e social é a base da diversidade étnica também cai por terra. Uma das contribuições mais importantes de Barth (1969) é o reconhecimento de que as fronteiras étnicas persistem apesar dos fluxos das pessoas que as atravessam, sendo a interpenetração e a interdependência entre os grupos a própria condição de sua perpetuação. Outro questionamento que ganhou força, e que surge como o ponto de partida da crítica de Barth (op. cit.) se refere à ideia de que um “um rótulo étnico = um modo de vida = um grupo real de pessoas”, reconhecendo-se que é, ao contrário, a relação problemática entre esses elementos que deve ser analisada pelo etnólogo. Ao invés de se identificar um conjunto de pessoas previamente como uma coletividade, as análises atuais reconhecem que a escolha de uma identificação étnica pode ser circunstancial e pode ocorrer em meio a outras escolhas de identificação possíveis e, por isso, as categorias étnicas não são auto explicativas, mas o próprio objeto da explicação. Estas escolhas são circunstanciais, mas não aleatórias, já que estão posicionadas no contexto de experiências reais. O avanço decisivo na conceptualização dos grupos étnicos é a transformação do estudo dos grupos para o estudo das propriedades de um processo social, com ênfase nos aspectos dinâmicos e relacionais ao invés dos estatísticos, no processo ao invés da estrutura (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998: 64).

Na definição de Barth, a etnicidade é “uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de uma origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (Ibid.: 141). A identidade étnica nunca se define de maneira propriamente “endógena”, é a relação dialética entre as “definições exógenas” e “endógenas” da pertença étnica que faz da etnicidade um processo dinâmico, sempre sujeito a redefinição e recomposição. Assim, as fronteiras, as linhas de demarcação cujo critério é o pertencimento se definem com referência a uma alteridade e, mesmo tornando-se estáveis ao longo da história dos grupos, não representam barreiras, são maleáveis, produzidas e reproduzidas pelos sujeitos ao longo de interações sociais.

Os processos de “definição interna” do grupo, segundo Jenkins (1997), ocorrem quando os atores assinalam aos que estão dentro ou fora do grupo uma auto definição da sua identidade. Apesar de concebidos como internos, esses processos são necessariamente transacionais e sociais, uma vez que pressupõem uma ou várias

audiências, sem as quais não fariam sentido, e um quadro de sentido derivado do exterior. Os processos de “definição externa”, por sua vez, são processos “direcionados-ao-outro”, nos quais um conjunto de pessoas define outro como “X” ou “Y”. Esta pode ser, num nível consensual, uma validação das definições internas deste “outros”. Entretanto, num nível conflitual pode significar a imposição por um grupo de atores sobre outro, de um nome e uma caracterização que afetam de modo significativo as experiências sociais daqueles que foram categorizados. Assim, essas “definições externas” são características de contextos de forte interação, e muitas vezes envolvem relações de poder e/ou autoridade, necessariamente imbuídas em relações sociais ativas.

É certo que esta distinção entre definição interna e externa é analítica, visto que no curso da vida social ambas estão implicadas numa dialética de identificação constante. O que me parece particularmente interessante no argumento deste autor é perceber a importância deste ato de categorização, que Jenkins afirma contribuir para a identidade de grupo de diferentes maneiras. Inicialmente, a categorização de um “eles” é um ponto de contraste muito útil para a definição de um “nós”, e a definição de um “nós” costuma ser produto de uma história de relações com uma gama de “outros”. Existem ainda ocasiões em que um grupo categorizado é exposto aos termos nos quais outro grupo o define, e assim assimila esta categorização em sua própria identidade. Um possível cenário onde isso acontece é quando a categorização externa corresponde em maior ou menor medida a algum aspecto da identidade preexistente do grupo, e neste caso uma reforça a outra. Outra possibilidade refere-se a contextos de mudança cultural normalmente resultantes do contato interétnico a longo prazo. A fronteira étnica é osmótica, ressalta o autor, não apenas em termos de pessoas, línguas e culturas também interagem e neste processo as identidades também são afetadas. Há ainda contextos em que esta categorização externa é imposta com o livre exercício de um poder ou da força. Neste caso, os dispositivos de identificação e estigmatização empregados podem levar os “categorizados” a conceberem a si mesmos nos termos e categorias de seus “opressores”. Há, porém, aqueles que resistem, que rejeitam as fronteiras e/ou seus conteúdos impostos, mas o próprio ato de desafiar a categorização e reivindicar autonomia no ato da auto identificação já é um efeito de ter sido categorizado, argumenta o autor, e assim a definição externa rejeitada é paradoxalmente internalizada como o alvo de uma negação (JENKINGS, 1997: 71).

A constituição e persistência do termo Cuissi enquanto uma designação étnica no Curoca ilustra uma situação semelhante. Ainda que esta categoria seja indesejável, negada por aqueles que são identificados por ela, eles internalizam esta identificação ao perceberem o lugar que ocupam nas relações com os outros grupos, ao pautarem suas condutas no contexto dessas relações visando evitar possíveis conflitos.

Estamos diante de uma situação paradigmática no que se refere à importância da categorização e da imposição de um rótulo étnico. Não sabemos se o nome Cuissi já era utilizado por essas populações como uma auto identificação antes do encontro com grupos de pastores Bantos, que instituíram este nome como um indicador de inferioridade. Mas de fato a imputação do termo pelos grupos vizinhos e sua posterior ratificação pela antropologia colonial contribuem para que a categoria continue efetiva e carregada de sentido até a atualidade.

Nesta lógica, Jean-Loup Amselle (1999) investe na desconstrução epistemológica da própria noção de etnia, movido por uma forte crítica ao “fetichismo étnico” promovido pela colonização, especialmente na África, com a necessidade do colonizador e dos Estados pós-coloniais de apagar as hierarquias anteriores para melhor imporem as suas. Neste processo, o autor argumenta que a antropologia desempenhou um papel fundamental, com as abordagens “mono-étnicas” que a caracterizam até boa parte do século XX, onde “o problema” da etnia é tratado como uma tarefa penosa da qual os antropólogos passaram a querer “se livrar” o quanto antes para tratarem dos domínios de real interesse: os do parentesco, economia ou do simbolismo. A crítica do autor tem como alvo estas abordagens que naturalizam o étnico e desconsideram fatores históricos, topológicos e políticos em análises que cristalizam numa noção estática de etnia os processos de trocas de longa data entre diversas populações. É em diálogo com o que ele chama de “corrente dinamista” nos estudos sobre etnicidade que o autor prossegue em sua desconstrução do étnico enquanto objeto, apoiando-se no legado de Barth, dentre outros autores que abrem a possibilidade de se pensar as relações entre grupos étnicos como relações de forças.

Amselle afirma que a África anterior à colonização é descrita por diversos pesquisadores modernos como um “espaço internacional” de “relações interligadas” ou de “cadeias de sociedades”. Longe de serem mônadas voltadas para si mesmas, as sociedades locais, com seus modos de produção e redistribuição, eram integradas em formas gerais englobantes que ao mesmo tempo em que as conectavam, conferiam-lhes um conteúdo específico. Neste sentido, as sociedades locais devem

ser concebidas como efeito de uma rede de relações, o que implica na definição dessas diferentes redes que lhes dão forma, e no reconhecimento da existência de um desenvolvimento desigual e uma mudança de perspectiva na antropologia que explica o menos pelo mais elaborado, no interior de filogenias específicas e limitadas.

Alguns dos “espaços sociais” que estruturavam o continente africano antes da intervenção colonial apontados pelo autor, e que considero relevantes para pensarmos a configuração étnico-cultural do Curoca, são designados como “espaços de troca”, entre unidades sociais de diferentes tamanhos e estruturas, envolvendo circulação de mulheres; o comércio trans-saariano ou no golfo da Guiné; a presença de comerciantes árabes na costa leste da África; ou mesmo o tráfico interno de escravos do século XVI ao XIX. Essas trocas configuravam um espaço internacional ou uma “economia-mundo” característica da África antes da colonização européia, e sugerem indícios do desenvolvimento desigual que afetava o continente desde esta época. Estas relações de trocas desiguais instauraram uma hierarquia e um desnivelamento que se traduziam por numerosos processos migratórios. A importância dessas trocas representa um primeiro fator de estruturação dos espaços “pré-coloniais”. Nas palavras do autor (AMSELLE, 1999: 26),

“os espaços de produção, espaços de circulação e espaços de consumo representavam assim uma primeira grelha do continente africano e marcavam a predominância de uma forma geral englobante sobre as diferentes sociedades locais consideradas como seus efeitos”⁴⁵.

Outra arena de trocas importante mencionada pelo autor são os “espaços estatais, políticos e guerreiros”. Estes espaços referem-se não apenas aos Estados, reinos e impérios mencionados na história da África, e relacionados à existência de um amplo comércio internacional e ao desenvolvimento da escravatura enquanto instituição que formou o substrato econômico destas organizações estatais. Mas também às invasões e guerras levadas a cabo por grupos que impõem sua dominação sobre uma população de ocupantes anteriores. Estas ações poderiam gerar “dissidências estatais” que provocariam a fuga de alguns grupos que, por sua vez, formariam novas unidades sociais, não necessariamente de natureza análoga às anteriores. Assim, o autor

⁴⁵ “Espaces de production, espaces de circulation et espaces de consommation représentaient ainsi un premier quadrillage du continent africain et marquaient la prédominance d’une forme générale englobante sur les différentes sociétés locales considérées comme des effets”.

afirma que as formas de organização social que existiam na África desde antes da colonização europeia “são produto de fenômenos de diástole e sístole, de vai-e-vem constante, em uma palavra, de processos de composição, de decomposição e de recomposição que se desenrolavam no interior de um espaço continental”⁴⁶ (Ibid.: 29).

Há, por fim, menção a “espaços culturais e religiosos”, nos quais o autor faz referência à distribuição, em espaços amplos e entre unidades sociais variadas, de instituições diversas relacionadas à “vida material” e às “estruturas sociais”, como técnicas e modos de produção, estilos de arquitetura, formas artísticas, alimentação, regras de parentesco e aliança ou práticas religiosas. O mapeamento destes “espaços culturais”, ao invés da elaboração de mapas étnicos como aqueles dos etnólogos coloniais que referi anteriormente, poderiam demonstrar “áreas culturais” e “áreas de poder” reveladoras dos contatos e vínculos entre diferentes grupos, ou seja, do papel da história nos diferentes elementos do conjunto africano pré-colonial.

Com estes pressupostos em mente, Amselle argumenta, somos levados a considerar que os atores sociais se movem no interior de “cadeias de sociedades” e acabam por definir em suas línguas elementos significantes que, através de uma série de transformações sucessivas, engendrarão um “paradigma étnico”. Neste ponto de vista, não existiriam etnias enquanto entidades homogêneas racial, linguística e culturalmente, mas o que sempre prevaleceu, ao contrário, são unidades sociais desiguais e heterogêneas quanto à sua composição, nas quais as fronteiras étnicas se constituem enquanto “barreiras semânticas” ou “sistemas de classificação”, ou seja, categorias sociais.

Deste modo, o autor ressalta que em muitos casos os termos isolados pelo colonizador, e que posteriormente fornecerão um etnônimo, não designavam nenhuma unidade social pertinente na época pré-colonial. Mas seria igualmente enganoso pensar que a noção de “tribo”, “raça” ou “etnia” não tivesse algum correspondente nas línguas africanas. O que é importante manter em mente é que os etnônimos podem corresponder a uma gama de elementos que os atores utilizam para enfrentar as diferentes situações que a eles se apresentam, e em muitas ocasiões correspondem a modos de dominação. Amselle argumenta ainda que certamente se nota uma continuidade no uso de muitas categorias na época pré-colonial e atual, e uma retomada pelo

⁴⁶ “sont le produit de phénomènes de diastole et de systole, de va-et-vient constants, en un mot de processus de composition, de décomposition et de recomposition qui se déroulent à l’intérieur d’un espace continental”.

colonizador de termos que já eram empregados antes de sua chegada. Mas isso evidencia apenas o fato de que o etnônimo é um “significante flutuante”, ou seja, que se refere a uma multiplicidade de significados, e que sua utilização é também de natureza “performativa” – a aplicação de um significante a um grupo social interfere na criação deste grupo social. De modo que, opor a significação de um etnônimo à de um outro não tem grande sentido enquanto não se tenha estabelecido a lista completa dos usos sociais de um mesmo termo. Nas palavras do autor (Ibid.: 37-38):

“É perfeitamente legítimo reivindicar-se como uma ou outra designação. O que é contestável, em revanche, é considerar que este modo de identificação sempre existiu, ou seja, fazer dele uma essência. Um etnônimo pode receber uma multiplicidade de sentidos em função das épocas, dos lugares e das situações sociais. Apegar-se a um desses sentidos não é condenável; o que o é, é afirmar que este sentido é o único ou, o que acaba no mesmo, que a série de sentidos que reveste a categoria está esgotada”⁴⁷.

Amselle ressalta que em alguns casos a “etnia” já era uma criação pré-colonial, no sentido em que ela era um modo de reagrupamento ideológico de um número de agentes num grupo, muitas vezes em perfeita continuidade com unidades sociais menores como os clãs e linhagens. O processo de territorialização da colonização vai usar esta “etnia” no espaço circunscrito pela administração colonial, guiado pelo seu objetivo maior – reagrupar populações e lhes classificar em categorias comuns para melhor lhes controlar. A colonização opera, segundo o autor, uma nova divisão territorial que vai fracionar a “economia-mundo” que constituía a África anteriormente, ou seja, a conquista europeia gerou uma desarticulação das relações entre as sociedades locais e as classificações étnicas tomaram três formas: a literal criação de etnias, em alguns casos; a transposição semântica dos antigos etnônimos a novos contextos ou a transformação de “topônimos pré-coloniais” em etnias.

⁴⁷ “Ainsi, est-il parfaitement légitime de se revendiquer comme Peul ou Bambara. Ce qui est contestable, en revanche, c’est de considérer que ce mode d’identification a existé de toute éternité, c’est-à-dire d’en faire une essence. Un ethnonyme peut recevoir une multitude de sens en fonction des époques, des lieux et des situations sociales : s’attacher à un de ces sens n’est pas condamnable; ce qui l’est, c’est d’affirmer que ce sens est unique ou, ce qui revient au même, que la série de sens qu’a revêtue la catégorie est achevée”.

As colocações de Jean-Loup Amselle chamam a atenção para os efeitos do empreendimento classificatório colonial na África, que institui uma noção de etnia enquanto um todo homogêneo e estático, essencializando categorias cujos usos e sentidos podem ter passado por transformações variadas no decorrer da longa história das relações e das trocas entre os grupos. Elas abrem, a meu ver, alguns caminhos para pensarmos as configurações étnicas atuais do Curoca, especialmente no que se refere à troca e ao compartilhamento dos variados elementos que caracterizam a vida na região mais ampla e também compartilhada daquele deserto. Um lugar, uma paisagem que está entrelaçada ao sentimento de fazer parte de um grupo e vice-versa, de um conjunto de experiências humanas inter-relacionadas com o ambiente e a história do lugar.

Existe, como sugere Wilson Trajano Filho (2010), uma relação de mútua constituição entre lugares, pessoas, grupos e instituições; uma interdependência entre os lugares e os sentimentos de pertencimento, visto que nos lugares onde vivemos ou imaginamos projetamos nosso ser social, nosso passado e nosso devir. O lugar “é sobretudo uma âncora que sustenta, dá sentido e emoldura as interações sociais que se desdobram num fluxo temporal entre pessoas e grupos. De certa forma, o lugar é uma construção social que resulta na ancoragem dos sujeitos e das instituições nos eixos do espaço e do tempo” (TRAJANO FILHO, 2010: 5). Este lugar, o deserto, o Curoca, está subsumido no pertencimento, e é muitas vezes predicado por ele. Um lugar que não se restringe à concretude naturalizada de um território físico, mas amplia-se a um nome conformado por uma temporalidade, um signo duradouro que evoca eventos do passado. É, portanto, construído, espaço / tempo que implica na igual construção de um modo de estar no mundo e de se relacionar com os outros (Ibid.: 17).

Na ampla região desértica que abrange o Curoca, populações designadas Cuepe e Cuissi aprenderam e desenvolveram ao longo de uma história longínqua de relações e trocas com os Cuvaes, diversas técnicas de criação de gado, derivação e conservação do leite, e de cultivo de vegetais, entre outras. Desenvolveram uma religiosidade mediada pelas forças espirituais de seus ancestrais, além de organizações estruturais de parentesco e aliança sob as mesmas designações de clãs e linhagens⁴⁸. Atualmente, exibem signos visíveis de um pertencimento que engloba Cuvaes, Cuepes e Cuissis, colorido em seus corpos com miçangas, lenços ou espirais em dourado brilhante

⁴⁸ Estas questões serão desenvolvidas no terceiro capítulo.

que marcam uma experiência compartilhada na qual os etnômios específicos ficam por vezes em segundo plano. Se no plano da territorialidade, dos discursos sobre procedências e deslocamentos, das sutis diferenças de pronúncia da mesma língua e das nomeações as distinções são realçadas, no plano estético, das vestimentas e adornos corporais, das “aparências”, da cultura material, cosmologia e organização social as contiguidades se sobressaem.

Não tenho a pretensão, neste trabalho, de negar categorias étnicas estabelecidas e em operação no Namibe. As categorias existem, são operativas e são acionadas em diversas ocasiões para tornar mais nítidas as fronteiras entre os grupos, o que espero ter ilustrado a partir das repetidas falas dos sujeitos que reportei anteriormente. Porém, elas são o ponto de partida, não o de chegada, e é com o intuito de levar a sério o que dizem nossos interlocutores em campo que contrastei o relatos dos próprios sujeitos sobre pertencimento e diferenciação com as caracterizações etnográficas que acompanham as classificações vigentes. É com esta intenção ainda que evitarei, a partir daqui, fazer uso do termo Cuissi, já que se trata de um nome que lhes causa tantos constrangimentos. Não posso, porém, omitir a existência do termo, principalmente porque constatei em campo que esta é uma categoria muito utilizada e carregada de significados, ainda que indesejável.

Como advertiu-nos Ruy Duarte de Carvalho, dificilmente um estrangeiro se dá conta dos Cuissis com quem cruza, e o mesmo ocorre em relação aos Cuepes. É a estas características que os confundem com os mucubais, e toda a simbologia relacionada ao universo cultural compartilhado e visibilizado por elas, que pretendo chegar ao final deste trabalho. Início, porém, a abordagem desta imagem compartilhada a partir do imaginário construído em torno das populações da região sudoeste no contexto de constituição e modernização da nação angolana pós-colonial. Analisarei em seguida, a maneira como os próprios Curocas percebem suas vestimentas e adornos corporais em relação às suas próprias percepções sobre o modo de vestir da “cidade”, partindo de um questionamento sobre em que medida as vestimentas e adornos corporais, enquanto elementos de identificação e demarcação do pertencimento étnico, implicam numa diferenciação em relação à emergência de uma identidade nacional, que implica em novos processos de atribuição categorial e de pertencimento étnico.

Capítulo 2: Imagens do sudoeste de Angola – pertencimento e diferenciação no contexto da nação



“É nova esta areia
este marulhar de fogo nos
ouvidos
quase notícia do rebentamento
maior
sobre o inimigo.
É novo este calor como se o sol
fosse um ananás coletivo
suculento
rasgado pelos dedos da
madrugada mais quente
e mais suave.

(...)

(Manoel Rui – Mar Novo)

Tudo é fugaz
entre o desenho do teu pé na
areia
e a onda que desfaz
a marca

Entre a guerra e a paz
retorno fisicamente o poema
a onda
constante meditação primeira.

Nós e as coisas.

Nada permanece que não seja
para a necessária mudança.
Que o diga o mar.”

Meu objetivo neste capítulo é refletir sobre os processos de delimitação do pertencimento étnico e da diferenciação subjacentes às relações e trocas entre as populações do Curoca, tomando a indumentária como um dos aspectos importantes dos processos de construção identitária no contexto pós-independência. Ainda que a proposta central da pesquisa privilegie as perspectivas êmicas sobre os usos e significados associados aos adornos e enfeites corporais, algumas questões importantes envolvendo o modo como as populações da região sudoeste são percebidas na atualidade se sobressaíram em minhas observações. Em contextos urbanos como as cidades de Luanda e Namibe, deparei-me com percepções que articulam as classificações locais e regionais com noções de tradição contrapostas a ideais de modernidade. Com os processos de nacionalização, cuja ênfase está na tendência à homogeneização e diferenciação sobre novas bases que realçam o binômio tradição / modernidade, emergem novas configurações identitárias. As falas dos próprios sujeitos do Curoca sobre suas vestimentas e o modo de vestir associado às zonas urbanas também expressaram concepções binárias nós / eles, civilizado / primitivo, escrito / oral, urbano / rural, moderno / tradicional, características do colonialismo enquanto um regime moral e epistemológico.

Nas páginas que seguem, analisarei este processo atual que aciona novas formas de lealdade e pertencimento, assim como as percepções que emergiram de meu diálogo com os sujeitos envolvidos na pesquisa no Curoca, relacionando-as ao contexto da constituição de uma identidade nacional e ao processo de modernização que vive a Angola contemporânea, em tempos de abertura ao mercado externo e grande expansão econômica. No entanto, estas dicotomias não são categorias analíticas em si, serão, ao contrário, alvo de uma reflexão crítica que ao final procura demonstrar o quanto podem incorrer em reducionismos e produzir estereótipos. Se existe uma relação de estranhamento e contraposição instaurada desde a colonização, ela não é constitutiva das experiências reais e cotidianas dessas populações. O que de fato ocorre são coexistências, deslocamentos e ressignificações necessariamente implicadas no modo como todos os grupos humanos acomodam o novo e o ressignificam nestes novos contextos políticos e identitários.

O olhar da cidade

O Sul de Angola ainda é pouco conhecido no restante do território nacional, e não é raro perceber entre a população urbana de Luanda, por exemplo, ou mesmo das cidades que visitei na província do Namibe, um olhar mistificador para as populações que ocupam sua região desértica, como se vivessem ainda no tempo das “tribos”, anterior à unificação da nação angolana, após a independência em 1975. Em diversas ocasiões percebi reverberarem identificações que ressaltam a suposta “primitividade” destes povos, que parecem resistir ao processo de desenvolvimento e modernização tão celebrado com a abertura econômica do país ao mercado externo e com a democratização que acompanharia a adoção do multipartidarismo, nos anos 90. Uma anedota muito comentada na região da cidade do Namibe, por onde circulam com frequência algumas populações do deserto, especialmente mucubais e mucurocas, ilustra o ponto de partida destas percepções em relação a essas comunidades longínquas – a ideia de que vivem presos ao passado, mantendo-se atualmente alheios ao restante da nação angolana. Trata do momento em que algumas mulheres mucubais passaram a deslocar-se até a cidade de Luanda para vender óleo de *mupeke*⁴⁹, causando grandes constrangimentos por exibirem o tronco descoberto, com os seios à mostra. Uma das senhoras é questionada por uma transeunte: “O que a senhora faz aqui em Luanda, tão distante da sua terra e da sua comunidade?”, ao que ela responde com naturalidade: “Estou em Angola, esta também é a minha terra”.

Um episódio semelhante me ocorreu certa vez em que eu fazia compras no mercado público do município do Namibe, a “praça”, como costumam chamá-lo. A senhora Ana Paula Tuya, que me acolheu em seu *sambo* na região do Umbú, me avista de longe e me chama entusiasmada, “a minha menina! A minha menina!”. Caminho em sua direção, ambas felizes por este encontro inusitado, nos abraçamos e conversamos um pouco. Ela me diz que veio à cidade para visitar sua mãe, que estava trabalhando numa casa de família, e que ficaria ainda mais uns dias na cidade. Eu lhe digo que voltaria naquela mesma tarde ao Curoca, assim nos despedimos e eu me direciono à seção das frutas e legumes. Em seguida, a senhora que me vendia uma penca de bananas pelo valor irrisório de sete dólares, me pergunta sem esconder o seu

⁴⁹ O óleo de *Mupeke* é produzido a partir da fruta desta árvore, muito comum na região mais ampla do rio Bero ou Cubal, território ocupado por populações *Ovakuvale*. Este óleo é altamente hidratante e costuma ser utilizado como cosmético nos cabelos e na pele.

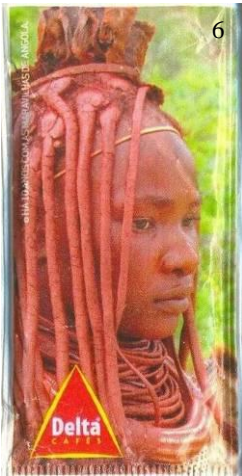
espanto: “Eu vi a senhora abraçando aquela mucubala... ela é da família? A gente não imagina que alguém assim como a senhora tem família com essa gente aí que vive no meio desse deserto, tomando aquele leite azedo.”

Outro exemplo paradigmático é o filme documentário exibido no IV Festival Internacional de Cinema de Luanda, em Novembro de 2011, intitulado “Pastores do Deserto”, do diretor Tando Minguiedy. Ao longo de seus vinte e dois minutos, o documentário nos apresenta brevemente a “cultura” dos mucubais, e o peso que ela exerceria sobre as escolhas individuais dos sujeitos, constringendo-os a viver sob “péssimas condições” ainda que sejam donos de grandes rebanhos de gado. A fala de um empresário da região ressalta a suposta irracionalidade de um sistema produtivo que não gera riquezas para a província ou mesmo para as próprias populações, que se recusam a vender o seu rebanho, sequer consomem a carne do gado que produzem, apegados ao valor “tradicional” de cada um de seus animais. “Irracionalidade” que, no olhar deste empresário, faz com que os mucubais mantenham-se doentes, condenados à tuberculose através das gerações por uma alimentação fraca em vitaminas e por restringirem os tratamentos de saúde às práticas espiritualistas de cura, ao invés dos devidos tratamentos médicos. Ao final, a então administradora do município do Virei fala das potencialidades econômicas da região e manifesta o interesse da administração em desenvolvê-la, conclamando os empresários interessados a investirem na criação bovina que as amplas pastagens naturais características de sua circunscrição propiciam⁵⁰.

Uma breve caminhada pela região central de Luanda, ao contrário, nos convence de que lá realmente se produz muitas riquezas. Encontramos uma enorme quantidade de obras construídas por empresas estrangeiras (portuguesas, chinesas ou brasileiras) que se tornarão prédios imponentes como o “três As”, na Avenida Lênin, da empresa de seguros AAA – um complexo executivo que inclui um auditório para eventos e conferências e um belo restaurante que serve pratos variados da culinária internacional. O trânsito lento das ruas está congestionado de carros de luxo, grandes e vistosos como as caminhonetes e os SUVs, e as calçadas estão cheias de gente circulando apressadamente por entre

⁵⁰ Devo ressaltar que este tipo de olhar que qualifico como mistificador não deve ser generalizado para toda a produção cinematográfica de Angola, ao contrário, há exemplos de produções que procuram dar voz às comunidades e tratam com maior profundidade os modos de vida locais, como o filme de Ngushi dos Santos, “Viagem ao Kuroca”, também exibido no referido festival de cinema de Luanda, que retrata um pouco do cotidiano das populações do Curoca, além dos diversos filmes etnográficos de Ruy Duarte de Carvalho.

os seguranças particulares que, muitas vezes portando armas cujo calibre impressiona um olhar desavisado, vigiam aqueles prédios suntuosos, os supermercados ou as belas lojas de grifes como *Lacoste* e *M. Officer*. Sento-me numa mesa do lado de fora da “Tendinha”, um restaurante simpático e aconchegante na Rua da Missão, e contendo nos lábios um sorriso, ao adoçar o meu café – o pequeno pacote de açúcar da Delta^R Cafés traz em um dos lados a imagem de uma mulher Himba, com seus longos cabelos ornamentados com barro em *dread locks*, seu adereço de cabeça característico, o pescoço coberto por tiras de couro e um largo colar feito com cascas de caramujo. O rosto, os cabelos e todos os adereços coloridos de vermelho. No verso do pacote, lê-se:



“AS MARAVILHAS DE ANGOLA

Etnia Himba

A etnia Himba habita a região sul de Angola e é responsável por manter intactas, até hoje, muitas das centenárias tradições tribais. Têm o costume de proteger a pele com uma espécie de argila rica em óxido de ferro, o que lhes dá a coloração avermelhada.”



Nota-se, neste meu precioso pacotinho de açúcar que atravessou o oceano atlântico, um olhar que mistifica e exotiza essas populações qualificadas como “tribais”. O próprio uso da palavra “tribo”, com o qual me deparei diversas vezes em variadas conversas informais em Angola, me pareceu sempre carregado de um teor depreciativo, sugerindo algo que já deveria ter sido superado. Ou melhor, superado especialmente nas esferas política e econômica, mas resguardado em seu caráter iconográfico e folclórico. O texto que nos apresenta esta como uma “maravilha” nos leva a crer que está relacionada a um modo de vida considerado obsoleto, que sobrevive a esta nova “corrente” da história. Há aqui mais uma tentativa de contrastar pela dicotomização, valorizando a diferença mas ao mesmo tempo apontando-a como um entrave, num contraste entre modernidade e tradição, presente e passado

situados em dois polos antagônicos onde a “etnia Himba” aparece como um Outro da modernidade que se quer alcançar como ideal. Trata-se ainda de uma noção temporalizada de diferença, nos termos de Schneider (2006: 113), que parece subsumir e apagar todas as formas de diferença e incluir diferentes modalidades de pertença no mesmo conjunto, agrupadas em sua condição de pertencerem ao passado. Este é um exercício de criação de novas fronteiras, e uma afirmação de que tais tradições situam-se num lugar separado na vida moderna.

E o que dizer das “centenárias tradições” mantidas “intactas” até hoje? Podemos igualmente considerar que entre os Himbas, os Cuvaes, os Curocas, o Vaticano ou a Côrte Real inglesa, as tradições são centenárias. Mas em que medida podemos dizer que estão “intactas”? Qual é o parâmetro para se medir o grau de conservação de algo que nunca se pôde constatar em estado puro ou inicial? Dito de outra forma, se o passado longínquo ao qual se remete a tradição jamais pode ser contrastado com o presente, como medir o grau de fidelidade a uma fórmula de origem que nunca foi diretamente observada?

Nestes exemplos, estamos diante de concepções estáticas e essencialistas de tradição, como se fosse um núcleo duro, imaterial e intangível em torno do qual se ordenariam as práticas dos sujeitos, que as receberiam passivamente, conservariam e reproduziriam modos de vida provenientes do passado. Nesta ideia comum, como sugere Lenclud (1987: 112-114), a noção de tradição parece fazer referência à ausência de mudança num contexto de transformações. Ela seria, assim, vista como uma sobrevivência de algo ainda vivo proveniente de uma época já superada. Algo de antigo que se supõe ter sido conservado intacto e que teria sido transferido para um novo contexto, ou seja, um objeto deslizante do passado para o presente.

Lenclud ressalta, no entanto, que não existe uma tabula rasa na ordem da cultura. Toda mudança, por mais revolucionária que seja, opera sobre um fundo de continuidade. Toda permanência integra variações. Tudo que usualmente qualificamos como tradicional passa por mudanças – de uma recitação a outra, o texto de um mito omite alguns elementos e incorpora outros; de uma celebração a outra, um ritual se transforma. A “reprodução” de uma tradição não é nunca a cópia idêntica, ela tem, ao contrário, uma singular propensão à variação e envolve uma margem significativa de liberdade àqueles que a seguem ou manipulam.

O autor sugere que a noção de tradição é mais bem definida enquanto um ponto de vista desenvolvido pelos homens do presente

sobre aquilo que lhes precedeu, uma interpretação do passado a partir de critérios contemporâneos. Nesta concepção, a tradição não é necessariamente o que sempre foi, mas o que a fazemos ser. Os grupos humanos constituem suas tradições do presente em direção ao passado, de modo que elas se constroem enquanto “retroprojeções”. É o presente que molda o seu passado, e de fato não se pode negar a importância deste passado, mas ele apenas impõe limites às nossas interpretações do presente, e estes limites são fluidos, ressalta o autor, já que o passado oferece uma margem de manobra ilimitada. A “verdade” da tradição não é do tipo correspondência, mas do tipo coerência. A tradição é, assim, comparável ao testemunho: uma retórica do que se supõe ter sido (Ibid.: 116-17).

Ela consiste ainda, no argumento do mesmo autor, num dispositivo cuja utilidade geral é fornecer ao presente uma garantia do que ele é: ao enunciá-la, uma cultura justifica, de certa maneira, seu estado contemporâneo. Graças a ela, uma cultura se dota do “gênio” que lhe convém e seus ornamentos supostamente arcaicos funcionam como uma cédula de identidade. Sua utilidade particular é fornecer aos que a enunciam e reproduzem regularmente um meio de afirmar sua diferença e consolidar sua autoridade. Em poucas palavras, “o essencial de uma tradição é sugerir: uma origem prestigiosa e um tanto distante, um saber misterioso, um conhecimento preservado, uma herança exclusiva; uma diferença proclamada, uma autoridade afirmada”⁵¹ (Ibid.: 118).

Nos exemplos que trouxe para reflexão, percebe-se uma noção de tradição estática e essencialista, mobilizada politicamente de duas maneiras opostas. Por um lado, a tradição é valorizada enquanto um indicador de autenticidade, antiguidade e riqueza cultural de um país, e por outro, é menosprezada e combatida por sua suposta oposição ao processo de desenvolvimento e progresso da nação. Voltarei a tratar do caráter político da noção de tradição ao relacioná-la à ideologia nacionalista. Mas antes, passemos um olhar sobre o modo como alguns de meus interlocutores no Curoca percebem suas vestimentas e outros elementos ditos tradicionais em seu cotidiano, em sua relação com o que associam ao modo de vida nas cidades.

⁵¹ “*Mais en peu de mots l'essentiel d'une tradition est suggéré : une origine prestigieuse et quelque peu lointaine, un savoir mystérieux, une connaissance préservée, un héritage exclusif, une différence proclamée, une autorité affirmée. Ainsi se dit une tradition.*”

Nos corpos, o “jogo de espelhos”

No momento em que focaliza outro grupo ou segmento populacional, uma sociedade constitui uma imagem de si própria a partir do modo como se percebe aos olhos deste outro segmento. Este jogo de espelhos, metáfora utilizada por Sylvia Caiuby Novaes (1993), refere-se ao processo de formação e às transformações na autoimagem de uma sociedade em contato com grupos sociais diferentes de si própria. Esta autora argumenta que não se trata apenas de atentar-se para o modo como os grupos delimitam seus membros e estabelecem fronteiras que os contrastam com os vários outros com os quais convivem, mas de perceber que no jogo de espelhos, cada imagem refletida corresponde a uma possibilidade de atuação. É neste jogo que o corpo atua como um suporte visível dessas imagens refletidas (NOVAES, 1993: 71):

“Sendo o corpo o ‘âmago e o centro do meu mundo’, é possível revesti-lo ou apresentá-lo como bem se entender e ele continuará intacto em seu interior. Por outro lado, sendo o corpo ‘um objeto no mundo dos outros’, é preciso que este corpo se revista e atue, efetivamente, a partir daqueles atributos a que estes outros estão acostumados, para que possa ser reconhecido como tal.”

A partir da imagem composta pelas vestimentas e adornos corporais, os Curocas são à primeira vista remetidos ao deserto pelos olhares “de fora”, a um universo que comporta noções amplas e difusas de “tribo”, “etnia”, “comunidade”, “tradição”. Neste jogo de espelhos, os próprios Curocas reconhecem na imagem que exibem em seus corpos desde o tempo de seus avós, algo que os diferencia daqueles que usam calças, camisas e sapatos. Na realidade, não se trata apenas do fato de se usar calças e sapatos, uma vez que eles próprios fazem uso dessas vestimentas quando vão à cidade e mesmo as populações que vivem na região de Njambasana incorporaram aos panos das vestes cotidianas o uso de camisetas para cobrir o tronco. As calças e sapatos fazem referência a um modo de vida que, no senso comum corrente no Curoca, surge como alheio ao deles, e envolve principalmente a escolarização e a posse de dinheiro, carros e outros bens materiais – algo que me foi expresso diversas vezes a partir do adjetivo “civilizado”. Numa conversa sobre os diferentes grupos que habitam a região, Kapiaco Tito Sebastião ajuda a ilustrar um pouco desta percepção:

“No tempo antigo, os mucubais andava a vestir mesmo esses ferros assim nas pernas e nos braços. E agora nesse tempo, aqueles mucubais que tá no sítio dentro dos municípios virou civilizado, tá a vestir bem, roupa, sapato, tudo. E aquele lá que tá no mato, no meio dos *sambos*, até agora ta na situação dos avós dele. Até agora mesmo, as mulheres dele ainda tá mesmo com *ompóta*. Os *muhimba* é também como os mucubais. Esses que tá dentro dos municípios deixou mesmo essa situação dos avós dele. E aquele que está muito longe dos municípios, nos *sambos*, está até agora do mesmo jeito, as mulheres com o corpo todo vermelho, assim bonito, veste pele, põe uma pele de carneiro assim na cabeça, os cabelos compridos nas costas. Os homens, na cabeça anda a meter os paus, moer assim moer, mete, mete, mete, depois coloca um pano. Aqui nessa parte amarra aqui no meio (demonstra visualmente), conforme um banco de bicicleta... é assim mesmo o *ntúmbo* da tradição dos *muhimba*.”

Em outra conversa sobre o assunto, o soba Kapulúcia também retrata esta diferenciação entre o que seria tradicional e “civilizado” numa descrição em que compara os *Ovahimba* do sul de Angola aos Hereros que habitam o território da Namíbia:

“Os *muhimba*, você vai gostar de ver quando for lá no Iona. Veste assim bonito que nem a tradição dos antigos, não usa pano, veste pele. As mulheres não põe lenço na cabeça, o cabelo fica assim caído com aquela tinta vermelha que passa no corpo todo. *Muhelelo* também era assim do mesmo jeito, mas já no tempo do colono ficaram civilizados, tem os carros, as casas, as fazendas tão tudo cercadas, com as máquinas que faz irrigação. Já veste assim as calças e as camisolas.”

De modo semelhante, o senhor Antônio Domingos do Carmo Raimundo, que vive no Tyitete, refere-se às famílias que vivem nos *sambos* como mais tradicionais que ele próprio e seus vizinhos, e menciona a influência da escolarização neste processo de transformação:

“A gente já aqui quando vai na cidade veste calça, sapato, chapéu... Aqueles que ficaram lá no mato tem tradição... aqui tradição tá a ir pouco a pouco... porque alguns tá a ir na escola, pouco a pouco, tradição dos avós tamo a deixar. Mas só quando vai assim nos *sambos*, conforme tamo nos *sambos* a pastar o gado é que veste isso ainda aí, *tchitati*. Quando vai na cidade tira

fora, muda de roupa, põe calça, põe sapato, põe chapéu... já virou menino bonito.”

Estes relatos ilustram uma dicotomia recorrente em minhas conversas no Curoca e nas breves visitas à região do município do Virei e da Comuna do Iona – de um lado, o “analfabeto” que vive no “mato”, “sem nada”, na “tradição dos avós”, e do outro, aquele “que estudou”, que usa roupas, tem carros e vive na cidade, o “civilizado”. Entretanto, não podemos perder de vista o jogo de espelhos no qual este tipo de diálogo se desenrola, no qual determinadas afirmações são proferidas no contexto daquela interlocução. Ou seja, estas palavras foram ditas para mim, estrangeira que vive na cidade e escolarizada, e talvez as afirmações seriam outras se não tivessem a mim como alvo. O lugar que cada um ocupava nessa conversa continuava inevitavelmente marcado, e se revelava claramente quando minhas perguntas eram devolvidas com curiosidades sobre o meu país ou outros países estrangeiros que muitas vezes se expressavam em perguntas do tipo “os únicos que ainda são analfabetos são os africanos?”; “na sua terra também tem gente que vive assim sem nada, em volta do fogo?”, ou ainda “é só aqui nesse deserto que tem tradição?”.

Por outro lado, a ideia que se sobressai nestas falas – do tradicional característico do “mato” como algo proveniente de outra época, relacionada aos “antigos” e contrastada ao que seria o “civilizado” não apenas da cidade como também da atualidade – incorpora, a meu ver, noções presentes no projeto de desenvolvimento e modernização difundido aos quatro cantos do país, que em algumas ocasiões contrapõe o étnico ao moderno, e proclama a unificação de todos os povos sob o manto da nação angolana. Ouvi este mote ressoar em coro num evento do partido que governa Angola, o MPLA, que tive a oportunidade de presenciar. Ao longo do mês de Agosto de 2011, todo o território nacional foi palco de inúmeros eventos em comemoração ao aniversário do presidente da república e do MPLA, José Eduardo dos Santos, incluindo palestras sobre a trajetória política, vida e obra do presidente, passeatas, torneios desportivos e atividades culturais. O principal ato na província do Namibe ocorreu nos dias 27 e 28 no município do Tômbwa, com o nome de “Carrossel da Revitalização”, e reuniu autoridades políticas como a governadora da província, militantes e apoiadores do MPLA, além dos sobas e grupos representativos das comunidades, músicos e dançarinos de toda a província.

No dia 27, Njambasana acordou eufórica. Os tambores que ensaiavam as danças tradicionais na noite anterior rufaram logo cedo, com os moradores do Camilunga, Tjitete, Tue e outros bairros das redondezas preparados, enfeitados e bem vestidos exibindo os panos estampados com a bandeira e o nome do MPLA, ansiosos para participarem da festa no município do Tômbwa. A ansiedade se estendeu pela manhã, à espera do carro que a administração do município prometeu enviar para buscá-los. Em vão, ao meio-dia ainda não havia notícias do transporte, por isso o soba Beiapé pediu à Teresa se o caminhão do CE.DO poderia levar ao



menos o grupo de dança do Tjitete, convidado para se apresentar no palco, juntamente com os demais grupos de dança tradicional de outras comunidades da província. Acabamos levando todos, em duas viagens, eu fui na segunda, com o Wunda, o motorista do CE.DO, e o soba Kapulícia.

O evento ocorreu num terreno vazio, ao lado da praça central do município, onde estavam montadas diversas tendas para as comunidades passarem a noite, uma para cada município, com uma cozinha para o preparo da alimentação oferecida pela organização. O grupo do Curoca foi acolhido na tenda do Tômbwa, e lá ficaram alguns à espera da comida, enquanto outros se dirigiram ao palco para assistirem à solenidade de abertura. A chegada das autoridades é demorada, e quando finalmente aparecem, são escoltados por um cordão de isolamento que os protege da multidão. Do lado de fora do cordão e destoando da multidão por suas vestimentas de soba, estão as



autoridades tradicionais de toda a província, que assistem respeitosos à passagem dos governantes até o campo de futebol ao lado, para presenciarem os últimos minutos da final do campeonato provincial que seria premiado durante a solenidade. As autoridades são recebidas com canto e dança pela delegação do Curoca, que abre espaço em meio ao aglomerado de expectadores.



No palco, as autoridades políticas discursaram sobre a personalidade do presidente, sua importância no processo de libertação e reconstrução do país e as grandes realizações do MPLA ao longo de seus 55 anos de trabalho pelo desenvolvimento de Angola. Entre um discurso e outro, ecoavam repetidas vezes as palavras de ordem: “Angola. Do Cabinda ao Cunene, um só povo, uma só nação. A luta continua, e a vitória é certa!”. Ao final da solenidade, iniciaram-se as apresentações artísticas dos cantores e dançarinos de toda a província do Namibe, que dublavam e dançavam suas canções ao ritmo do Semba, Kuduro, Quizomba, rap ou hip hop. Quando partimos, eu, o Wunda e alguns poucos que decidiram voltar naquele mesmo dia, às vinte e duas horas, o grupo do Curoca aguardava, ainda, ser chamado para subir ao palco.



Esta noção de unificação de toda a população sob o manto da nação angolana, em detrimento das especificidades regionais, condiz com o que é apontado por Bittencourt (2010) em relação à perspectiva adotada pelo MPLA no período pós-independência, quando se investe numa ideia de construção do homem angolano diferente da “simples extinção do colonialismo” ou de um “retorno ao pré-colonial”. Um período em que são lançadas em documentos do partido e do Estado, e nos discursos de diversos dirigentes, palavras de ordem como “Abaixo o tribalismo” e “abaixo o obscurantismo”. De acordo com o autor (BITTENCOURT, 2010: 139):

“A construção da nova nação implicaria o fim das etnias, dos regionalismos, do racismo, da exploração do homem pelo homem e a valorização da organização da sociedade, da ciência e do desenvolvimento das forças produtivas. O tradicional passa a ser visto, em muitos casos, como atrasado e refratário ao novo poder. Surge um descompasso entre uma visão desenvolvimentista redentora e acelerada e as experiências marcadas pelas práticas locais, quando muito regionais.”

Ao encontro desta concepção de unificação e modernização estiveram também muitas das minhas conversas com o soba Beiapé. Em uma delas, na qual falávamos sobre as diferenciações entre os grupos da região e as restrições em relação aos casamentos, ele ressalta que estas distinções são algo proveniente do passado, quando as pessoas ainda não sabiam que todos são iguais e por isso não deve haver discriminação em relação a supostas origens. Uma mensagem que atualmente o governo se esforça em transmitir às comunidades para que reconheçam que todos são igualmente angolanos, ilustrada nas palavras deste soba:

“Os mais velhos, que eram muito atrasados, eles não falam que aquele é pessoa, como diz a lei do governo... todos somos angolanos. O partido MPLA que está em cima do poder disse assim: não interessa dizer que esse aqui é branco, esse aqui é negro, esse aqui é quê, quê... todos somos angolanos, porque de Cabinda ao Cunene, todos, somos nós que defendemos este país, não há nada distinção de raça. E aqui dentro dos sambos há distinção de raça. O que o MPLA não quer, aqui dentro dos sambos sempre existe. E qual é, quem que descobriu a distinção que esse aqui é, esse aqui não é, são os mais velhos que distinguiram as pessoas. Que hoje em dia, como diz assim, o nosso governo, como nós anda a ir na reunião, diz vai falar à comunidade que os que distinguia raça por raça são aqueles antepassados, que não sabia... Havia os soba também que queria defender esse país, mas eles defendiam mal... mesmo aqui não havia presidente da república, cada soba tinha o seu grupo. Esses do rei Mandume, tudo... cada pessoa defendia no lugar dele. Mas como os brancos tinham só uma ideia que todos somos brancos, conseguiu derrubar os negros, porque tavam divididos. Agora o nosso governo anda a dizer, vai lá levar essa mensagem na comunidade, que todos somos angolanos, todos somos mesmo deste país. Não há mais distinção de raça por raça. Como esses nossos miúdos, estamos numa via de desenvolvimento, como está o Alexandre (seu filho), está a entrar na escola. Há uns outros lá do Virei, também tá a entrar na escola. E lá há Cuiassis, também tá a entrar na escola. Eles entram lá na escola, pode ir ficar lá. Aquele que tem habilitações assim um pouco mais elevadas, ele não está mais no caminho de voltar aqui atrás. Pode ir casar com Umbundo, Cuepe, Mucubal, não tem problema... Agora, nós estamos aqui fora, nós não estudamos, tamo só a ver, o caminho é esse, o caminho é esse. Mas haverá um dia desse que os nossos filhos também vão estudar. Aí não tem problema, se vir qualquer um pra casar, tudo é recebido.”

Nesta lógica, a escolarização é ressaltada como uma via de nacionalização e de desenvolvimento. Frequentar a escola, na visão deste soba, levaria não apenas à aproximação entre sujeitos que hora se diferenciam em grupos específicos, como também ao desenvolvimento de uma identificação com a nação angolana de modo mais amplo.

Beiapé aponta ainda a escolarização como uma via de transformação dos modos de produção e consumo que levaria ao desenvolvimento:

“O governo, no seu programa, disse que até 2015 haverá escola para todos. Se meter aqui a escola, os professores, o povo vai andar só a conhecer que a nossa cultura é essa. Agora, não vai ficar mesmo os próprios que vai ficar na cultura. Não, isso vai andar... A lei constitucional diz assim, vamos aproveitar a melhor cultura. Está bom. Porque há muita cultura que não está bom... não está bom por causa de não saber escrever. A nossa cultura conhece criar os animais, e não sabe gerir aquilo que nós criamos. Tás a ver? Há muitos grandes ricos aqui, aí nessa parte grande do Kapolopopo que pertence ao Virei. Muitas manadas grandes dos animais, mas ele tá a viver como uma pessoa que não tem nada... É isso que é importante, é importante de não saber escrever. Se ele sabe escrever, ele poderia ter outra ideia. Porque os grandes ricos aqui não sabem tomar o café, primeira coisa. Aquele que não tem, vai comer só uma vez por dia, aquele que tem tá a comer pirão simples, nem conduto não tem, mas ele tá a ver muitos cabritos, muitos animais. Mas pra fazer a matemática, vou tirar aqui X, posso ir no Namibe, vou comprar aquilo para eu vir comer bem... nada, a mentalidade não tem. Agora, essas complicações tudo, quem tá a fazer assim é por não saber. Vamos tirar a melhor cultura, vamos meter o nossos filhos na escola, é pena só que o governo, tá no programa, mas eles tão a atrasar muito... e nós aqui aproveitamos quando o filho ainda é pequeno. Quando já é adulto, você para dizer, entra na escola, já tem aquele vício de lá fora, na escola vai fugir.”

A “cultura que não está bom”, na fala de Beiapé, faz referência a algo que representaria um entrave, que os manteria à margem do processo de desenvolvimento econômico do país, a exemplo do envolvimento das crianças desde pequenas com o cuidado dos rebanhos, o que as impede de frequentar a escola, ou mesmo o grande apego destas populações aos seus animais, recusando-se a usufruir de seu valor material. Devo ressaltar, novamente, que a autoimagem sugerida por estes relatos se constrói no momento do contraste com a imagem do que

seria uma sociedade moderna – aquela das calças jeans, do café da tarde e da boa mesa, dos carros e outros bens de consumo. Contudo, o cotidiano dinâmico e heterogêneo destas populações não se resume a este contraste, ao contrário, as pessoas acomodam as transformações vividas no tempo e no espaço, diluindo este suposto conflito.

Embora meus interlocutores, quando estimulados por mim a opinar sobre o assunto, reafirmem nossas já conhecidas oposições binárias entre passado e presente, tradição e modernidade, primitivo e civilizado, em muito difundidas pelo colonialismo⁵², no plano da vida prática não parece haver impedimentos para que um grande criador de gado do deserto estacione um carro *Land Cruiser* na entrada de sua *onganda*, após trazer da cidade uma caixa de refrigerante *Blue* sabor laranja e três engradados de cerveja N'gola para a festa de nomeação do seu filho recém nascido. O questionamento que permeia minhas reflexões refere-se à dimensão política das noções de tradição e modernização no contexto de constituição da nação angolana, considerando a influência dos processos de construção identitária em nível local / regional e nacional nas práticas cotidianas de demarcação do pertencimento e da diferenciação.

Como se veste uma nação

“Uma nação é uma comunidade política imaginada como inerentemente limitada e soberana”, diz a definição canônica de Benedict Anderson (1993). Imaginada, visto que por menor que seja, os membros de uma nação jamais conhecerão todos os seus compatriotas, mas em suas mentes vive a imagem de sua comunhão. Limitada, pois possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, que as separa das outras nações do outro lado. Soberana porque procura diferenciar-se do reino dinástico ordenado divinamente, sob a garantia e o emblema de liberdade do Estado soberano. A nação se imagina como uma comunidade porque se concebe como um companheirismo profundo e horizontal, independente da desigualdade e exploração que possa prevalecer sobre ela.

De modo semelhante, Ernest Gellner (1983) afirma que o nacionalismo não é o despertar de uma força dormente antiga, latente, apesar de ser esta a maneira como ele se apresenta. É a consequência de uma nova forma de organização social baseada em altas culturas

⁵² Ver Mudimbe (1988) e Mbembe (2001).

dependentes da educação e profundamente internalizadas, protegidas pelo Estado.

Ambos os autores ressaltam que apesar de reivindicarem uma antiguidade imemorial, de apresentarem-se como o ordenamento natural e universal da vida política da humanidade, apenas obscurecido por uma longa e persistente sonolência, as nações são um fenômeno moderno. Eriksen (1993) aponta que a ideologia nacionalista se desenvolveu inicialmente na Europa e em sua diáspora no Novo Mundo, no período da revolução francesa. No pensamento nacionalista, o único princípio de exclusão e inclusão política é o das fronteiras da nação – aquela categoria de pessoas definidas como membros de uma mesma cultura.

Importante no argumento de Anderson (op. cit.) é o fato de que o nacionalismo ganha força a partir da combinação entre legitimação política e poder simbólico, ao encontro de Abner Cohen (1978), que afirma que a política não pode ser puramente instrumental, mas deve incluir símbolos que tenham o poder de criar lealdade e um sentimento de pertença. Assim, o nacionalismo costuma ser uma ideologia tradicionalista, que pode glorificar uma tradição antiga compartilhada pelos ancestrais dos membros da nação, mas ao invés de recriá-la, cultua-se uma versão reificada desta tradição. E aqui, lembremos novamente a imagem da nossa mulher *muhimba*, ou do “Semba” e da estátua “O Pensador”, outras “maravilhas de Angola” que ilustram o açúcar da Delta Cafés. No contexto do fortalecimento de uma ideia de plenitude e continuidade com o passado reivindicada pela nação, Eriksen (op. cit.: 103) resalta os usos políticos de alguns símbolos culturais. Quando algumas práticas específicas de determinado grupo, que reafirmam fronteiras étnicas, são reificadas enquanto símbolos e transferidas ao discurso nacionalista, seu significado muda. Os usos de supostos símbolos étnicos que se tornam típicos no nacionalismo tem o intuito de reafirmar a distintividade cultural da nação e com isso recriar um sentimento de nacionalidade. O nacionalismo reifica a cultura de modo que permite às pessoas falarem de “sua” cultura como se fosse uma constante, incluindo todos aqueles membros imaginados.

Esta identidade nacional, de acordo com Anthony Smith (1991: 22-23), implica numa consistência de comunidade política, que subentende ao menos algumas instituições comuns e um único código de direitos e deveres para todos os membros da comunidade, além de um espaço social claro, um território bem demarcado e limitado ao qual os membros se sentem pertencer – uma concepção caracteristicamente ocidental da nação. Mas a experiência ocidental, resalta o autor,

exerceu uma influência dominante sobre a nossa concepção desta unidade denominada nação. É no ocidente que surge um novo tipo de política, o Estado racional, e um novo tipo de comunidade, a nação territorial, em estreita ligação um com o outro. Este modelo ocidental ou “cívico” de nação corresponde a uma concepção predominantemente espacial ou territorial na qual as nações devem possuir territórios compactos e bem definidos. Há ainda a ideia de uma pátria, uma comunidade com leis e instituições que visam um único fim político, o que dará expressão a sentimentos e objetivos políticos coletivos.

Em paralelo ao sentido de comunidade legal e política, Smith destaca uma consciência de igualdade legal entre todos os membros da mesma comunidade, expressa em diversos indicadores de cidadania como direitos civis e legais, direitos políticos e socioeconômicos. Esta igualdade legal dentro de uma terra natal demarcada deveria indicar uma série de valores e tradições compartilhadas entre a população, ou seja, “uma medida de cultura comum e uma ideologia cívica, um conjunto de critérios e aspirações, sentimentos e ideais que unam a população em sua terra natal” (Ibid.:24). O autor afirma que estes elementos característicos do modelo ocidental de nação se mantiveram presentes na maioria das concepções não ocidentais de identidade nacional. Porém, surgiu um modelo diferente particularmente na Europa Oriental e na Ásia, que veio a contestar a predominância do modelo ocidental e a ele acrescentou elementos novos, é a chamada concepção “étnica” da nação, cuja peculiaridade é a ênfase dada a uma comunidade de nascimento e de cultura nativa – a nação como uma comunidade de descendência comum.

Smith se detém longamente na análise do que ele chama de “nações étnicas” e sugere que o nacionalismo e a identidade nacional podem ter raízes profundas em comunidades étnicas anteriores. Mas analisa também alguns casos em que os Estados são formados a partir de províncias de impérios que impuseram uma língua e/ou uma religião comuns, onde as elites crioulas deram início a um processo de formação de nação sem que existisse uma etnia característica, o que acredito ser o caso de Angola, como de diversas outras nações pós-coloniais. A maioria dos estados não ocidentais, aponta o autor, começou como colônia de potências europeias exteriores e na maioria dos casos as identidades culturais e políticas estavam ausentes, assim, qualquer identidade ou solidariedade de uma população colonial foi resultado da incorporação e das mudanças originadas pelo poder colonial. Smith afirma que na África subsaariana, muitos estados foram criados senão

ignorando deliberadamente as etnias, ao menos com pouca referência a elas. Por isso, os estados coloniais promoveram um patriotismo puramente territorial. Neste contexto, ocorre a criação de uma nova mitologia política e uma nova ordem simbólica por parte das elites governantes, muitas vezes com o intuito de legitimar seus regimes autoritários ou para evitar ameaças de conflito étnico endêmico. “O projeto de formação da nação na África subsaariana sugere, assim, a criação das componentes de uma nova identidade e consciência étnicas, que incluirão, por aproximação, algumas das lealdades e culturas das etnias existentes” (Ibid.:60).

Tratam-se de projetos de nação inspirados em grande parte em modelos europeus pelas elites profissionais africanas, apontadas pelo mesmo autor como protagonistas nos processos de independência e gênese da nova nação. Muitos membros desta elite profissional do período colonial construíram suas opiniões sob a influência de ideias europeias, seja através de estudos ou de viagens feitas ao estrangeiro, como também de uma formação intelectual com base na literatura ocidental⁵³, mostrando-se receptivas às influências românticas e nacionalistas europeias em suas conjunturas particulares. De fato, Smith desqualifica estes nacionalismos que ele caracteriza como “anticoloniais”, afirmando que não são “verdadeiros” movimentos nacionalistas porque não existe uma nação real ou potencial disponível, e por possuírem uma orientação ocidentalizadora por parte de uma elite profissional que buscava na emancipação política em relação à metrópole favorecer a si própria e corrigir a sua condição de excluída da burocracia colonial. Neste aspecto, Smith seria alvo da mesma crítica que Anderson faz a Gellner (1983) quando este afirma que o nacionalismo inventa nações onde elas não existem. O erro apontado por Anderson (1993: 24) está em equiparar a ideia de invenção à fabricação ao invés da imaginação e da criação, dando a entender que existiriam comunidades “verdadeiras” que poderiam contrapor-se às nações. Anderson argumenta, ao contrário, que todas as comunidades maiores que as aldeias primordiais de contato direto, e talvez até mesmo estas, são imaginadas. As comunidades não devem ser diferenciadas por sua suposta falsidade ou legitimidade, mas pelo estilo com o qual são imaginadas.

⁵³ Pepetela (2000) nos apresenta uma bela crônica do processo que desencadeou na luta de libertação colonial em Angola e os primeiros anos de governo pós-independência, onde são ressaltadas as influências dos jovens filhos da elite nacional vivendo e estudando na Europa. Uma abordagem historiográfica sobre esta e outras influências importantes no processo de independência de Angola pode ser encontrada em Bittencourt (1999; 2010).

O que considero interessante no argumento de Smith sobre esta via de criação de uma nova comunidade política de caráter supra étnico, que procura transcender a etnicidade ao invés de endossá-la e promover uma ideia de justiça formal e direitos iguais para todos, é que ela teria resultado na legitimação de um conceito relativamente novo, o de “nação territorial”, e da identidade política que o acompanha. Alguns aspectos realçados pelo autor como recorrentes nestes nacionalismos territoriais e nas identidades políticas que eles procuram forjar, que nos ajudam a refletir sobre a ideia de nação que se sobressai em Angola a partir dos exemplos e testemunhos que mencionei anteriormente, são apontados pelo autor como (SMITH, 1991: 146-149): **Territorialismo** – um compromisso político com os limites particulares e com uma localização social e espacial particular. A nação é concebida como uma pátria territorial, o local do nascimento e da infância, tornando-se a pátria um território histórico. Aqui, reafirma-se a importância da participação ativa de todos os cidadãos numa base cívica e territorial, e pratica-se frequentemente uma forma de populismo territorial no qual há um apelo à autoridade superior dos chefes, dos antepassados, dos líderes religiosos, chefes de aldeia e outros; **Cidadania** – utilizada não apenas para salientar a qualidade de membro da nação, mas também para superar as pretensões de identidades e filiações rivais, particularmente as de caráter étnico; **Educação civil** – ressaltada como o aspecto mais significativo do nacionalismo territorial e da identidade que ele procura criar, devido ao seu papel enquanto “treino para a cidadania”, acentuando-se a importância de se inculcar costumes tradicionais num espírito de igualdade e fraternidade cívicas, único caminho viável para o apagamento das clivagens étnicas. Nas palavras do autor (Ibid.: 148-149), estes valores instaurados pela educação civil universalizadora

“Podem ser utilizados para transmitir, através da linguagem (partindo do princípio de que existe uma língua franca), da história, das artes e da literatura, uma mitologia e um simbolismo políticos da nova nação (ou da futura-nação), que tornarão legítimas as novas, e mesmo revolucionárias, direções dos mitos, das memórias, dos valores e dos símbolos da sua luta anticolonial, dos seus movimentos para a libertação social e política e das suas visões de heróis distantes e de ‘idades de ouro’ capazes de suscitar um auto sacrifício semelhante nos nossos dias”.

Em relação à educação, acentuada em minhas conversas com o soba Beiapé como o caminho primordial para se transformar as “mentalidades” e promover o desenvolvimento no Curoca, Gellner (1964: 55-56) afirma com certo sarcasmo que o quesito mínimo para a cidadania plena, para o pertencimento moral efetivo a uma comunidade moderna é a alfabetização. Isso é o mínimo, afirma ele. Certo grau de competência tecnológica também é provavelmente exigido. Somente alguém que possua estes qualificativos, indica o autor, pode realmente reivindicar e exercer seus direitos, pode atingir o nível de prosperidade e estilo de vida compatível com as noções correntes de “dignidade humana”. Mas apenas o sistema educacional de um Estado-nação pode produzir estes cidadãos plenos, somente ele tem os recursos para “criar seres humanos a partir do material biológico bruto disponível”, recursos abundantes o suficiente para manter um número suficiente de especialistas, professores e intelectuais. Por esta razão, afirma o autor, algo do tamanho de uma nação é a unidade política mínima do mundo moderno.

Gellner argumenta ainda que a conexão entre o nacionalismo e a situação na qual seres humanos plenos só podem ser criados por sistemas educacionais, não por famílias ou vilas, chama à atenção um fato interessante: a relação inversa entre a ideologia e a realidade do nacionalismo. A autoimagem do nacionalismo envolve uma ênfase no povo, no folclore, ou na cultura popular, e busca nestas culturas populares, camponesas ou “tribais”, muitos dos recursos que fundamentam sua identidade coletiva diferenciadora. Mas de fato, o nacionalismo se torna influente precisamente quando estes fatores se tornam artificiais. As próprias populações camponesas ou “tribais”, Gellner prossegue, por mais que dominem suas danças folclóricas, geralmente não constituem bons nacionalistas. É apenas quando um primo privilegiado da mesma linhagem, depois seus filhos ou até mesmo as suas filhas, todos passam a frequentar a escola, que o camponês ou o homem “tribal” adquire um interesse velado pela linguagem empregada na escola na qual seu primo, filho ou filha foi educado.

Nesta lógica, o Curoca teria ainda um longo caminho pela frente até que a ideologia nacionalista seja efetivamente incorporada, visto que o processo de escolarização na região ainda está se iniciando. Mas atualmente, em que medida é possível identificar entre as populações do Curoca um senso de identificação ou o sentimento de pertencer à nação angolana de modo mais amplo? Em que medida os Curocas compartilham com os Chôkwes (da região nordeste) ou os Bakongos (da

região norte) um senso de homogeneidade ou um sentimento de igualdade, unidade, pertencimento ao mesmo grupo e consciência de uma identidade comum, nos termos do nacionalismo de Connor (1978)? É difícil responder a esta pergunta de modo generalizado. Há graus variados de identificação dependendo da localização e da proximidade dos sujeitos com a vida política nacional, mais ativa nas regiões urbanas. Porém, é notável entre as pessoas de todos os cantos da região sudoeste por onde passei – do Virei, passando pelo Umbú, o Curoca e até a região mais ampla da Comuna do Iona – uma adesão massiva e generalizada ao MPLA. E percebo que entre estas populações é o partido que faz o elo entre a comunidade e a nação.



No Curoca, em Njambasana e bairros vizinhos, é mais comum perceber esta adesão de modo explícito e proclamado, pela maior proximidade com a zona urbana do Tômbwa, como também pela atuação do próprio partido na área a partir de sua sede em Njambasana. Um exemplo desta proclamação foi uma visita que fiz ao núcleo familiar do senhor Domingos do Carmo Raimundo, que vive no Tjitete, e ao solicitar uma fotografia da família juntamente com as duas senhoras que tinham suas casas perto da deles, uma delas se apressa em buscar um tecido com a bandeira e o nome do MPLA para aparecer também na

foto. Pergunto por que ela colocou aquele pano ali na frente e ela responde: “É para mostrar que aqui tem a O.M.A, aqui tem o MPLA.”⁵⁴



“Aqui pra esses lados tu não acha ninguém do outro partido”⁵⁵, disse-me certa vez o soba Kapulícia. E realmente, todas as pessoas com quem conversei disseram que votam no MPLA, e fazem questão de votar, mesmo que para tanto seja necessário percorrer longas distâncias, caminhar um dia inteiro do mato até a sessão eleitoral montada no Curoca. O Kapulícia afirma que “no dia das eleições, uma pessoa pode

⁵⁴ O.M.A. – Organização da Mulher Angolana, é uma subdivisão feminina do MPLA, fundada em 1962 por um grupo de mulheres que lutavam junto ao MPLA pela libertação colonial de Angola. Atualmente, atua na promoção da igualdade e dos direitos civis das mulheres e no combate à violência doméstica, dentre outros problemas vivenciados pelas mulheres.

⁵⁵ Este “outro partido” se refere à União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita), que também surge como um dos movimentos anticoloniais e após a independência em 1975 protagoniza juntamente com o MPLA, que assumiu o governo, a guerra civil angolana. Nos anos 90, o MPLA abandona a doutrina marxista-leninista (de partido único) e muda o regime para um sistema de democracia multipartidária e uma economia de mercado. Nas primeiras eleições, em 1992, a Unita concorre como partido político, mas rejeita a derrota para o MPLA e retoma de imediato a guerra, que se prolonga até 2002, com a morte de seu líder histórico, Jonas Savimbi. Desde então, a Unita se mantém como o segundo partido de maior influência na cena política atual de Angola, e a principal força de oposição ao ainda governamental MPLA.

estar doente, só deitada o dia todo, vai mandar buscar alguém pra carregar e trazer até aqui pra poder votar.” Esta devoção ao partido está vinculada, em parte, a um sentimento generalizado de gratidão pela liberdade que hoje podem desfrutar em relação ao período colonial, atribuída incontestavelmente à ação do MPLA⁵⁶. De fato, as lembranças compartilhadas comigo sobre o “tempo do colono” foram sempre carregadas de muito sofrimento, como ilustram as palavras do soba Kapulícia:

“Tempo do colono era muito sofrido. Nós aqui não podia ter nada, essas motorizada que tás a ver aí pra todo lado, não podia. Tudo tinha que entregar na mão do colono, se conseguia 100, 200 tinha que pagar os impostos. Tinha que trabalhar muito nas fazendas dos brancos, o gajo trabalhava igual escravo, apanhava todos os dias, e eles não deixava ter nada, nem os cabritos nem nada. Agora não és obrigado a pagar imposto, pode ter o teu sambo com os animas, pode ter as lavras pra cultivar, pode comprar as motorizadas, tudo... não tem problema.”

No Umbú, não ouvi nenhuma proclamação espontânea de filiação ao partido, como no Tjitete, mas sempre que levados a falar sobre o assunto, todos com quem conversei demonstraram sua adesão e fidelidade. A Ana Paula diz que já frequentou reuniões da O.M.A. quando esteve no Curoca, e que nas eleições ela, seu marido, seus filhos e todos que vivem na área votam no MPLA. “Os brancos vieram aqui e tiraram a terra dos pretos. Quando veio o MPLA foi para devolver a terra dos pretos”, explica a Ana Paula. Seu marido, Alfredo Renha, foi voluntário na tropa do MPLA no período pós-independência, quando começa a guerra civil e a região Sul de Angola é invadida pelo exército sul-africano em apoio à Unita, e ainda é filiado ao partido. O senhor Puelela não esteve na tropa, mas trabalhou nas fazendas dos colonizadores. Mesmo vivendo em locais tão distantes até em relação às outras famílias de pastores da região, Puelela afirma que não apenas vota no partido como também paga uma contribuição mensal no valor de 100 kwanzas (equivalente a 1 dólar), recolhida todos os meses entre os criadores da região pelo soba Beiapé⁵⁷. É o soba quem me explica a

⁵⁶ O MPLA foi um dos três movimentos de libertação colonial que combateram paralelamente o exército português, e entre si, assim como a Unita e a Força Nacional de Libertação de Angola (FNLA). Analistas ressaltam o protagonismo destes movimentos, como também outros fatores de grande influência no processo de independência. Ver Bittencourt (1999)

⁵⁷ Beapé faz questão de separar o partido (MPLA) do governo, para manter clara a diferença na sua atuação enquanto representante do partido no Curoca e o seu trabalho como soba. Esta

razão pela qual estas populações votam e contribuem com o partido: “O MPLA acabou com a cobrança de impostos e a violência que o povo sofria no tempo colonial”.

Aqui, percebemos a importância dos sobas enquanto intermediários entre a comunidade e o partido / o governo / o Estado. Em regiões longínquas como o Umbú, onde o acesso é difícil, o fluxo de informações tem um ritmo próprio e a escolarização ainda não exerce influência direta, já que as escolas mais próximas ainda estão distantes, em Njambasana ou no município do Virei, os sobas se sobressaem como figuras paradigmáticas, que levam a mensagem do governo às comunidades, e as demandas das comunidades de volta ao governo. O soba



circula entre a política das linhagens / ancestrais e a política dos partidos / eleições, e em certa medida exerce a mediação entre uma e outra. Uma figura transita entre a comunidade e a nação, um trânsito que se expressa em sua própria imagem quando exhibe as vestimentas que o diferenciam dos outros membros de sua comunidade: uma farda no estilo militar, alinhada, com grandes botões dourados e o *cap* que lhe é característico.

A imagem de um soba bem vestido e ornamentado com suas roupas características – independente de seu local de residência, já que se trata de um uniforme padronizado para as autoridades tradicionais de

diferenciação também foi enfatizada por outras pessoas com quem conversei enquanto estive em Angola, e me parece parte de um esforço em ampliar a atuação do governo para além do partido, no processo de consolidação do multipartidarismo que o país vive até os dias atuais, após quase vinte anos de um regime político de partido único. Entretanto, o MPLA ainda exerce influência majoritária no governo, e percebo que estas duas vias de atuação política ainda se confundem, como exemplificam as palavras do próprio Beiapé, ao tentar ilustrar a separação reivindicada: “O partido é o pai e o governo é a mãe. Quem manda é o partido e quem faz é o governo”.

todo o território nacional – de fato parece mais próxima da nação que a imagem de um mucuroca bem vestido e ornamentado com suas roupas características, encontradas apenas nas proximidades do deserto do Namibe. Isso não apenas por sua abrangência territorial, como também pelo estilo das vestimentas – calças, sapatos, chapéu –, e a relação que passam a estabelecer com a política da nova nação. O uso do uniforme de soba é positivado por eles pois significa valorização, o reconhecimento de sua importância nas comunidades e a sua inclusão na política nacional. Implica numa identificação com a nação, e ao mesmo tempo com o local / a região onde residem e desempenham suas funções, já que é enquanto membros e representantes de suas comunidades e localidades específicas que esta autoridade é reconhecida e integrada na vida política da nação.

Se em alguns casos as autoridades tradicionais já existiam antes da intervenção colonial, a influência e o papel desempenhado por elas em suas comunidades mudou consideravelmente com a colonização e a posterior construção de uma nação sob a égide do Estado. Durante a colonização, esta autoridade foi estimulada pela administração colonial em favor de seus interesses, para facilitar o controle, a cobrança de impostos e a submissão destas populações ao domínio português, processo favorecido em grande parte por disputas entre os próprios grupos. Nas palavras do soba Beiapé,

“quando os europeus chegaram aqui, encontraram os chefes das tribos que tinham autoridade só dentro da sua própria tribo, e disputavam com os outros chefes. Por isso que eles conseguiram dominar os africanos, porque aproveitaram que eles estavam divididos e não tinham força para vencer. O MPLA quando entrou no governo decidiu que Angola agora era tudo um só povo, e escolheu aqueles que podiam ter autoridade sobre muitas pessoas, não importa qual é a tribo, só a região. Porque agora ninguém mais defende só a sua tribo, são todos os angolanos que defendem esse país”.

Assim, com a independência, os sobas passam a trabalhar em conjunto com o governo, ajudando-o a construir um senso de pertencimento compartilhado, de comunhão, a consolidar uma identidade nacional. Neste processo de nacionalização, necessariamente imbricado nas transformações políticas e econômicas vivenciadas nos últimos 20 anos, nota-se uma corrida por modernização e desenvolvimento presente não apenas em Angola, como também em

diversas nações pós-coloniais, na qual a tradição adquire conotações variadas e é mobilizada estrategicamente em diferentes campos sociais e políticos, hora contrastada ou posicionada à margem de um ideal de modernidade e ser atingido, hora valorizada enquanto símbolo da distintividade cultural da nação.

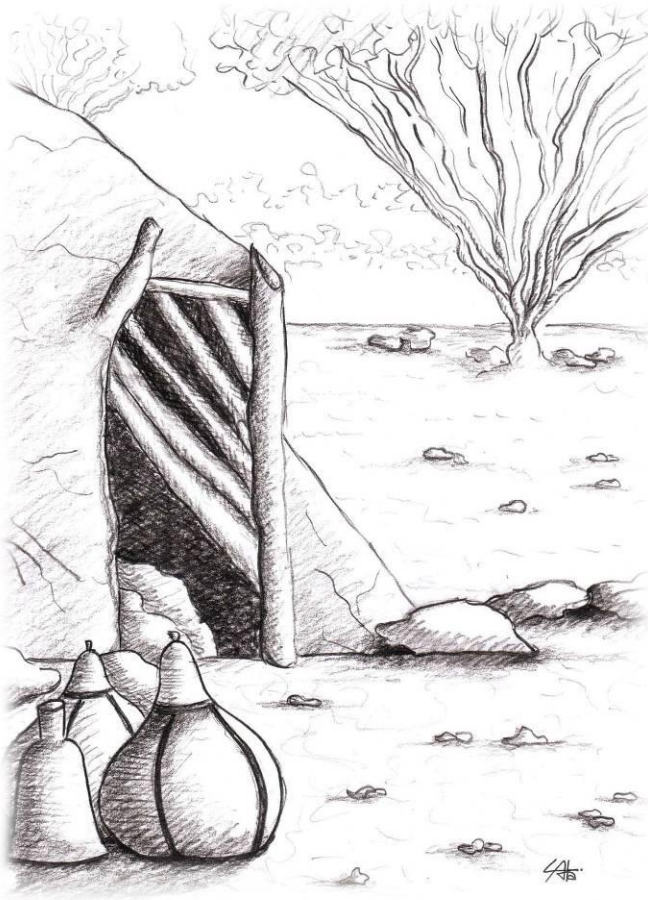
Se, por um lado, o uso dos panos, pulseiras, tiras de couro e miçangas parece sugerir uma identificação com o grupo étnico / “o mato” / o tradicional; as calças, camisas e sapatos uma identificação com a nação / “a cidade” / o moderno; e os uniformes dos sobas uma identidade em trânsito entre todas essas esferas, por outro, no momento em que um sujeito troca de roupas e se desloca até a cidade para fazer compras, ou quando combina a amarração habitual dos panos e as miçangas com um *blazer* e um chapéu, ele não se pergunta se o que está fazendo é moderno ou tradicional. Ele não deixa de se identificar com o seu clã ou com os seus ancestrais para identificar-se com um partido político e se deslocar longas distâncias para votar durante as eleições.

Espero que as reflexões que venho trazendo ao longo deste capítulo tenham demonstrado que por trás da suposta contradição entre a imagem composta pelas vestimentas e adornos corporais característicos do Curoca e aquela associada aos centros urbanos, há trânsitos, incorporações, ressignificações e identificações múltiplas que não se encontram necessariamente em confronto. As concepções correntes de tradição e modernidade enquanto polos antagônicos estão ancoradas em pressupostos dicotômicos característicos do pensamento colonialista, dos quais ainda estamos em vias de nos desvencilhar. As dicotomias são sínteses coloniais, são concepções ideológicas que desqualificam um dos lados da oposição e não são constitutivas das práticas reais, das experiências dos sujeitos.

Neste trabalho, minha tentativa de desconstruir as imagens fetichistas ancoradas em concepções binárias, de descentrar os discursos produzidos sobre as populações do Curoca, reside em propor uma mudança de foco para as perspectivas êmicas, para o modo como os próprios sujeitos articulam processos de identificação nos contextos local / regional e nacional, numa relação dialética entre diferenciação e pertencimento, aproximação e afastamento. Passo a analisar em seguida, a indumentária enquanto um signo de comunicação visual constitutivo destes processos, que inscreve nos corpos dos sujeitos algumas marcas simbólicas de suas experiências cotidianas. Procurarei demonstrar ainda que nas práticas relacionadas à composição das vestimentas e adornos corporais, o tradicional e o moderno, o antigo e o novo não estão em

confronto. Os sujeitos são ativos, criam e recriam suas vestimentas tradicionais, transformam-nas, incorporam novos elementos e fazem escolhas no processo dinâmico de atualização inerente à perpetuação de tudo que se queira qualificar como tradicional.

Capítulo 3: Lógicas de pertencimento



“A missanga, todas a veem.
Ninguém nota o fio que,
em colar vistoso, vai comendo as missangas.
Também assim é a voz do poeta:
Um fio de silêncio costurando o tempo.”

(Mia Couto – O fio das Missangas)

Neste capítulo, dedicarei minha análise a alguns aspectos que configuram as experiências cotidianas que se expressam simbolicamente através da indumentária, e procurarei demonstrar o modo como a imagem exibida pelos sujeitos em seus corpos através das vestimentas e adornos corporais, opera enquanto linguagens nas relações intra e interétnicas. No plano da indumentária, a identificação se amplia a um universo cultural compartilhado entre mucucocas e mucubais, porém, isso não significa que as distinções entre os grupos estejam permanentemente diluídas. Há, ao contrário, diversos contextos em que a diferença é atualizada, como demonstrei no primeiro capítulo. Estamos diante de dois processos que se desenvolvem simultaneamente: diferenciação e manutenção das fronteiras entre os grupos nas sutilezas das pronúncias da mesma língua, na ocupação do território e nos discursos sobre procedências; identificação e ampliação do pertencimento evidenciado por uma cultura material, cosmologia e organização social comuns.

A importância dos estudos sobre etnicidade mencionados anteriormente, especialmente a obra de Fredrick Barth e sua ênfase nos fluxos e fronteiras das identidades étnicas, está no reconhecimento de que a identidade étnica é uma dentre as várias identificações disponíveis para um sujeito, que pode ser igualmente manuseada, exibida ou ignorada de acordo com situações particulares. Diversos elementos podem ser mobilizados pelos sujeitos para delimitar fronteiras e conferir-lhes distintividade, como a religião, a economia, organização social, a cosmologia, o parentesco, a estética, cantos, danças e ritos. Como enfatizei na introdução, meu interesse particular nesta pesquisa está nos signos de classificação visível, como as vestimentas, pinturas, tatuagens, adereços e adornos corporais, penteados, além de outros elementos que no plano estético e relacional demarcam publicamente o pertencimento, incluindo os sujeitos que hora se diferenciam em grupos específicos, numa identificação à cultura pastoril dos mucubais.

Neste contexto, a noção de “realce” adquire grande importância para uma abordagem não reificadora da etnicidade. Ela exprime a ideia de que a etnicidade se compõe, juntamente com outros aspectos de identificação dos sujeitos, enquanto um fator pertinente que influencia a interação em determinadas situações. Isso muda a pergunta “quem são os X” para “quando e como a identificação X é preferida”. Falar em realce étnico, segundo Barth, levanta questionamentos sobre a prioridade da identificação étnica na organização da vida social e as razões que levam os sujeitos a manifestar e validar certas categorias

étnicas em situações particulares. Dentre as diversas modalidades e procedimentos ativadores de pertenças, tomarei com eixo central de análise os “signos visíveis” inscritos nos corpos, mobilizados e selecionados para tipificar um grupo social, com uma atenção especial para o papel da apresentação estética enquanto elemento de distintividade pública. As características distintivas denominadas por Weber (1996) de “reflexos externos” (como penteado, vestimenta ou maneira de usar a barba) prestam-se particularmente para a fixação pública de uma identidade reivindicada, por serem visíveis e facilmente decifráveis como símbolos de pertença (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998: 167).

Numa abordagem que dialoga intimamente com aquela de Barth, Anya Peterson Royce (1982) ressalta que nenhum grupo humano consegue manter uma identidade “creditável” e “viável” sem sinais, símbolos e valores subjacentes que apontam para sua distintividade étnica. Sinais e símbolos são, para a autora, produto da interação com outros grupos e parte integrante da habilidade de um grupo humano para manter fronteiras e para demonstrar sua distintividade. Partindo deste pressuposto, a autora argumenta que os símbolos e identificação desenvolvidos pelos grupos adquirem grande importância nas interações em que a identidade étnica se torna um fator influente. Um símbolo, na abordagem da autora, é algo que representa ou sugere “algo mais”, por associação, convenção ou mesmo semelhança acidental, um signo visível de algo invisível. Para que seja efetivo, um símbolo deve ter significado tanto para aqueles que o exibem quanto para os que o percebem e, por isso, os símbolos mais efetivos são os que têm implicação universal ou são forjados na interação (ROYCE, 1982: 148):

“Todos os grupos humanos podem ser identificados por determinados atributos, assim como todos os grupos humanos são conscientes de grande importância de algumas destas características. Grupos em isolamento certamente têm símbolos através dos quais se identificam. Com o contato, estes símbolos podem permanecer os mesmos e desempenhar a dupla função de representar os grupos para o exterior. Podem ser usados somente dentro do grupo e não em interação porque não são salientes aos outros grupos e, portanto, não efetivos enquanto símbolos de identidade; ou eles podem ser substituídos por novos símbolos construídos na própria interação. Em todos os casos, um processo de educação mútua caracteriza o desenvolvimento e a

manutenção de símbolos identitários efetivos.” (tradução minha)⁵⁸

O desenvolvimento de novos símbolos de distintividade é ressaltado pela autora como uma resposta comum a situações de interação, podendo derivar da associação de novos com antigos elementos ou mesmo da adoção de outros símbolos. Ela menciona os *Zapotecas*, do sul do México, como uma população com um sucesso notável na mistura de símbolos. Os vestidos festivos das mulheres, famosos em todo o país, combinam elementos espanhóis, franceses, ingleses e chineses a um estilo indígena. Estes vestidos, na análise da autora, dificilmente seriam reconhecidos como *Zapotecos* na época da conquista europeia, mas atualmente constituem símbolos notáveis da identidade *Zapoteca*.

A partir destas reflexões sobre a dinamicidade e flexibilidade dos signos e símbolos de distintividade étnica, a autora introduz a noção de “estilo” como um conceito que assume a escolha e permite a mudança, sem o peso das conotações culturais acopladas ao termo “tradição” e, assim, mais apropriado para descrever grupos étnicos (ibid.: 9). O estilo exibido por um grupo étnico, prossegue a autora, é composto por símbolos e formas com orientações valorativas subjacentes, e implica um elemento de escolha. A ideia de tradição pressupõe conservadorismo e um corpo de valores e símbolos supostamente passados de geração para geração da mesma forma, e este não é o caso dos símbolos incorporados nos estilos étnicos, que implicam flexibilidade e uma escolha que, embora não esteja livre de constrangimentos, é consciente. Alguns elementos do estilo *Zapoteca* mencionados pela autora ilustram suas afirmações: enquanto algumas características deste estilo não são mais encontradas, como os chapéus de feltro altos e com aba estreita decorados com tranças de prata, ou as calças e camisas de algodão branco, outras são parte da vida cotidiana, como as redes de dormir ou os fornos feitos com cerâmica e barro. Há ainda as saias longas e cheias, o penteado feito com fitas brancas ou as joias de ouro. A maior parte dos atributos considerados *Zapoteca* não são “puros”, e demonstram, ao

⁵⁸ “All human groups can be identified by certain attributes, just as all human groups are conscious of the greatest importance of some features. Groups in isolation certainly have symbols by which they identify themselves. With contact, those symbols may remain the same and do double duty by representing the group to the outside; they may be used only within the group and not in interaction because they are not salient to the other groups and therefore not effective as symbols of identity; or they may be replaced by new symbols built out of the interaction itself.”

contrário, certo grau de sincretismo, como os próprios vestidos de festa das mulheres, que recriam a imagem de um baile francês do século XIX. Utilizam elementos de diversas fontes, mas enquanto um complexo ancorado em valores, eles demarcam efetivamente o que é *Zapoteca* e o que não é (ibid.: 177).

Bons exemplos da “fixação pública” de símbolos visíveis de identidade se encontram na coletânea “*Dress and Ethnicity*”, editada por Joanne B. Eicher. Eicher e Erekosima (1995) argumentam que os tecidos e a vestimenta, que segue regras estritas e veladas cuidadosamente pelas mulheres, são marcadores étnicos muito fortes entre os Kalabari, e o tecido *pelete bite* lhes é muito particular, diferenciando quem o usa de outras populações ribeirinhas no delta do Níger, como sendo Kalabari. O que se torna muito interessante no argumento desses autores é o modo como problematizam o fato de que numa cultura que cultiva um gosto distinto por vestimentas, reconhecidas na região como marcas da identidade Kalabari, nenhum dos tecidos utilizados na sua fabricação são de origem indígena, mas trazidos da Europa, Índia ou outros países da África ocidental, como o próprio *pelete bite*, fabricado com tecidos indianos a partir da remoção de alguns trançados selecionados para criar um design novo que lhe transforma notavelmente a aparência. Este e outros tratamentos de tecidos aos quais os Kalabari se dedicam são analisados pelos autores como um processo de “autenticação cultural” que envolve seleção, caracterização, incorporação e transformação (Op. cit.).

As complexidades envolvidas na relação entre etnicidade e vestimenta que aparecem nestes exemplos sugerem, de acordo com Eicher (1995), que no contexto das controvérsias envolvendo as auto definições e as classificações a partir do exterior, a fluidez do conceito de etnicidade em meio aos fluxos identitários dos sujeitos, as marcas étnicas exibidas nos corpos através das vestimentas ajudam a posicionar um indivíduo em relações espaço-temporais (EICHER, 1995).

Indumentária e enfeites corporais – marcas identitárias

Há muitos exemplos de distintividade pública manifesta no corpo através de adornos e adereços corporais na literatura antropológica sobre populações indígenas brasileiras, como no livro já consagrado de Anthony Seeger sobre os Suyá, “Os Índios e nós: Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras”. No capítulo que trata do “significado dos ornamentos corporais”, o autor afirma que os Suyá se

definem como diferentes de outros grupos por usarem discos nos lábios e nas orelhas, e por cantarem num estilo particular. “Uma sociedade pode revelar muito de si própria através daquelas características que ela mesma escolhe como um termo de comparação com outra sociedade” (SEEGER, 1980: 45).

Lux Vidal e Aracy Lopes da Silva (1992), numa coletânea de artigos sobre grafismo indígena, sugerem que manifestações estéticas como a pintura, a iconografia, os grafismos e a ornamentação corporal são uma forma de comunicação visual, fontes de informações sobre as relações entre grupos, entre indivíduos, com o sobrenatural, com o meio ambiente, relações de *status*, atitudes e comportamentos. Os motivos e padrões da pintura corporal, por exemplo, expressam categorizações sociais, identificam indivíduos e grupos e estabelecem as bases para suas relações recíprocas (VIDAL e SILVA, 1992: 287). Do mesmo modo, Lagrou (2008: 163) demonstra o poder das imagens e da forma, da relação entre a fixidez e a fluidez da forma corporal na constituição do “eu” Kaxinawa, que se constitui ao compartilhar com sua rede de laços parentais determinadas substâncias vitais, banhos medicinais e pintura corporal nos rituais.

Os exemplos mencionados ilustram o modo como a identidade étnica pode ser projetada em uma imagem exibida no corpo, levando sempre em conta que as identidades se constituem em processos de interação. “O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem”, nos disse Marcel Mauss já em 1934, e os homens sabem servir-se dele de diversas maneiras em diferentes sociedades. No corpo, “ato técnico, ato físico, ato mágico-religioso confundem-se para o agente” (MAUSS, 2003: 407).

Mais recentemente, José Carlos Rodrigues (1975) afirma que o corpo humano é socialmente concebido e sua análise constitui uma das vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular. Há, no corpo, aspectos expressivos que comunicam alguma coisa aos homens e que dependem das codificações particulares de um grupo social. O autor ressalta que a importância do estudo da apropriação social do corpo está no fato de que ele é “o mais natural, o mais concreto, o primeiro e o mais normal patrimônio que o homem possui”. É uma categoria própria, sistematicamente relacionada às outras categorias sociais. (Op. cit.: 44-47). Segundo este autor, o corpo é um “suporte de signos” que porta em si a marca da vida social, e nele a sociedade imprime suas formas e projeta a “fisionomia de seu próprio espírito” através das práticas corporais mais variadas, pintando e decorando, arranhando, rasgando,

perfurando, queimando a pele e inscrevendo-lhe “cicatrizes-signos” que podem ser formas artísticas, indicadores rituais de status ou marcas étnicas: “em cada sociedade poder-se-ia levantar o inventário dessas impressões-mensagens e descobrir-lhes o código: bom caminho para se demonstrar, na superfície dos corpos, as profundezas da vida social” (ibid.: 63).

Também Miguel Vale de Almeida (2004) ressalta que o corpo é o lugar de representação da identidade pessoal, que vai desde sua afirmação plena à sua completa negação. É o suporte da posição social, do gênero, da saúde e da doença, da inclusão ou da exclusão, o sustentáculo e a justificação extra social para certos arranjos sociais. O corpo é um objeto que também é sujeito, a interface entre “natureza e cultura, indivíduo e sociedade, autonomia e regulação”. É neste sentido que o autor sugere a importância política de se pensar o corpo a partir da questão da incorporação (Op. Cit.: 31):

“o corpo como interiorização não verbal, inconsciente, mimética, automática, de certas disposições de desigualdade e poder; mas não só como interiorização – também como reprodutor dessas realidades, seu confirmador constante pelo facto simples de estar lá, de aparecer, de ser.”

A noção de incorporação também é acentuada por Csordas (1994) como algo que tem sido negligenciado nas pesquisas que tratam do corpo em antropologia, que não levam de fato a sério a ideia de que a cultura está ancorada no corpo humano. O corpo é, segundo este autor, um fenômeno sujeito às transformações culturais e capturado numa “urgência existencial” que pode ser mais bem expressa com o termo “estar-no-mundo” do que na ideia da representação. Csordas argumenta que a diferença entre representação e “estar-no-mundo” é metodologicamente crítica, pois se refere à diferença entre entender a cultura em termos de uma “abstração objetificada” ou nos termos de uma “urgência imediata”: “Representação é fundamentalmente nominal, e por isso podemos falar de ‘uma representação’. Estar-no-mundo é fundamentalmente condicional, e por isso podemos falar de ‘existência’ e ‘experiência vivida’” (Op. cit.: 10). Nesta lógica, o autor sugere que o corpo deve ser pensado em função do “estar-no-mundo”, sempre com referência à fenomenologia de Merleau-Ponty, considerando a incorporação como a condição existencial da cultura e do “eu”, um campo indeterminado e definido pela experiência perceptiva, presença e engajamento no mundo (Ibid.: 12).

É este corpo “no mundo”, engajado em experiências e relações, que atua no plano da distintividade pública e insere as populações do Curoca física e visivelmente no plano social, a partir dos sinais e símbolos de diferenciação e pertencimento que nele se inscreve. De acordo com Victoria Ebin (1979), o corpo é nossa ligação física com o mundo exterior, o meio através do qual nos projetamos mais diretamente na vida social. A decoração corporal é, desse modo, uma maneira de distinguir o homem enquanto um ser social distinto dos animais e de outros humanos alheios ao seu grupo social. Ao decorar o corpo, argumenta a autora, o indivíduo comunica seu pertencimento a um grupo social, fazendo uma distinção precisa entre os que pertencem a uma sociedade e aqueles situados fora de seus limites. A decoração corporal é um fator crucial nas relações de um sujeito com o resto do mundo, e assim como a língua e as práticas rituais, ela diferencia as pessoas umas das outras (Op. cit.: 36). Ainda em relação à arte de enfeitar o corpo, Maria do Rosário Martins (1989) afirma que o corpo como um todo é um espaço privilegiado que permite a visualização das convenções culturais transpostas para o campo estético: “colares, pulseiras, argolas, batoques, brincos, anéis, cintos, pinturas, penteados, cicatrizes emblemáticas, etc., fazem parte de uma infinidade de modelos e tipologias de enfeites, insígnias e amuletos que transformam o corpo em autênticos mostruários de imaginação e poder” (Op. cit.: 19). É neste sentido que a autora sugere que os adornos africanos, enquanto expressão sociológica que atualiza individual e coletivamente um culto próprio de beleza, ritualismo e simbolismo, aparecem em suas múltiplas formas de apresentação como um requisito indispensável de interação social.

Esta discussão teórica que trago logo de entrada serve como fio condutor para uma reflexão sobre a importância da indumentária enquanto um dos elementos que, à primeira vista, inclui os sujeitos num universo pastoril compartilhado, borrando por um momento as designações específicas e as fronteiras entre os grupos, e funcionando como um “signo visível” de pertencimento étnico.

Durante a pesquisa de campo no Curoca, nas ocasiões em que eu me encontrei de passagem com algum visitante eventual cujas impressões e conhecimentos em relação às populações locais não chegam aos detalhes das diferenciações sutis entre os grupos, como foi o caso de um comerciante que levava produtos alimentícios e bebidas para trocar por animais na região do Umbú, eu costumava perguntar quem eram as pessoas que viviam ali, na tentativa de perceber como eram identificadas à primeira vista. Neste caso, a identificação foi imediata: “Aqui vivem os mucubais, dá pra ver só pelos panos que vestem, aquelas coisas que as mulheres usam na cabeça e os dentes”. Neste sentido, a primeira marca que se sobressai no sorriso receptivo ao novo visitante, uma característica marcante da estética local, são as moldagens dentárias – o hábito de se lixar os dois dentes dianteiros da arcada superior, formando uma ponta na extremidade, e de se extrair quatro dentes da arcada inferior. Minhas tentativas de explicar tal hábito

ou de encontrar uma aplicação para este tipo de prática corporal resultaram sempre na mesma explicação: “Quem tira os dentes significa que é mucubal”⁵⁹, como ressaltou o senhor Francisco Pedro Hamanhese, no Umbú. Ele me apontou que este procedimento é feito



quando ainda são crianças, por volta dos doze anos, e é algo do qual as pessoas se orgulham, por fazer referência à identidade local. Na povoação de Njambasana, por exemplo, onde já vivem famílias de diversos grupos étnicos e procedências regionais, um sujeito é à primeira vista associado aos mucubais ou aos “de fora” se apresentar ou não as moldagens dentárias. Foi nesta lógica que após dois meses de

⁵⁹ Apesar de meus interlocutores apontarem estas moldagens dentárias como algo que os distingue como mucubais, elas também são praticadas entre outros grupos da região sudoeste. Sergio Guerra (2010: 85) menciona as extrações dentárias como uma característica dos Herero, e apresenta testemunhos de três sobas, Mucubal, Himba e Hakahona, relativos ao caráter distintivo desta prática.

pesquisa de campo, circulando entre famílias mucurocas na região do Umbú, Njambasana e o bairro do Tjitete, um dos filhos do soba Kapulícia me desafiou sorridente: “Se tu quiser viver mesmo aqui vai ter que tirar os dentes!”.

As vestimentas de ambos os sexos se compõem de dois tecidos coloridos⁶⁰, adquiridos nos mercados dos municípios ou nas trocas com os comerciantes que abastecem as regiões longínquas, presos por uma tira de couro que envolve os quadris, *Tyitati* à frente e *Tyinkwane* atrás⁶¹. Nas mulheres, o pano da frente é um pouco mais curto, acima do joelho, cuidadosamente fixado nos quadris para que tenha um efeito frisado e com bastante volume, enquanto o de trás fica esticado e se alonga até a panturrilha. Os homens apenas prendem *Tyitati* e *Tyinkwane* na tira de couro dos quadris formando uma camada de tecido duplo à frente e outra atrás, com aproximadamente o mesmo comprimento. Uma variação masculina muito comum na amarração das vestes se faz com apenas um pano envolvendo os quadris e as pernas, de modo que se cria um efeito de camadas sobrepostas em espiral. Mulheres adultas e moças que já passaram pela festa de puberdade, podem usar ainda um terceiro pano cobrindo os dois primeiros, *mandjaleca*.

O tronco desnudo é enfeitado com colares de miçangas de comprimentos variados, podendo posicionar-se rente ao pescoço ou cruzados no dorso. Fios de couro e colares feitos com sementes, dentes ou chifres de carneiro ou cabrito também são muito apreciados. Nas mulheres, outra marca ressaltada como característica da identidade mucubal são as tiras de couro que comprimem a parte superior dos seios, *viamizilo*, utilizadas também na idade adulta, após o nascimento do primeiro filho. Sobre este adereço, dona Joaquina Muantengulila, assim como a Ana Paula Tuya, afirmam que esta maneira de se fixar os

⁶⁰ Tratam-se dos tecidos do tipo *wax-print* (estampas em cera) encontrados em diversos países da África subsaariana. Manufaturados na Europa para o mercado africano desde o século XIX, estes tecidos atualmente são fabricados também em larga escala na China, e são reconhecidos internacionalmente como “autenticamente africanos”. Uma análise muito interessante da circulação destes tecidos no mercado internacional e o modo como se transformaram em um dos principais símbolos de “africanidade” pode ser encontrada em Sylvanus (2007).

⁶¹ O nome do pano usado na parte de trás do corpo varia, de acordo com quem o usa. Foram-me referidos também os nomes *onkonde*, para os rapazes jovens, e *muhoti*, para moças também jovens. Duarte de Carvalho (2000: 347) refere o pano da frente como “*tyitato*” e o de trás como “*tyinkwane*”.

seios com as tiras de couro espiraladas, na idade em que “as mamas começam a cair”, significa que a mulher é mucubal⁶².



A composição capilar, por exemplo, notifica não somente a pertença étnica como também o estágio da vida individual e coletiva, infância, puberdade, casamento, ou luto⁶³. Os penteados são cuidadosamente elaborados pelas mães em suas crianças desde muito cedo, quando ainda são bebês. Uma única fileira no centro da cabeça, de cima abaixo nos meninos pequenos que pastam cabritos, e quando passam a se dedicar ao gado, os rapazes fazem um trançado triplo no centro da cabeça, penteado característico dos jovens pastores. Nas meninas pequeninas, raspa-se as laterais da cabeça, próximo às orelhas, testa e nuca, sendo que os fios que crescem no centro serão trançados rente à cabeça, depois serão feitas tranças finas e arredondadas que crescem em direção aos ombros quando as meninas ganham mais idade. Moças em idade de casar cobrem os cabelos com um lenço, que pode ficar rente à cabeça ou suspenso por uma armação de madeira que se encaixa na parte superior da cabeça, variação preferida em ocasiões

⁶² Este é de fato um elemento particular aos mucubais em relação aos demais grupos Herero, cujas mulheres não têm este costume de fixar os seios com as tiras de couro.

⁶³ Sobre os penteados em Angola ver Vacchi (1965), Estermann (1960a) e Martins (1989).

festivas⁶⁴. Há ainda diversos tipos de pulseiras que enfeitam braços e pernas, como as extensas espirais em metal dourado brilhante, uma joia desejada por grande parte das mulheres, sem a qual se sentem feias e pobres. São privilégio de mulheres adultas, as meninas usam uma variação infantil nos pulsos e tornozelos, feita com as plantas nativas chamadas *mumbala* e *mutuati*.

Nas páginas que seguem, procurarei demonstrar o modo como alguns destes elementos corporais inscrevem nos corpos dos sujeitos concepções estéticas compartilhadas, que envolvem e tornam visíveis as relações de parentesco, a cosmologia e os ritos que indicam a passagem entre estágios no curso da vida individual e coletiva. Minha abordagem se inicia com a caracterização e descrição dos adornos corporais e se amplia para outras esferas da vida social, seguindo as pistas inscritas nos corpos dos sujeitos por estes elementos estéticos.

Nas pulseiras, revelam-se relações de parentesco



Um dos adereços que mais chama a atenção na estética local são as pulseiras e tornozeleiras de metal dourado brilhante, espirais de muitas voltas que reluzem de longe e enfeitam braços e pernas. São chamadas *Lwuli*, e apesar de serem apreciadas tanto por homens quanto por mulheres, são elas as que mais prezam por esta preciosidade. Além de serem objetos de grande valor estético, são um artigo de luxo, paga-se em torno de 150 Kwanzas (1.5

⁶⁴ Ver descrições detalhadas e imagens dos penteados ao final deste capítulo.

dólar) por cada uma das voltas da espiral, sendo que as mais suntuosas compõem-se de mais de trinta voltas. Ouvi rumores de que estas espirais indicariam a quantidade de bois daquele que as utiliza, ou do marido, se for usado por uma mulher, e assim seriam indicativos de riqueza. Questionadas sobre esta explicação, as mulheres com quem conversei disseram que não se trata necessariamente da quantidade de bois, mas continua sendo um indicativo de riqueza, já que custam caro e apenas aqueles que possuem riquezas em bois podem adquiri-las. Ana Paula lamenta o fato de não usar nenhuma naquele momento de minha estadia em seu *sambo*, diz que é muito feio ficar “assim sem nada”, o mais bonito é quando podem usar uma espiral longa em cada um dos braços e das pernas. De fato, as únicas mulheres que encontrei ostentando três ou quatro dessas peças, as mais longas que vi, foram as esposas de dois grandes criadores da região do Umbú, reconhecidos pelos vizinhos como ricos proprietários de grandes manadas.

O uso deste adorno segue ainda uma regra. Na ocasião do falecimento de algum membro da família, a retirada da espiral de uma das pernas ou braço é um indicativo de luto. Por isso é imprescindível o uso de um fio de miçangas brancas nos tornozelos, *Tyingole*, quando a ausência de *Lwuli* decorre apenas do fato de não possuí-lo, ou de tê-lo presenteado a uma das filhas, por exemplo. O uso de *Tyingole* certifica o observador de que não houve mortes recentes na família, enquanto a ausência de qualquer adorno nos tornozelos ressalta que a pessoa vive um período de luto. É interessante notar que quando se trata do falecimento de um membro da família da mãe, o *Lwuli* é retirado da perna ou do braço esquerdo, se o falecido for da família do pai, retira-se este adorno do lado direito.

É importante perceber que este pequeno detalhe se revela apenas nos tornozelos, pois ainda que estejam de luto e tenham retirado o *Lwuli* dos braços, há outras pulseiras que permanecem. Uma delas se chama *Tjinunga*, em metal também dourado, achatado e rígido, com detalhes trabalhados e uma abertura que permite colocá-la no pulso. Na cor dourada é apenas decorativa, e na cor cinza escuro (similar à prata envelhecida) com detalhes trabalhados em riscos chama-se *Tjiwela*, e é usada por adultos cujo pai ou algum dos irmãos da mãe já faleceu. Os “mais velhos” costumam usar muitas e após a sua morte deixam-nas aos filhos e sobrinhos.

Nota-se que as pulseiras revelam aspectos importantes das relações de parentesco vigentes, onde a linhagem materna exerce influência preponderante no sistema de descendência. De fato, são as

mães que transmitem sua *eanda* (*mahanda*, no plural) às gerações seguintes, o clã ao qual um sujeito se identifica ao longo de toda sua vida. Muitos sujeitos com quem conversei identificaram prontamente a sua *eanda*, assim como a de outras pessoas próximas, falavam disso antes que eu mesma tomasse a iniciativa de perguntar. E aqui, a noção de pertencimento se amplia para além das fronteiras do Curoca, Iona, Virei, da província do Namibe e mesmo do território angolano. Há pessoas do mesmo clã espalhadas por todo aquele deserto, e todos que pertencem ao mesmo clã são apontados como membros da mesma família, e são acolhidos onde quer que estejam, independente do grupo étnico. Nesta lógica, Ruy Duarte de Carvalho (2010: 149) fala de uma “mancha clânica regional” compartilhada entre todas as sociedades pastoris e agropastoris de Angola, da Namíbia e até do Botswana, na qual os mesmos clãs se repartem por diferentes grupos étno-linguísticos:

“Encontras os mesmos *clans* entre os Nyaneka-Nkumbi a que no quadro dessa diferenciação correspondem por exemplo os Tyilengue, os Mwila ou os Gambwe, entre os Herero dos dois lados do Kunene até ao Botswana, e também entre os Ovambo de um lado e do outro da fronteira entre Angola e a Namíbia. Isso estabelece precisamente uma contiguidade política, social e cultural que atravessa toda a ordem de fronteiras e assegura desenvolvimentos pragmáticos de evidente importância. Essa condição pode garantir que um indivíduo de determinado *clan* conte sempre à partida com um acolhimento favorável junto de alguém que responda à mesma filiação clânica seja aonde for que o vá encontrar, por maior que seja a distância geográfica ou étnica.” (ênfases do autor)

Entre meus interlocutores, é possível identificar algumas categorias clânicas, que também aparecem nos estudos de Ruy Duarte de Carvalho entre os mucubais: *Mukwangombe* – do boi; *Mukwatyite* – das plantas, dos vegetais; e *Mukwambwa* – do cão. No Curoca, estas três categorias principais aparecem em conjunto com outros subclãs relacionados aos primeiros, segmentos que se autonomizaram total ou parcialmente a partir de determinada altura, um fenômeno característico das sociedades segmentárias. Os nomes de alguns clãs foram-me referidos pedagogicamente pelo soba Beiapé e o Puelela numa sequência que sublinha aquele que veio primeiro, e os que dele se originaram, formando sempre um conjunto triplo. Na tabela a seguir, cada coluna corresponde a um clã distinto que engloba as segmentações representadas nas linhas:

1º	<i>Mukwandiata</i> (cobra)	<i>Mukwalukune</i> (lenha, pau seco)	<i>Mukwananbula</i> (chuva)
2º	<i>Mukwambwa</i> (cão)	<i>Mukwatyite</i> (lenha fresca, pau molhado)	<i>Mukwangombe</i> (boi)
3º	<i>Mukwandumbo</i> (leão)	<i>Mukwambango</i> (pau das montanhas)	<i>Mukwanzi</i> (moscas que bebem o leite da vaca)

Tabela 1. Três clãs principais e os que se originaram de suas segmentações.

Fonte: Milena Argenta

Visto que uma *eanda* me foi sempre referida como uma família relacionada pela linha materna, o parentesco vai-se desenhando e se estende através de suas linhagens para além do núcleo familiar restrito, incluindo na mesma categoria, *mwangwangué* (irmão), todos os membros de uma linhagem de mesma *eanda*. Neste grupo incluem-se, seguindo o exemplo de determinado sujeito do sexo masculino, tanto os demais filhos de sua própria mãe, *meiyo* (aquela de cuja “barriga” ele saiu) quanto os filhos/as das irmãs dela, *meiymunene* (“mãe-grande”, mais velha) e *meiynkelo* (“mãe-pequena”, mais jovem). Os filhos dos irmãos homens da mãe, por outro lado, são *mulamwangué* (primos), já que são consanguíneos mas não são do mesmo clã, assim como os filhos das irmãs do pai. É entre os *mulamwangué* que ocorrem os casamentos preferenciais, ou seja, entre sujeitos de diferentes *mahanda*. Isso significa que o nosso sujeito do sexo masculino se casa preferencialmente com a filha da irmã de seu pai, ou ainda com a filha do irmão da mãe, ambos chamados pelo mesmo nome, *mulamwangué*. O diagrama a seguir representa uma parte da terminologia do parentesco relativa ao sujeito em destaque, com os familiares pertencentes à mesma *eanda* marcados com a mesma cor, enquanto as cônjuges preferenciais apresentam uma pequena marca em verde.

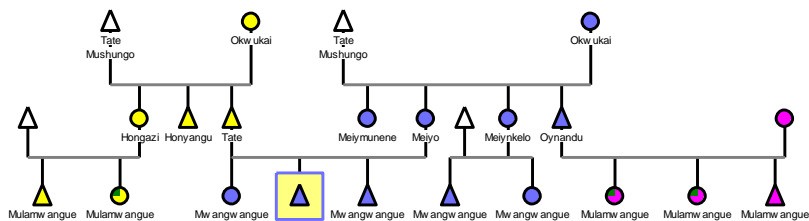


Figura 1. Diagrama genealógico do casamento preferencial. Fonte: Milena Argenta

É certo que esta é uma situação ideal, na prática nem sempre os casamentos se realizam desta forma, por motivos variados como a dispersão das famílias restritas por um amplo território. O diagrama a seguir⁶⁵ representa um esboço genealógico da família extensa do senhor Puelela Tumbilitila (em destaque) e ilustra o modo como os casamentos têm se desenhado atualmente entre eles. A transmissão matrilinear da *eanda* está ilustrada por cores diferentes, vermelho para *Mukwatyite* (sr. Puelela) e verde para *Mukwalukune* (sua esposa, dona Joaquina). Ainda que os casamentos não necessariamente ocorram com os filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe, observamos que a exogamia clânica se mantém, visto que os casais se compõem de cores diferentes, ou seja, diferentes *mahanda*.

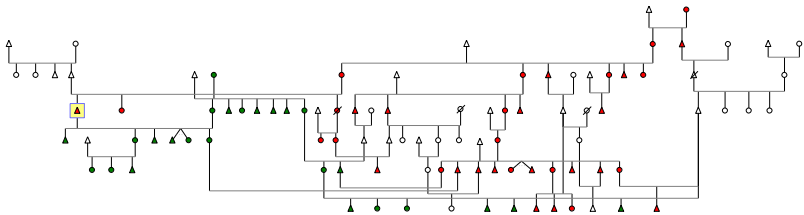


Figura 2. Esboço genealógico da família extensa do senhor Puelela Tumbilitila. Fonte: Milena Argenta

Embora a estrutura dos clãs chame a atenção para a descendência matrilinear, a influência da linhagem paterna não pode ser menosprezada. São eles, os pais, que transmitem aos filhos o seu Fogo⁶⁶, sua sorte, que é também o Fogo da família, do curral, dos animais, da *onganda* – residência patrilocal onde o Fogo que o homem recebe de sua linhagem paterna se materializa no *elao*, o altar onde se fazem presentes os ancestrais e diante do qual este patriarca conduz as ocasiões rituais. Apesar de ter o Fogo do pai desde o nascimento, ao casar-se, uma mulher passará a ter o Fogo do marido, assim como todos os seus filhos, as demais esposas que porventura seu marido venha a ter e os filhos delas. Um homem rico pode ter até quatro esposas, mas o máximo que cheguei a ver foram duas esposas e um marido vivendo todos na mesma *onganda* e sob o mesmo *elao*, que também quer dizer sorte. Nas *ongandas* que visitei, o *elao* era um cercado de pedras, em formato

⁶⁵ Ver versão ampliada em anexo.

⁶⁶ Utilizo letra maiúscula aqui, como faz Duarte de Carvalho (2000), para diferenciar o Fogo, a sorte dos ancestrais de linhagem paterna, da palavra fogo em sentido genérico, as chamas que se acende normalmente para cozinhar ou para se esquentar, por exemplo.

redondo ou retangular, posicionado entre a cubata principal e o curral dos vitelos.

Na *onganda* do soba adjunto Monchatiala, o *elao* estava diante da cubada onde ele dormia com sua única esposa. Nesta que trago ilustrada, do sr. Mandume, o *elao* encontra-se entre a entrada da cubata onde dormem as crianças pequenas e o curral dos vitelos. Ao fundo, está a cubata de sua primeira esposa, e do outro lado a da segunda. De costas para estas três está a casa dos “mais velhos”, ao lado do fogo, *murilo*, ao redor do qual a família faz serão ao anoitecer, onde dormem os jovens quando estão de passagem, e onde fazem as refeições preparadas no outro fogo, ao fundo.

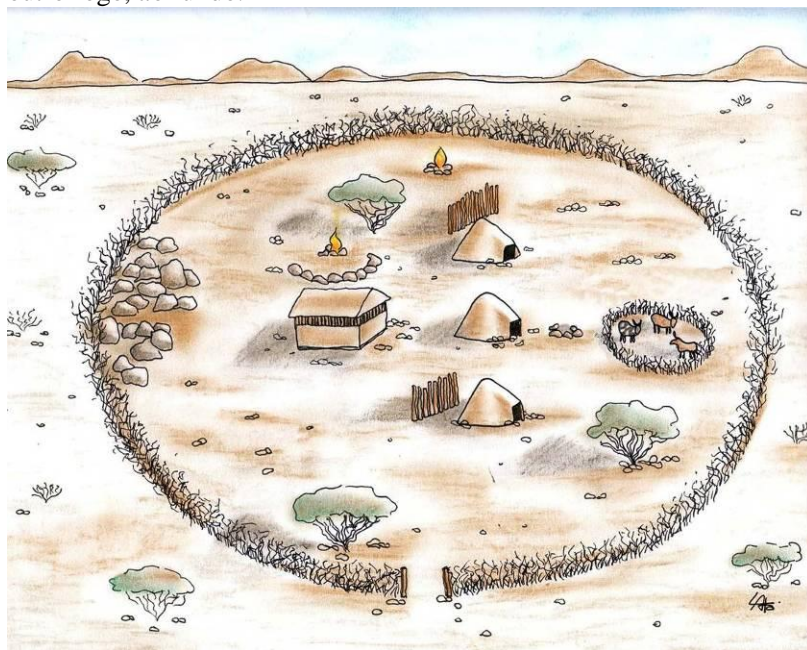


Figura 3. Exemplo de uma *onganda*, com o *elao* posicionado ente a cubata principal e o curral dos vitelos. Ilustração: Carolina Argenta

As cubatas são pequenas habitações cônicas, construídas com estacas de madeira fixadas ao chão numa base circular que mede cerca de dois metros de diâmetro e convergem para um vértice central medindo pouco mais de um metro e meio. Esta estrutura é coberta por uma massa feita com uma mistura de terra, estrume e um pouco de água. Os homens cortam os galhos de árvore, fabricam as estacas e fixam-nas no chão, e as mulheres são as responsáveis por recolher o estrume no

curral, o que pode demorar alguns dias para conseguir quantidade suficiente para uma única cubata, fabricar a massa e cobrir a estrutura de madeira com ela.





Em todos os *sambos* e *ongandas* que visitei, nunca vi um *elao* aceso, em chamas como vi os outros fogos, vi apenas cinzas e brasas, mas disseram-me que todas as noites o homem leva o Fogo para dentro da casa, assim como os utensílios usados no processamento do leite de vaca. De manhã bem cedo, o Fogo volta para o *elao*, diante do qual serão posicionados aqueles objetos antes de serem utilizados na ordenha

matinal – *holo* é um recipiente feito em madeira que recebe o leite fresco, *mahini*; *mpakwa* é um funil também de madeira com um pequeno tubo de plástico acoplado, utilizado para inserir o leite fresco na cabaça, *ohupa*, onde permanece por vários dias, fermenta, engrossa, azeda, torna-se *mavele*. É este o leite que será consumido.

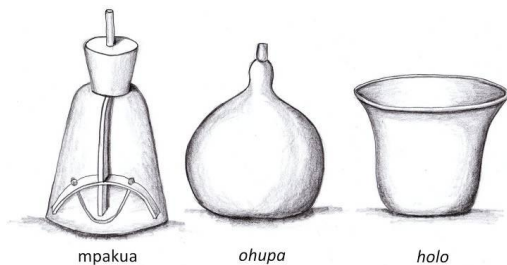


Figura 4. Ilustração: Carolina Argenta

O Fogo destes ancestrais de linhagem paterna é transmitido por um homem aos seus filhos no momento em que ele lhes nomeia, diante do *elao*. Trata-se de uma ocasião ritual e de festa conduzida pelo pai cerca de um mês após o nascimento da criança. Presenciei uma delas no Tue logo que retornei de minha primeira estadia no Umbú para Njambasana, quando a filha recém-nascida do soba Beiapé, a primeira com sua segunda esposa, Bakakomboko, completava um mês e anunciava o momento de ser levada com sua mãe de volta à casa do pai para receber seu nome. O soba explica que uma mulher vive com o marido até meados do sétimo mês de gestação, depois vai para a casa de sua mãe e lá permanece até o nascimento da criança. O parto é feito pela

própria mãe da gestante e pela avó, se ainda estiver viva. A mulher passa todo este tempo acompanhada só por mulheres e logo após o nascimento recebe a visita de um “mais velho” *tyimbanda*, que lhe trata e lhe dá um chá para limpar o útero. É a única visita masculina que ela recebe durante todo o tempo de retiro com a mãe. As primeiras semanas passa ainda com a mãe, depois o marido vai lhe buscar e a leva novamente para sua casa, onde ela é recebida com festa. No caso do soba, sua esposa chegou na sexta-feira e seus familiares que vieram do “mato” a receberam com grande alegria, regada a muito vinho. Beiapé não toma bebidas alcoólicas, só “gasosa” (refrigerante), mas explica que “tem que ter um pouco de alegria quando ela chegar”, e o vinho cumpre muito bem esta função. No sábado de manhã ainda estavam todos muito alegres quando cheguei com a Teresa para a nomeação, que se celebra com o abatimento e cozimento ritual de um carneiro. É no *elao* que tudo começa, com o chefe de família invocando os antepassados e espalhando sua força e proteção aos outros membros da família através de marcas que ele inscreve nos corpos, inclusive no seu, com a cinza do próprio Fogo, um pedaço de giz branco ou cal. Marca com o dedo a testa e as têmporas, o peito e a região central e superior das costas, acima do osso da cervical.

Dois dos sobrinhos do soba matam o carneiro por asfixia e o cortam sobre alguns galhos de árvore (a árvore deveria ser *mucoio*, se estivéssemos no “mato”, mas como na região de Njambasana não é possível encontrá-la, ele cortou galhos de um árvore qualquer) colocados diante do *elao*. Neste momento os dois já apresentavam as marcas brancas no rosto e costas, e trajavam apenas *tyitati* e *tyinkwane*, além dos colares de miçangas amarelas e brancas no pescoço e um fio de miçangas brancas cruzado no dorso. O soba salienta que no *elao* não entram calças e nem cigarros (o que ele aprecia muito), só os panos e o cachimbo. Os outros convidados vestem os panos na região do quadril e pernas e tem o tronco coberto por camisetas, vestimenta mais comum em Njambasana. Os rapazes cortam o animal, limpam-no e separam as partes em uma panela grande, tudo é aproveitado e cozido no mesmo caldeirão – carne, pele, bucho, tripas, patas. A gordura principalmente, que faz o caldo no qual o animal vai ferver por algumas horas num outro fogo, ao lado do *elao*. Durante todo o tempo de cozimento a panela é manuseada apenas pelos dois rapazes, além do dono da festa. Nenhuma mulher toca a carne ou a panela no fogo, ainda que sejam elas as senhoras incontestáveis da cozinha e responsáveis pela alimentação diária de toda a família. Diante do *elao* havia uma garrafa de

aguardente, uma caneca e um pequeno cesto com os cascos da pata do carneiro. A aguardente é oferecida aos ancestrais, e também esquentada a festa, com os convidados embriagados dançando alegremente quando o soba liga o gerador e fornece energia para um aparelho de som super potente, digno de uma casa noturna. Os rapazes mexem a panela entre um gole e outro, com um galho de árvore descascado, e ao final de algumas horas é Beiapé quem assume as panelas, mexe algumas vezes e pronto. Todas aquelas partes cozidas juntas soltaram uma enorme quantidade de gordura, e os pedaços de carne, pele, tripas e patas parecem nadar num caldo sebooso. O dono da festa divide a carne em pequenas panelas com destreza e cuidado, como bem fazem as mulheres diariamente durante as refeições, depois as distribui aos convidados e leva uma delas ao *elao*. Manda chamar a Bakakomboko com o bebê, que estavam dentro da casa esse tempo todo, logo vêm também a Inês e o Agostinho, e se sentam junto a ele. Ele pega o bebê nos braços, molha os dedos na gordura do carneiro que está na panela e passa na testa da criança, pronunciando algumas palavras. É neste momento que lhe transmite sua sorte, e lhe nomeia *Katulitwe*, que significa “eu nasci primeiro”. É a única vez que pronunciará o nome da criança, devido às diversas proibições de nomeação de familiares – o pai não pode nomear o primeiro filho e vice-versa, a mulher não nomeia o marido, nem o tio, nem o sogro, e não se nomeia pessoas que já faleceram. O soba coloca ainda um pouco da gordura nos lábios do bebê e diz que quando ele os lambe estará comendo o carneiro que seu pai lhe ofereceu. Depois, molha os dedos novamente na gordura, passa na testa da mãe e lhe entrega sobre as duas mãos unidas e estendidas diante dele um pedaço de carne, que ela coloca imediatamente na boca. Repete o procedimento com a Inês, o Agostinho e os seus três primeiros filhos (de uma esposa que faleceu, anterior à Inês) que também estão sentados ao redor do *elao*, além de sua irmã com um bebê pequeno, e explica que isso transmite a sorte também a eles. Em seguida, amarra uma tripa do carneiro no braço do bebê e da mãe, uma marca que permanecerá por alguns dias no corpo de ambos.

Enquanto isso, os convidados comem a carne sem acompanhamentos, é o único alimento consumido na ocasião. As refeições cotidianas se compõem do pirão de farinha de milho, uma espécie de polenta grossa cuja consistência permite manuseá-la com as mãos, feijão ou alguma carne de caça (na região do Umbú) formam o “conduto”, o molho que acompanha o pirão. Além do leite, claro, nas variações específicas para cada faixa etária. Na região de Njambasana

come-se muito peixe proveniente da lagoa, quando fresco é comum que seja frito, quando seco se faz um molho com os pequeninos tomates “catchala”, que crescem selvagens no mato. Na ocasião da nomeação da filha de Beiapé, as panelas voltarão ainda ao fogo para cozinhar o que resta do animal e distribuir novamente aos convidados, assim, a festa que começou de manhã se estende até o final da tarde, regada a muita aguardente de banana da marca Samarino, chamada de *Kavikiviki* na região do Umbú, “que te derruba e você não consegue levantar”. Com o passar do tempo, os sujeitos recebem outros nomes, apelidos dados pelos familiares ou nomes “portugueses”, e são estes que serão pronunciados pelo pai ou outras pessoas que não podem pronunciar o “nome do *elao*” de algum familiar.

Este rito ilustra a importância da figura paterna na condução dos rituais e seu papel enquanto mediador das relações da família com os ancestrais, o guardião do Fogo que é de seus avós, seu pai, seu, e de si passa para suas esposas e seus descendentes, a sorte de toda a *onganda*. Na bibliografia dedicada aos Herero, esta transmissão do Fogo pela linhagem paterna é referenciada como um sistema de “patriclans” designado *oruzo* (Bollig e Gewald, 2000; Castro, 2010). Estermann (1961: 110-111) afirma que a organização social de feição patrilinear do *otuzo* (plural de *oruzo*) rege o direito sucessório no que se refere às “atribuições sobrenaturais dos pequenos e grandes chefes tribais”, e regula também a distribuição do “gado sagrado” entre descendentes paternos na ocasião da morte de homem. Ressalta ainda enquanto indícios da existência de uma organização patrilinear o fato de que o oferente de um sacrifício é geralmente o dono da *onganda*, e não o tio materno, além de ser passada de pai para filho a guarda ou responsabilidade pelo “fogo sagrado”.

Esta descendência do Fogo relacionada à linhagem paterna, em conjunto com a *eanda* relacionada à linhagem materna, faz com que os Hereros tanto da Namíbia quanto de Angola sejam classificados por diversos autores enquanto sociedades de descendência dupla – “*double descent*”. Castro (2010: 94) argumenta que entre os Herero da Namíbia o domínio matrilinear da *eanda* rege os campos econômicos e as propriedades, enquanto o domínio patrilinear do *oruzo* rege o sistema religioso e político. Duarte de Carvalho (2000: 350-355) faz referências a este sistema e menciona uma palavra que poderia assimilar-se ao *oruzo* da literatura sobre os Herero – *oluthi*, “lei do fogo”. Mas hesita em transplantar esta terminologia para o contexto Cuvale, e chega a sugerir, a partir de uma análise detalhada da distribuição dos bois de um

falecido aos seus descendentes maternos e paternos, que por trás do que os autores que tratam dos Herero chamam de patrilinearidade, estão de fato articulações entre a matrilinearidade do pai e a do filho. De minha pesquisa de campo no Curoca, não posso inferir mais do que o que venho descrevendo até aqui, apenas as pistas que me revelaram as pulseiras e tornozeleiras: no lado esquerdo do corpo, a família da mãe, no direito, a família do pai.

Sobre miçangas e espíritos

Logo que cheguei ao Curoca, conheci dona Maria Romana, uma senhora muito prestigiosa na região, mãe da primeira esposa do soba Beiapé, a Inês. Ela passava várias horas do dia comigo enquanto estive em Njambasana, respondia pacientemente às minhas perguntas, explicava-me tudo que podia. Por baixo do lenço que lhe cobria os cabelos, quase escondido, saltava-lhe um tufo de miçangas do lado esquerdo da cabeça, um mistério que me intrigou ao longo de toda a minha pesquisa de campo e cuja explicação ela sempre se esquivava em me fornecer. “Dona Romana, o que são essas miçangas que a senhora usa na cabeça? Por que a senhora nunca fica sem elas?”, perguntei repetidas vezes. “Se eu tirar sinto dor de cabeça”, ela repetia a cada nova pergunta. Quando cheguei ao Umbú,

vi variações da mesma peça pendurada no pescoço ou no fio de miçangas cruzado no dorso de muitas crianças pequenas, de ambos os sexos. Para as crianças, a explicação veio sem muito insistir, “é a sua avó que tá lá dentro, que lhe protege para que não fique doente”. Nas mulheres adultas, percebi o uso deste adorno apenas na cabeça, e nunca de modo generalizado como a variação infantil, ao contrário, elas eram sempre raras, o que aumentava ainda mais a minha curiosidade.



Somente quando eu me instalei no Tyitete tive a chance de entender melhor o assunto. Certa tarde, quando conversávamos à

sombra após o almoço, o soba Kapulícia me diz que se eu conseguisse um pouco de bebida eles poderiam fazer *makumuka*, a dança dos / para os espíritos. Uma encenação, é claro, porque a dança se faz quando os espíritos vêm espontaneamente nas mulheres, mas ele insiste dizendo que se oferecêssemos um pouco de bebida a algumas mulheres do Tyitete que, todos sabem, costumam fazer *makumuka*, elas concordariam em dançar para eu filmar, convencido de que seria fundamental para o meu trabalho presenciar esta ocasião. Concordo, e caminho uma hora e meia na areia fofa, pego carona com a ambulância de Njambasana para ir à cidade do Tômbwa comprar uma grade com seis pequenas garrafas de aguardente de banana, mais óleo de cozinha, peixe seco e defumado para o caldo do pirão do soba. Volto ao anoitecer e no dia seguinte pela manhã vamos até a casa das senhoras. A pedido do soba, e animados com a possibilidade de embebedarem-se logo cedo, duas mulheres se vestem à moda “tradicional” – *tyitati / tyinkwane*, miçangas, colares e a armação de madeira com o lenço na cabeça –, o que só acontece em ocasiões especiais nesta região, e dois homens tentam recriar o penteado masculino adulto que só se faz no “mato”, *ntumbo*. O soba lhes dá só duas garrafas, e guarda o restante pra outra ocasião. Eles sentam à sombra, os homens tocam um chocalho feito com uma pequena cabaça preenchida com pedras, e um batuque improvisado no fundo de um balde. Os vizinhos reunidos cantam e batem palmas, e as mulheres dançam interpretando a incorporação. Os espíritos não vieram de fato, mas foi uma ocasião para conversarmos sobre miçangas e *makumukas*. Paula, uma senhora que nasceu na região do Virei e atualmente cultivava uma pequena lavra no Tyitete, explica que quando era “miúda” andava muito doente, foi a um adivinhador e descobriram que era o espírito de sua avó que queria “descer na sua cabeça”. Fizeram uma festa, comeram a carne de um cabrito e mataram uma galinha. A avó veio e chegou a conversar com as pessoas. Depois fizeram o *hala* com o rabo da galinha, envolvido por um tufo com fios de miçangas, para a menina usar sobre a cabeça daquele momento em diante. É o espírito da avó que ficará com ela por toda a vida e lhe dará conforto e proteção, assim, Paula nunca mais ficou doente. Às vezes a avó vem novamente, conversa com as pessoas através do corpo dela, dá conselhos e tratamento a outros familiares adoecidos. Eventualmente, quando uma criança na sua família adocece, eles fazem festa e dançam para chamar o espírito da avó, que vem “na cabeça dela” para tratá-la.

O soba Kapulícia explica que *makumuka* significa espírito, não necessariamente o espírito dos avós, pode ser também um espírito

qualquer que fica “por aí vagando” e muitas vezes incorpora nessas mulheres. Quando percebem a incorporação, os familiares perguntam ao espírito o que ele quer, e ele geralmente pede carne, bebida e/ou dança e festa. O relato de Paula sugere que este uso se inicia quando a mulher ainda é jovem, “miúda”. Notei muitas crianças pequenas usando *hala* preso aos colares, o espírito dos antepassados que os protege do mau. Mas deste modo, preso por um fio que envolve a cabeça, encontrei apenas uma menina com idade em torno dos oito anos. Todas as demais eram mulheres que já usavam lenço, ou seja, que já atingiram a puberdade.



Esta é uma das ocasiões rituais que permitem o consumo de carne, num contexto em que os animais são criados para serem acumulados e não consumidos, salvo nos eventos que implicam sacrifício ou abate ritual, como os nascimentos, festas de puberdade, casamentos ou falecimentos. Outra ocasião muito comentada se chama *Kulikutila*. Trata-se de uma grande festa na qual animais são abatidos carneiros ou bois, consumidos e compartilhados entre muitos familiares que chegam a viajar longas distâncias para participar da festa. O soba sekulo Antônio Miguel explica que às vezes uma pessoa fica

doente e não consegue se curar. Quando vai a um adivinhador ele pode descobrir que são os espíritos dos avós pedindo que lhe façam uma festa, oferecendo-lhes animais. Ele afirma que já fez muitas dessas festas, pois esteve muito doente, com o corpo todo “inchado”, à beira da morte, sua esposa “a chorar” na falta de soluções, os filhos já organizavam os animais para a distribuição no enterro, quando conseguiram adivinhar que eles precisavam fazer a festa para os ancestrais. Logo em seguida começou a se recuperar.

No Umbú, presenciei o início de uma dessas festas, que pode durar vários dias. Em visita ao sambo do tio da Inês, logo cedo pela manhã, assisti ao momento em que o dono da casa pronunciava uma espécie de reza diante do *elao* e inscrevia com as cinzas do altar algumas marcas rituais nos demais membros da família, incluindo a Inês e o soba, que nos acompanhava. Na testa e têmporas, peito e região superior e central das costas uma marca redonda com os dedos. Um risco do nariz à testa, além dos dois ombros. Beiapé explica que o homem teve a visita de seu pai em sonho, e ao acordar pela manhã, deu início à cerimônia para os avós. A reza no *elao* pede ao pai para que não lhe abandone, que traga a chuva para que a seca não mate mais os animais. Paralelamente, dois de seus filhos matam um carneiro por asfixia sobre os galhos de *mucoio*, limpam-no, tiram a pele e extraem a carne que será cozida num outro fogo ao lado. Este foi só o começo de uma festa que alimentou seus familiares e convidados durante uma semana, com o abate e consumo de três *dumintho*, bois grandes, capados.

Mas eu falava de miçangas, e por estes lados elas são muito apreciadas. Minhas perguntas curiosas sobre os diferentes colares e suas cores em geral resultavam na mesma resposta, “para ficar bonita”. Um pouco mais de insistência me revelou alguns detalhes, poucos, mas já significativos. Os colares mais comuns, de caráter apenas decorativo, usados por todos os adultos, homens e mulheres, são



chamados *makwalale*, compostos por um fio geralmente duplo de miçangas amarelas, ou em intervalos médios de cores amarelo e branco, colocado rente ao pescoço. Azul é a cor do luto, e é também esta a cor do lenço das mulheres ao longo de todo o ano do luto. No Tyitete, o lenço do luto é preto, mas as miçangas continuam azuis. Crianças pequenas, que adoecem com facilidade e precisam de maior proteção dos ancestrais não podem usar as miçangas amarelas, usam apenas fios de miçangas brancas, que sugerem noções de fortalecimento e saúde, e muito raramente pretas. O senhor Domingos do Carmo, no Tyitete, explicou-me que com as cores “o espírito não vem”. Ele me mostra a sua filha pequena e explica que ela precisa usar miçangas apenas na cor preta, como usava a sua avó. Se colocarem as miçangas amarelas seu corpo não aceita, ela fica doente. O soba Kapulúcia também ressalta que o colar de miçangas pretas, o único que ele usa, serve para que “o espírito venha na pessoa”, no caso dele, o espírito do seu avô que lhe guia nos tratamentos que faz como *tyimbanda*.

O Curoca é uma região renomada por seus “tratadores” e “curandeiros”, como já mencionei anteriormente, sendo que há pessoas que viajam longas distâncias para buscar tratamento lá. O tempo que passei no Tyitete me possibilitou conhecer um pouco deste universo. Tanto o Kapulúcia quanto o Kapiaco são curandeiros renomados na região. “Tem muitos”, dizem eles. Presenciei duas visitas “de fora” que foram fazer tratamento com o Kapulúcia, mais um rapaz que ele trata diariamente e outro que esteve lá uma única vez, ambos vivem no Tyitete. O tratamento depende do problema que o sujeito apresenta, porém, o mal é sempre causado por alguém a ser revelado no processo de adivinhação, e é a este alguém que o tratamento é direcionado, para que pare de causar danos ao sujeito adoecido.

Certo dia, acordei com conversas perto da barraca onde eu estava acampada com a família do soba Kapulúcia, antes das cinco da manhã. Uma mulher veio com seu bebê pequeno e seu pai visitar o Kapulúcia. Diante da minha presença, o soba me diz para ir ao *sambo* do Kapiaco, para fazer lá a entrevista que eu queria e fotografar a ordenha e manipulação do mavele nas cabaças, que se faz de manhã bem cedo. Obedeço, e no retorno noto que estavam os três dentro do cercado circular feito com galhos secos que o soba mantém para fazer os tratamentos, ele a lavar as costas da mulher com *mutila*, um maço feito com os pelos do rabo de cavalo (guelengue ou rinoceronte, de preferência) presos a um cabo de madeira, uma das duas peças utilizadas nos tratamentos. A outra se chama *omkiti*, um chocalho feito com uma

pequena cabaça preenchida com pedras. Kapulicia me chama para entrar, sem sapatos, mas diz que não posso fotografar, a senhora está aflita, receia que se as imagens forem divulgadas, o seu tratamento chegará aos ouvidos daquele que lhe está fazendo mal, o que pode piorar ainda mais a sua condição. Mas me permite assistir.

Sentada sobre os joelhos, com o tronco nu, a mulher está debruçada sobre uma bacia com água onde o *tyimbanda* molha o *mutila* e lhe passa nas costas e peito. Em seguida, ela vai para a frente de uma espécie de “altar”, com uma pedra grande e achatada na parte superior (também usada para ralar o milho e amassar as cascas, galhos e folhas de plantas usadas como cosmético ou no tratamento, dependendo da planta) pintada com giz branco, uma garrafa de aguardente, uma espécie de funil feito com chifre de cabrito, uma pequena lâmina e um saco com as plantas e pós.

A mulher se senta de frente para o soba com o tronco ainda nu e ele lhe esfrega um pó sobre o peito, os ombros e a parte superior das costas, pronunciando algumas palavras, uma espécie de reza. Noto que ela tem três pequenos cortes na parte central e superior das costas, o osso da cervical, com um círculo marcado em volta dos cortes, onde foi

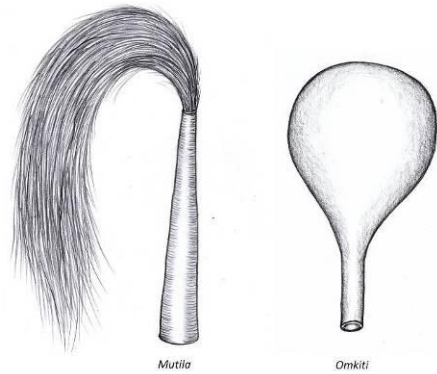


Figura 5. Ilustração: Carolina Argenta



colocado o funil usado para tirar sangue. O sangue está “sujo”, explica o tratador, e o ato de se extrair uma pequena quantidade é uma das formas de limpá-lo. Ele pega uma pequena lâmina e lhe faz pequenos cortes superficiais sobre o peito e os braços, depois esfrega um pó sobre os cortes, sempre pronunciando essa espécie de reza. Depois lhe dá um pouco do pó para levar e passar diariamente sobre o peito e as costas. Faz-lhe marcas brancas com o dedo, na testa, têmporas e costas, e riscos de cor marrom nos ombros e braços. E assim, a senhora se levanta, veste-se e parte com seu pai, que leva seu pequeno bebê.

Pouco tempo depois, chega um homem, cumprimenta o soba e os dois conversam um pouco antes de tirarmos todos os sapatos e entrarmos novamente no círculo, eu e o Kapiaco, que retornou comigo da visita matinal em seu *sambo*. Neste caso, o risco relacionado à divulgação das imagens não parece tão ameaçador, e sou até estimulada a fotografar e filmar toda a cena. Dentro do círculo há um arco feito com um galho de árvore, que simboliza a pata do elefante. “*matako ondjamba*, passa embaixo do elefante. Uma pessoa que foi salva e escapou da morte pode passar em baixo do elefante que vai se salvar”, explica o soba. O homem passa por baixo do arco e se senta ao lado do altar. O soba faz as marcas redondas com cinza na testa, têmporas, peito e costas dele, além de riscos em forma de cruz. Com giz na cor marrom, faz riscos longitudinais que atravessam as costas e outros menores em forma de cruz. Nos ombros e na parte inferior das costas, faz riscos horizontais.





O homem está sentado de frente para o soba, que faz soar o *omkiti* diante da sua cabeça pronunciando sua reza. Isso dura alguns minutos, em seguida o homem levanta e se senta ao lado do Kapiaco, que assistiu ao lado do soba toda a sessão, senta-se e serve-se do rapé que o “mais velho” traz sempre consigo num tubo longo de aço, o maior que já vi. Depois, o Kapulícia me pede para filmá-lo explicando “tudo” sobre o “tratamento tradicional”. Diz que quem faz a cura é o espírito do seu avô, que vêm no corpo dele. O Kapiaco ressalta que eles chegam a sentir um leve tremor quando chega o espírito. É para o espírito o desenho sobre a pedra e a aguardente do altar, que o soba toma num só gole da caneca, depois oferece ao Kapiaco e ao homem que foi se tratar, ressaltando que quem toma é o espírito.

A arte do *tyimbanda* é desempenhada somente por homens, e transmitida pela linhagem paterna, no momento certo, indicado pelos espíritos dos ancestrais. Kapiaco me explica que quando o homem fica muito doente e não consegue se curar, a adivinhação pode revelar que o espírito do seu avô lhe chama para que seja *tyimbanda* como ele. O homem vai, então, fazer uma espécie de treinamento com outro *tyimbanda* mais velho para aprender parte das técnicas. Mas este treinamento não dura muito, pois quem de fato desempenha o tratamento é o espírito do avô que “entra no corpo dele”. É por isso que uma das formas de se tratar envolve a saliva ou o ato de se cuspir na pessoa enferma. O *tyimbanda* cospe nos dedos ou num palito fino feito com um pequeno galho e encosta no doente, assim o espírito sai do seu corpo e atinge o corpo daquele que está sendo tratado. Outro tipo de tratamento é feito com uma planta chamada *omtjundu*, “pau de vomitar”. De acordo com o Kapulícia, quando uma pessoa está com o “coração sujo” ela toma uma bebida feita com esta planta, que também serve para tratar “maluco”. A casca da árvore é amassada até virar pó, misturada com água, e fervida. O líquido deve ser consumido a cada dois dias. O soba explica que aquelas pessoas que ficam “malucas” e já

não têm cura no hospital vão para lá se tratar com esta bebida, que lhes faz vomitar toda a “sujeira do coração”. Porém, se o sujeito “ficou maluco” porque mandou fazer feitiço para ficar rico (algo muito comentado nessas áreas, mas geralmente acompanhado de morte ou outras consequências nefastas para a saúde e prosperidade do beneficiário) ou outras encomendas de feitiço, não há nada a fazer, ele jamais terá cura. Há um rapaz, filho da irmã da mãe da esposa do Kapulícia, que faz tratamento diário com ele e toma este chá. Percebi que ele usa um único colar de miçangas, dividido ao meio com duas cores, bem rente ao pescoço. De um lado só preto, e do outro miçangas vermelhas e pretas alternadas, o único que vi em todos os lugares que visitei na região sudoeste, ao longo de toda a pesquisa de campo. O Kapulícia sempre se esquivava em me explicar o significado das cores das miçangas, e nesta ocasião se desfez prontamente da pergunta. É o Kapiaco quem me relata que o *tyimbanda* pode sugerir ao sujeito que passa por tratamento, ou um *tyimbanda* aprendiz, o uso de determinados fios de miçanga cruzados no dorso, chamados *omupahu*, geralmente nas cores preto, branco ou ainda preto e branco alternados. Minha pergunta em relação ao colar vermelho e preto lhe causa espanto, “um único fio, de um lado só preto e do outro com as duas cores?”. Eu digo que sim, e recebo nova pergunta espantada, “onde você viu isso?”, “não sei, vi por aí”, eu respondo. Ele afirma que não é comum que uma pessoa use este tipo de colar e que se trata de um “espírito ruim, zumbi” que lhe está fazendo mal. E esta é uma dentre tantas questões da vida cotidiana que se revelam no processo de adivinhação.

Há homens que fazem tanto a adivinhação quanto o próprio tratamento, mas isso não é uma regra. Alguns são apenas adivinhadores, se chamam *mutapi*, ou são bons *tyimbandas*, mas fazem só um pouco de adivinhação. Interessante notar que nenhum dos dois, Kapulícia e Kapiaco, se identificou como *mutapi*, mas ambos identificaram o outro, dizendo “eu faço só um bocado, quem faz mesmo é o mais velho lá”. Não seria de se estranhar que os adivinhadores não queiram ser identificados, pois têm muita responsabilidade, já que advinham questões diversas relacionadas à vida social de modo mais amplo. Um exemplo comum é a busca de um adivinhador para identificar o responsável pelo roubo eventual de gado. E isso pode gerar muita confusão. Por este motivo, os sujeitos costumam procurar adivinhadores em localidades distantes, entre pessoas alheias ao seu convívio mais próximo, na tentativa de garantir certa neutralidade no processo de adivinhação. Alguns viajam longas distâncias em busca de bons

adivinhadores. Disseram-me que os *muílas* (populações de pastores da província vizinha da Huíla) são bons adivinhadores e os Curocas bons tratadores. Mas os muílas fazem adivinhação com galinhas e encontram as respostas nas asas. Os Curocas utilizam cabritos. O doente leva um cabrito pequeno ao *tyimbanda* e assopra na orelha e no nariz do animal ainda vivo. Depois, ele é morto por asfixia, o adivinhador tira toda a pele do cabrito e lê na carne e nos nervos do animal, na região do pescoço, das costas, ventre e patas, quem é o feiticeiro que está causando a doença, se está na família da mãe, do pai ou se é alguém não relacionado à família. Com o diagnóstico, os familiares procuram o acusado e lhe obrigam a desfazer o feitiço e tratar a pessoa à quem provocou o mau. O acusado geralmente nega, mas aceita fazer o tratamento numa atitude conciliatória. No cemitério dos Kwepe, visitei com o soba Beiapé o túmulo do pai da Inês, um homem muito rico, na época um dos mais ricos mucurocas, que se enforcou após ser acusado de feitiçaria. Beiapé afirma que ele negava ser o feiticeiro, mas depois de longa discussão concordou em fazer o tratamento. No dia seguinte ele não apareceu, a dona Romana, ao procurá-lo nas redondezas, encontrou-o enforcado numa árvore. “Preferiu resolver as coisas assim”, diz o Beiapé.

Feitiçaria não é um assunto sobre o qual se fala abertamente e em detalhes ao visitante curioso, mas os rumores correm soltos por todos os lados. É motivo de grande preocupação e não seria exagero dizer que é a principal causa de malefícios à vida e prosperidade de um homem, seu rebanho, sua família. Devido à feitiçaria as pessoas adoecem, as vacas não dão leite, os animais não engordam, são acometidos por pragas, morrem, e assim um homem pode perder toda a sua riqueza. Ana Paula se queixava da difícil situação que viviam quando estive com ela em seu *sambo*. Desconfiava que foram enfeitiçados, pois desde a última chuva nenhuma das vacas de seu marido “pegaram cria”, e não deram leite, o que os coloca numa condição de grandes dificuldades, já que o leite é a base da alimentação local. As crianças pequenas ainda podem tomar o leite de cabra, mas os adultos de sua família não consomem o *mavele* há quase um ano. Ela relata que há um feiticeiro na região do Umbú, seus animais são os únicos que sobrevivem à seca ou às pragas, sarnas, doenças que por vezes se espalham por aquelas pastagens e atingem rebanhos inteiros, menos o dele. Menciona que muitos criadores já recorreram aos Muílas para adivinhar quem está “comendo os seus cabritos” e o acusado costuma ser o mesmo. Por isso, ele já teve que

pagar muitos cabritos em reparação. Este é um dos conflitos mediados pela autoridade dos sobas.

Os sobas são de fato figuras de grande importância na região, e são muito respeitados por todos. Numa reunião que presenciei no Umbú, para conciliar desentendimentos entre um homem e seu tio envolvendo a dívida de um boi e um carneiro do primeiro ao segundo, impressionou-me a calma e tranquilidade das discussões. Reuniram-se todos os homens dos *sambos* vizinhos ao homem responsável pela “maka” (briga, disputa, na linguagem corrente em Angola), sentados em roda no chão, além do soba Beiapé e do adjunto Monchatiala, que ocupavam as duas únicas cadeiras. As mulheres se agruparam no chão ao lado, acompanhavam a conversa mas não participavam da discussão, apenas escutavam com alguma atenção, dividida também com seus próprios assuntos. Os homens discutem por mais de uma hora, sentados e calmos, cada um fala um pouco e espera o outro terminar para retomar a palavra, sempre intermediados pelas colocações do soba Beiapé. Em resposta ao meu espanto com a tranquilidade do debate, Ana Paula afirma que onde está um soba não há lutas, todos respeitam. Quando se chega a um acordo numa reunião com os sobas, aquele que causou o problema deve deixar um cabrito para que todos os presentes comam a carne. Neste caso, o Cubano aproveitou a presença de um comerciante que passava pela região com suprimentos alimentares e bebidas que ele troca por animais, como de costume, e deixou um engradado de cerveja ‘Ngola e outro de refrigerante *Blue* sabor laranja, que Beiapé distribuiu entre todos os presentes.

Há, certamente, conflitos mais exaltados, disputas e brigas, mas um dos papéis dos sobas é intervir para resolvê-los através das multas que o ofensor deve pagar ao ofendido. Um dos principais envolve o adultério. O *sekulo* Monchatiala explica que quando um homem “entra na casa do outro” e dorme com a sua mulher, o marido leva o problema ao soba, para que seja cobrada a multa de seis cabeças de gado, *dumintho*. O roubo de gado é um dos maiores problemas, exige mediação cuidadosa para evitar que o conflito termine em violência ou morte. No dia em que cheguei ao Umbú, Beiapé deslocou-se até a região do Kapolopopo, nos limites com a circunscrição do Virei, numa reunião com os sobas de lá na tentativa de apaziguar um conflito latente entre alguns mucubais que roubaram uma manada de mucurocas, e estes por sua vez armaram-se com seus porretes e Katanas para reaver o que lhes foi tirado à todo custo. Outro conflito que preocupa os sobas está relacionado aos maus tratos e espancamentos de mulheres por seus

maridos, e isso implica também em multa para a família da mulher. Beiapé ressalta que atualmente os sobas tem a responsabilidade de levar às comunidades a campanha do governo pelo fim da violência doméstica: “a lei já foi aprovada em Luanda, uns meses atrás, que deve acabar com a violação doméstica. Nem a sua mulher, não se pode mais bater, nem a mulher do outro, nem a sua mãe, nem a sua irmã. Quando fez alguma coisa que está mal, é chamado nos sobas e depois é criticado, paga a multa e pronto”. As multas também se aplicam para brigas violentas de modo mais amplo. O soba argumenta que eles não podem mais derramar o sangue uns dos outros. Quando uma pessoa agride outra, “deita o sangue no chão”, é preciso pagar o sangue do outro com a multa de um *dumintho*. Os sobas se encarregam ainda de questões menos conflituosas, como o controle e monitoramento dos efetivos populacionais, mediam a comunicação e informação nas regiões das quais estão encarregados, estabelecem e regulam relações com as instituições externas e o Estado.

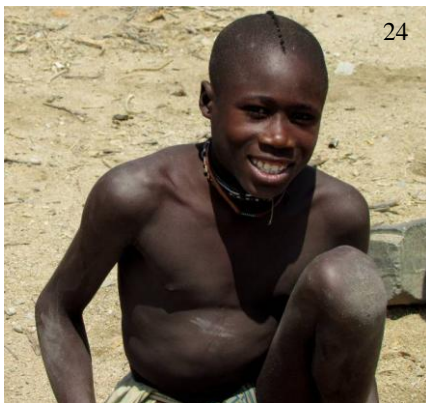
Este papel institucionalizado de “autoridade tradicional” é algo recente na região, visto que este território é ocupado por aquelas sociedades ditas acéfalas, sem uma autoridade centralizada, aparelho administrativo ou instituições jurídicas constituídas, ou seja, um governo ou Estado que centralize o poder político, sendo que este se exerce através do sistema de linhagens⁶⁷. É a partir da intervenção colonial que estas figuras de autoridade institucionalizada começam a surgir na região, associadas às linhagens hegemônicas, como sugere Duarte de Carvalho (2000: 155). E aqui, não é difícil perceber que a hegemonia e o prestígio estão intimamente relacionados ao domínio do sobrenatural, ao papel de mediação com os espíritos e ancestrais que ambos os sobas com os quais percorri alguns caminhos deste universo cultural desempenham. O soba Kapulícia é um *tyimbanda* renomado, como foi seu pai e avô. Beiapé é mais jovem, começa a seguir os passos do pai, faz alguns pequenos tratamentos aqui e ali ainda sem a intervenção direta do espírito de seu avô, que ele sabe, está por vir.

⁶⁷ Ver Fortes e Evans-Pritchard (1981)

Mudam os cabelos, e se cresce na vida...

Outro aspecto notável da indumentária local encontra-se nos cabelos, que passam por transformações concomitantes às mudanças que vivem os sujeitos no curso da vida individual e coletiva. Desde que nascem os primeiros fios de cabelo de um pequeno bebê, eles são cuidadosamente ornamentados por sua mãe. Se esta mãe teve dificuldades para concebê-lo e precisou recorrer ao tratamento de um

tyimbanda, o bebê terá os cabelos raspados em toda a cabeça, deixando apenas um pequeno tufo de fios no centro, um penteado chamado *ntombi*, que permanece até que o *tyimbanda* perceba que está na hora de trocá-lo, e isso pode durar alguns anos. Notei este penteado apenas em crianças do sexo masculino, mas as mulheres com quem conversei disseram que isso pode se aplicar para ambos os sexos, geralmente na primeira gravidez. Se for um menino concebido sem a intervenção do *tyimbanda*, antes mesmo de se tornar *omcupula*, aquele que não mama mais, ele usará *mukelenguengue*, uma única fileira de cabelos no centro da cabeça, de cima abaixo, durante todo o período em que for *mutwita*, “um miúdo grande que já pasta os cabritos”. Este menino se alimenta do leite de cabra misturado ao pirão de milho, e se dedica ao cuidado



dos cabritos. É ele o responsável pela ordenha das cabras de manhã bem cedo, e conduz estes animais às pastagens e à cacimba em dias alternados para que bebam água.

As cacimbas são poços artesanais cavados no leito seco de um rio, cuja proximidade é determinante nos percursos de transumância dos diferentes grupos de pastores. É um lugar de encontro de diferentes famílias, gerações, mulheres e homens em visitas matinais que se prolongam ao longo da tarde com o beber dos rebanhos e o secar dos panos, as brincadeiras juvenis e o banho fresco com a água salobra que brota da terra. Nas zonas afastadas onde se encontram as pastagens naturais, as cacimbas são a única fonte de água durante quase um ano inteiro de seca, onde os pequenos levam os cabritos para beber e os grandes levam os bois, as mulheres levam baldes e bacias para lavar os panos, e galões de vinte litros, que serão preenchidos e carregados nas costas de uma mula no caminho de volta para casa. Na época em que estive no *sambo* da Ana Paula, a cacimba mais próxima ficava a uma caminhada de cerca de quarenta e cinco minutos, por um caminho coberto de pedras que as mulheres percorriam com seus bebês às costas, equilibrando trouxas e bacias na cabeça com grande destreza. Na organização dos diversos rebanhos para beber, levados por diferentes pastores, os pequenos trabalham o tempo todo. Conduzem seus cabritos em pequenos grupos e vigiam os bois que aguardam a sua vez para beber no cocho, enquanto os grandes se reúnem sentados à sombra. Os homens, quando se juntam em mais de dois, logo se forma uma roda e o assunto pode render o dia todo. Discursam por longos minutos, respondem exaltados uns aos outros, parecem estar sempre numa séria reunião de negócios, ritmada pela aspiração constante do rapé. O rapé estimula o pensamento, explica o senhor Francisco Pedro Hamanhese: “*Macaia* trata o pensamento. Quando usa o coração se abre e a cabeça pensa. Se não usa o pensamento fica sujo”. Os maiores coordenam a condução dos rebanhos à distância, levantam-se e ajudam a organizá-los quando necessário, depois voltam a sentar-se na reunião masculina. Com os galões, baldes e bacias cheios, seus pequenos pacotes de sabão em pó chamados de “omo” independente da marca, as mulheres e meninas, grandes e pequenas, agrupam-se sob o sol escaldante que se apressa em secar os panos e cobertores de toda a família. Lavam a roupa e narram a vida, cantarolando em língua mucubal. Os pequenos circulam entre os agrupamentos masculino e feminino nos intervalos do trabalho de organização e condução dos rebanhos, em sua condição intermediária, de livre flutuação infantil, que ainda não lhes estabeleceu por definitivo no universo masculino.





Na idade do pastoreio do cabritos, *mutwita*, que pode se estender até doze ou treze anos, o menino passará pela circuncisão. É importante ressaltar que a idade não se conta em anos, mas em estágios que se percorre ao longo da vida. A identificação destes estágios com uma idade cronológica é uma aproximação que faço a partir de minha própria percepção, na tentativa de esclarecer ao leitor o período no qual a passagem de um estágio a outro acontece. De fato, muitas pessoas com quem conversei não sabiam me dizer a sua idade, em anos, e menos ainda a idade das crianças. As que sabiam costumavam ser adultos que já possuem título de eleitor, o único documento que a população maior de dezoito anos da região do Umbú possui, além dos sobas, seus familiares e muitos dos habitantes da região de Njambasana. Quando eu perguntava à Ana Paula a idade das pessoas ela respondia indicando, em português, o período atual da vida individual e coletiva, por exemplo: “é moça já, tá a crescer as mamas”; “esta é mulher, já tem os filhos”; “este ainda é pequeno, tá a pastar os cabritos”, e depois me indicou o termo correspondente na língua mucubal, nestes exemplo, *kitunda*, *mukaentona* e *mutwita*. No momento da circuncisão, um grupo de até trinta meninos é levado para um lugar afastado das *ongandas* e *sambos*, como a beira de um rio distante, onde permanecem durante um mês para depois serem recebidos com uma grande festa envolvendo o abate e consumo de carneiros e bois, que dura até cinco dias. Após terem passado por este rito, os meninos usarão uma nova tira de couro, desta vez cozido, para prender os panos na cintura.

Quando chega à idade da puberdade, o menino se torna um *etele*, “rapaz grande”, que passa a cuidar dos bois. Ele deixa o cabelo crescer e faz um trançado triplo na região central da cabeça, o *toki*, marca característica do jovem pastor em idade valente e libidinosa. Depois de fazer o *toki*, ele não pode mais tomar o leite dos cabritos, “já está no caminho de ser mais velho”, ressalta o soba Beiapé. Embora ainda não participe ativamente das discussões com os homens adultos naquela referida reunião da cacimba, por exemplo, ele a acompanha com atenção, aprende com os mais velhos, treina-se nos negócios masculinos. Ele já não se senta para jogar *huela*, a matemática das pedrinhas, com as meninas no ambiente feminino, já tem seu lugar estabelecido no mundo dos homens grandes.



Com o passar dos anos ele vai se tornando um homem adulto, e seus familiares procuram uma menina para ser sua esposa. Chegado o momento, quando o rapaz já tem cerca de dezoito anos, ele tira o *toki* raspando todo o cabelo, ocasião marcada pela morte e consumo de um carneiro oferecido por seu pai. Seu novo penteado se chama *tyipumpatwe*, que significa “sem cabelos”. Ele se casa, passa a ter sua própria *onganda*, seus animais, seu *sambo*, nascem os seus filhos e ele se torna *omuziu*, um homem que já tem mulher e filhos. “É o chefe de casa, já chegou no destino da sua vida”, aponta o soba Beiapé. Quando adulto, o homem pode fazer ainda mais um penteado chamado *ntumbo*, acrescentando-se uma mistura de plantas trituradas aos fios crescidos na região central da cabeça, que será coberta por um pano por cima do qual se amarra uma tira de couro. Com este penteado, o homem se chama *munantumbo*, e pode ou não já estar casado. Não cheguei a ver um penteado como este, no entanto, notei alguns homens que usavam um pano amarrado na cabeça, às vezes com uma tira de couro fixando-o por cima.



O cabelo de uma menina também começa a ser ornamentado quando ainda são bebês, raspando-se o entorno para trançar os fios da região central de modo que fiquem fixos à cabeça. *Nkanka* será o seu penteado enquanto for *oncupula*, “que não mama mais”, até cerca dos cinco, seis anos. Ela cresce, e se torna *omukazona*, “uma miúda que já pode moer o milho”. Isso se faz utilizando-se uma pedra grande e achatada na parte superior que serve como base e outra de tamanho menor que serve para amassar os grãos já secos sobre a primeira, até que se transformem numa farinha grossa. Atualmente, este trabalho já não é o único meio de processar o milho. A maior parte da colheita de uma lavra de milho no leito do rio Curoca, entre os meses de Junho e Setembro, é levada para a moenda no município do Tômbwa para ser processada. Mas ela não chega a ser suficiente para alimentar toda a família durante um ano inteiro. A farinha de milho, assim como o feijão, óleo de cozinha, arroz, sabão em pó e outros mantimentos são adquiridos através de trocas com os comerciantes que levam estes carregamentos periodicamente para as regiões afastadas do deserto. Um saco de 20kg de “fúba”, nome utilizado em todo o território angolano para este tipo de farinha, equivale a um cabrito grande, capado, por exemplo. Ainda que não se dediquem de fato ao trabalho de moer o milho, esta é a faixa etária em que as meninas já estão aptas a fazê-lo.

Na ocasião da passagem entre a idade de *oncupula* e *omukazona*, o pai da menina mata um carneiro para celebrar, e sua mãe lhe faz *lupole*, que significa “cabelos” – um conjunto de tranças delgadas que

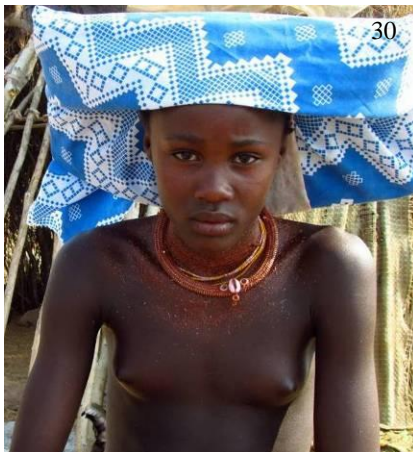
crecem em direção aos ombros, coloridas com uma tinta em pó vermelha misturada à manteiga, que ajuda a fixá-las. Para fazer este penteado é necessário muita manteiga de vaca e, conseqüentemente, fartura de leite, por isso esta mudança se faz no final do período das chuvas, entre Dezembro e Fevereiro, quando o gado está gordo, vistoso, e as vacas “pegaram cria”. Se não há manteiga em abundancia, a menina permanece com *nkanka* até o ano seguinte, ou o próximo ainda, e assim, muitas meninas que já são *omukazona* ainda usam o penteado *nkanka*.



Desde muito pequenas, as meninas se enfeitam com contas, conchas, colares e pulseiras, pescoço, tronco, braços e pernas. Há peças que são de uso exclusivo delas, como *ontapakana*, um conjunto de fios duplo enfeitado com miçangas brancas e amarelas que se usa cruzado no dorso. Também usam *ombuli*, pulseiras e tornozeleiras feitas com um tipo de arbusto que pode ser *mumbala* ou *mutuati*, colocados nos pulsos e tornozelos quando a planta ainda está verde e maleável, que depois seca e enrijece já no corpo delas.

Ambos adornos não serão mais usados quando a menina se tornar uma *kitunda*. Esta época, quando “tá a crescer as mamas”, é ocasião para uma grande festa chamada *kufikala*, também conhecida como “fico”, que reúne gente da família da mãe e do pai, vizinhos e amigos para celebrar a entrada dela e de outras meninas de grupos familiares próximos, geralmente mais de cinco, na vida adulta. As meninas ficam dentro da casa durante a maior parte da festa, enquanto os convidados comem os carneiros abatidos, bebem, cantam e dançam. Ao final, elas aparecem vestidas como mulheres adultas. A partir deste dia, a menina desfaz o *lupole*, e faz um novo trançado fixando os fios junto à cabeça, que será coberto por um lenço. A variação

mais simples consiste apenas na amarração de um pano na cabeça, cruzando-o na parte da frente e amarrando na parte de trás, e a mais sofisticada, preferível nas ocasiões festivas, chama-se *ompota* e consiste na amarração do pano sobre uma armação feita em madeira acomodada sobre a cabeça. Existem ainda duas variações de *ompota*, a primeira é



30



29

quadrada na parte da frente, e usada por moças mulheres cujo pai ainda está vivo. A outra é redonda na parte da frente e usada por mulheres cujo pai já faleceu. Ambas compõem-se de uma tira larga de couro na parte de trás, decorada com os pelos do rabo de boi e enfeites coloridos em plástico ou metal adquiridos nos mercados da cidade. Esta armação fica sempre totalmente coberta pelos panos quando o *ompota* está pronto e

posicionado sobre a cabeça. Agora, a *kitunda* usa um novo colar de estrutura rígida chamado *tjitundwa*, feito com zíper e decorado com contas e conchas. Ela também já pode usar *lwuli*, as espirais em metal dourado brilhante, nos braços e pernas. Assim, ela já está pronta para casar.

O casamento, arranjado entre o pai e o tio dos noivos, costuma ocorrer muito cedo para as moças. “Quando vão te buscar para ir casar, tu não pode fazer nada. Pode chorar e gritar que não adianta”, afirma a Inês, que tinha quinze anos quando se casou com Beiapé. A jovem noiva vai viver com a família do marido, para aprender com sua mãe e irmãs, habituar-se à sua nova vida de esposa. Maria Bela Muavelati, filha da Ana Paula, havia feito o “fico” há pouco tempo, deve ter idade em torno de quinze anos, e na época em que estive no Umbú ela já estava casada. Passava muito tempo no *sambo* do pai, convivia muito ainda com sua mãe e irmãs, tinha ainda os seus trejeitos levemente infantis de moça, mas já morava com o marido, dormia todas as noites com ele. A *kitunda* dorme com o marido na mesma casa, mas ele não pode tocá-la ainda, espera alguns anos até que ela se torne *mukaentona*, uma mulher que já “tem as mamas grandes”.

Os seios crescem, nascem os filhos, e chega a hora da mulher começar a usar *viamizilo*, as tiras de couro espiralado que comprimem a parte superior dos seios. “É sutiã, coloca pra segurar as mamas quando tão a cair”, explica a Ana Paula. Notei algumas poucas moças jovens que já utilizavam este adereço, pressionando os seios ainda firmes contra o corpo, exibindo publicamente sua condição de mulher feita, *mukai*, mesmo que não tenham ainda experimentado a maternidade. As vestes de uma mulher são as mesmas desde a festa de puberdade, mas é mais comum entre as mais velhas o uso da variação redonda do *ompota*, que, como assinalado anteriormente, está relacionado ao falecimento de seu pai. Além do *viamizilo*, as mulheres que já têm filhos passam a usar um cinto de couro ou material sintético comprimindo a cintura, que pode ser fabricado por elas mesmas ou adquirido nos mercados do Tômbwa ou Namibe. Esta peça ajuda a “segurar a barriga”, acomodar o ventre após ter-se expandido com a gestação.

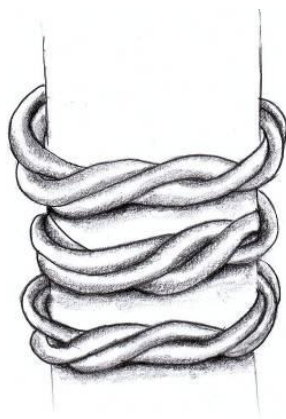
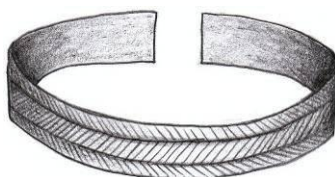
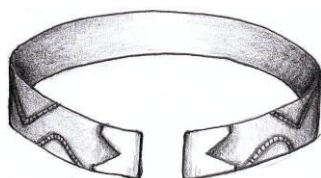
É comum também entre mulheres adultas o uso de adereços em torno da cabeça, um fio de miçangas decorado na parte central da testa. Um deles me chamou a atenção, usado pela Ana Paula, sua filha Laura Mwantuhanapi e a esposa de um dos filhos do Puelela. Chama-se *otjipala*, e consiste num fio de miçangas brancas com um pedaço de couro decorado com miçangas pretas e brancas, e um maço de pelos da cabeça do *cahine*, um pequeno antílope cuja carne é consumida na região do Umbú. *Otjipala*, como os outros adereços da cabeça, se usa “para ficar bonita”, certamente, mas a Ana Paula ressalta também que ele é colocado assim, entre as sobrancelhas, “por causa de doença. A mulher anda a ficar tonta na cabeça, procura isso pra pôr, pra evitar aquela tontura”. Certo dia, de manhã, Ana Paula vai me procurar em minha



cubata, contente em poder me mostrar de onde vêm os pelos daquele adereço, e aponta o pequeno maço de pelos na cabeça, já separada do corpo, do animal que ela trazia em suas mãos, caçado na noite anterior por seus filhos. A caça ao *cahine* é feita por homens, com a ajuda de uma lanterna e um cachorro. O foco de luz da lanterna em contato com os olhos do animal faz com que ele fique paralisado, e seja atacado rapidamente pelo cachorro. Naquele dia, o cardápio do jantar foi incrementado com um delicioso ensopado com a carne do *cahine*.

Também é notável no pescoço de algumas mães uma corda com um nó para cada filho, no caso da Ana Paula são dez nós que dão a volta em todo o pescoço. Outro colar relacionado aos filhos se chama *oiombe*,

é feito com miçangas brancas alternadas por contas da madeira de uma árvore com o mesmo nome. É utilizado por mulheres que tiveram gêmeos, e também pelos próprios gêmeos. Há ainda uma série de colares feitos com tiras de couro, sementes, madeira, decorados com conchas, dentes ou chifres dos cabritos (estes mais utilizados por homens), cujos usos e simbologias ainda estão por decifrar. Os adereços mais recorrentes, e que parecem mais significativos em relação aos três aspectos da vida social que venho descrevendo até aqui – parentesco, cosmologia e ciclo da vida individual e coletiva – são os que trago a seguir:

*Lwuli**Ombuli*

Tjinunga na cor dourado;
Tjiwela na cor cinza



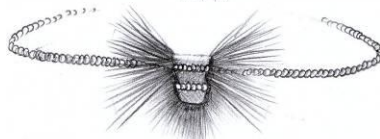
Tyingole



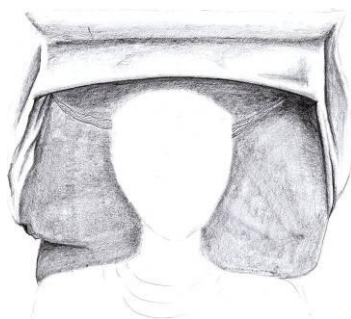
Makwalale



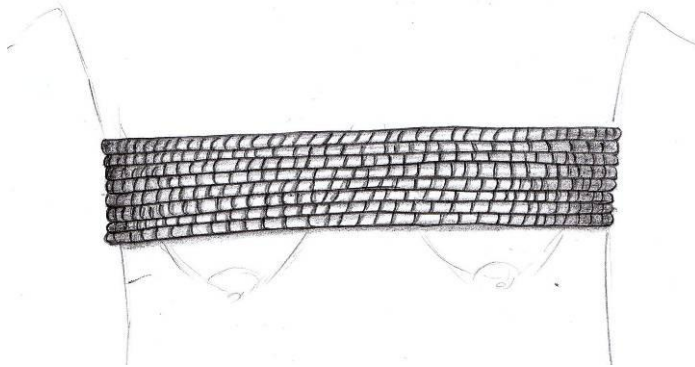
Hala



Otjipala



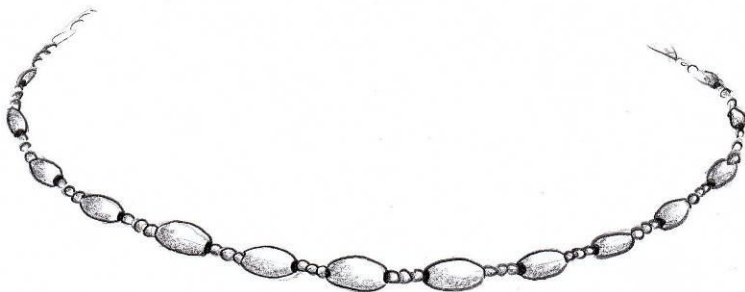
Ompota



Viamizilo



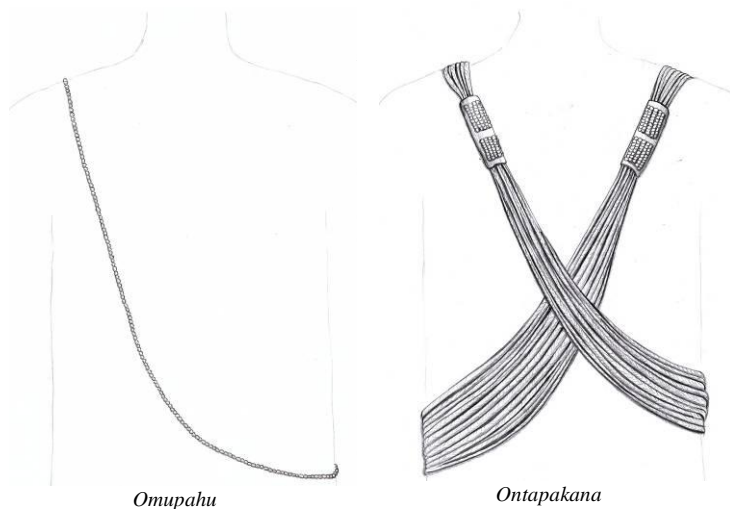
Tjitundwa



Oiombe



Colar feito com sementes e decorado com concha



Omupahu

Ontapakana

O quadro a seguir relaciona estes colares, pulseiras e adereços aos estágios pelos quais passam os indivíduos ao longo da vida. As faixas etárias, compreendendo os períodos de lactação (*ompepe*) e os primeiros anos em que a criança já não é lactante, aprende a andar e falar, mas ainda não desempenha as atividades dos infantes (*omcupula*), infância (*omukazona / mutwita*), adolescência (*kitunda / etele*) e idade adulta (*mukai / omuziu*), estão representadas nas colunas, divididas entre o sexo masculino e feminino, enquanto os adornos estão representados nas linhas.

	feminino				masculino			
	<i>ompepe / oncupula</i>	<i>omukazona</i>	<i>kitunda</i>	<i>mukai</i>	<i>ompepe / oncupula</i>	<i>mutwita</i>	<i>etele</i>	<i>omuziu</i>
<i>panos</i>	<i>tyitati / muhoti</i>	<i>tyitati / muhoti</i>	<i>tyitati / tyinkwane; mandjaleka</i>	<i>tyitati / tyinkwane; mandjaleka</i>	<i>tyitati / onkonde</i>	<i>tyitati / onkonde</i>	<i>tyitati / onkonde</i>	<i>tyitati / tyinkwane</i>
<i>cabelos</i>	<i>nkanka</i>	<i>lupole</i>	lenço	lenço	<i>ntombi / mukelenguengue</i>	<i>ntombi / mukelenguengue</i>	<i>toki</i>	<i>Ntumbo / tyipumpatwe</i>
<i>lwuli</i>			nos braços e pernas (incomum)	nos braços e pernas			nos braços e pernas (incomum)	mais comum nos braços
<i>tjinunga</i>			incomum	mais de uma em cada braço			incomum	mais de uma em cada braço
<i>tjiwela</i>			incomum	mais de uma em cada braço			incomum	mais de uma em cada braço
<i>ombuli</i>	nos braços e pernas (<i>oncupula</i>)	muitas, nos braços e pernas						
<i>hala</i>	preso aos colares	preso aos colares	ao redor da cabeça, restrito às que praticam <i>makumuka</i> (raro)	ao redor da cabeça, restrito às que praticam <i>makumuka</i>	preso aos colares			
<i>otjipala</i>				ao redor da cabeça				

<i>ompota</i>				mais comum a variação quadrada; uso cotidiano	ambas variações; uso cotidiano			
<i>macualale</i>	em geral branco	branco; amarelo; branco e amarelo	branco; amarelo; branco e amarelo	branco; amarelo; branco e amarelo; azul ou preto	em geral branco	branco; amarelo; branco e amarelo	branco; amarelo; branco e amarelo	branco; amarelo; branco e amarelo; preto
<i>tyingole</i>	nos braços e pernas	nos braços e pernas	nas pernas (na ausência de <i>lwuli</i>)	nas pernas (na ausência de <i>lwuli</i>)	nos braços e pernas	nas pernas	nas pernas (na ausência de <i>lwuli</i>)	nas pernas (na ausência de <i>lwuli</i>)
<i>tjütundwa</i>				uso cotidiano; em ocasiões festivas	uso cotidiano; em ocasiões festivas			
<i>oiombe</i>	se tiver um(a) irmão(ã) gêmeo(a)		se tiver um(a) irmão(ã) gêmeo(a)	se for mãe de gêmeos		se tiver um(a) irmão(ã) gêmeo(a)	se tiver um(a) irmão(ã) gêmeo(a)	se tiver um(a) irmão(ã) gêmeo(a)
<i>omupahu</i>	em geral branco; preto (raro)	em geral branco	em geral branco	em geral branco; azul (em caso de luto)	em geral branco; preto (raro)	em geral branco	em geral branco	em geral branco; preto (incomum); branco e preto (incomum)
<i>ontapakana</i>				uso cotidiano				
colares em couro, com madeira ou sementes	em diferentes variações	em diferentes variações	em diferentes variações	em diferentes variações	em diferentes variações	em diferentes variações	em diferentes variações	em diferentes variações

Tabela 2. Relação entre os adornos corporais e as fases da vida. Fonte: Milena Argenta

Esta é uma das vias de aproximação ao universo fascinante da indumentária e decoração corporal entre as populações do sudoeste de Angola. Há, certamente, questões simbólicas envolvidas no uso das plantas e objetos ou na escolha das cores das contas, além de concepções específicas de corporalidade subjacentes a práticas como as moldagens dentárias ou mesmo o hábito de se comprimir os seios com as tiras de couro. No contexto desta pesquisa, procurei abordar o corpo como um espaço privilegiado da identidade social, uma superfície sobre a qual se distribuem e se evidenciam as suas formas. Espero ter demonstrado ao longo deste capítulo que estes elementos exibidos nos corpos dos sujeitos funcionam como um conjunto de códigos de comunicação visual que expressam noções de pertencimento a uma coletividade, e falam de questões mais amplas da vida social – o uso das pulseiras e tornozeleiras está relacionado ao parentesco e às relações familiares; as miçangas podem expressar a mediação com espíritos e com os ancestrais; as mudanças nos penteados e em alguns tipos de adornos indicam iniciações rituais e transformações no ciclo da vida individual e coletiva.

Assim, a indumentária constitui-se enquanto um componente fundamental nos processos de construção identitária entre estas populações. Do mesmo modo que as identificações são dinâmicas, atualizadas em processos de interação, os elementos escolhidos para decorar o corpo estão imbricados nas transformações vividas no tempo e no espaço, envolvem inovação, incorporação e ressignificação de novas possibilidades disponíveis. Neste sentido, cabe ainda um último comentário sobre a composição contemporânea desta indumentária, em diálogo com as reflexões sobre tradição e modernidade apresentadas no capítulo anterior.

Fluxos e ressignificações dos enfeites

Ao longo deste capítulo, descrevi alguns componentes de uma imagem corporal que parece remeter estas populações ao lugar supostamente remoto da tradição, no contexto do desenvolvimento econômico acelerado e modernização da nação angolana, como analisado anteriormente. De fato, os adornos corporais escolhidos para enfeitar o corpo, e carregados de um simbolismo relacionado a diversas esferas da vida social, não provêm de um estoque de repertórios antigos conservados “intactos” desde o passado distante dos bisavós. São, ao

contrário, atualizados com o passar dos anos, incorporando novos elementos que se tornam acessíveis nos fluxos entre lugares e pessoas.

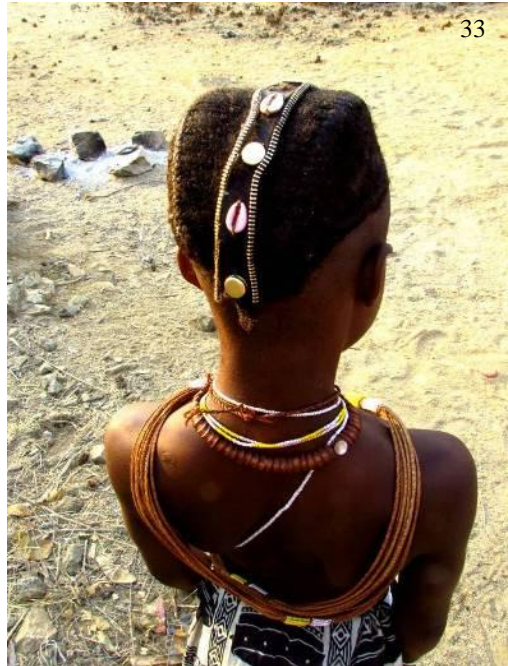
Boa parte dos objetos que se tornam enfeite e decoração corporal são comprados nos mercados municipais das cidades do Namibe e do Tômbwa, como as próprias miçangas, componente indispensável não apenas da beleza estética local de homens e mulheres, em todas as faixas etárias, como também de ocasiões rituais de interação com os espíritos dos ancestrais, além dos tecidos coloridos das vestimentas, consumidos em larga escala no mercado internacional. Botões, zíper, e outros apetrechos de costura feitos em metal ou plástico se transformam em belos adereços nos penteados ou colares tradicionais das mulheres. Observemos mais de perto alguns exemplos específicos:

O primeiro penteado das meninas pequenas, *nkanka*, costuma ser decorado com uma tira de couro, zíper, botões e pequenas conchas de

plástico, muito utilizadas em diversas localidades como enfeites nas tranças femininas. Os enfeites dos penteados também costumam ser confeccionados com fios de miçangas ou outros objetos variados, a exemplo de uma pequena lâmpada, geralmente utilizada em lanternas, que pendia no topo do trançado dos cabelos do bebê do soba

sekulo Mario Monchatiala. O colar cruzado no dorso, *Ontapakana*, também característico das meninas nesta faixa

etária, é trançado com os fios dos sacos de 20 kg da farinha de milho que faz a base da alimentação local, o pirão, e enfeitado com couro e miçangas.



Após a festa de puberdade, este adorno característico das meninas é substituído pelo colar das moças e mulheres adultas, *Tjitundwa*, feito com zíper numa estrutura rígida utilizada rente ao pescoço. Este colar é muito valorizado por sua beleza e associado às ocasiões festivas nas quais as mulheres se vestem com os mais belos enfeites. O colar serve ainda como um fixador dos cosméticos e nele é espalhada a manteiga cozida utilizada como hidratante, o perfume feito com a casca amassada de uma árvore de cheiro doce e refrescante, e uma tinta vermelha em pó adquirida no mercado do Namibe.



As variações deste colar incluem enfeites feitos com botões e conchas de plástico, pequeninas lâmpadas e tiras de couro arredondadas e finas. Nota-se ainda entre as mulheres adultas, que já tiveram filhos, o uso de cintos de couro ou de material sintético que também costumam ser adquiridos nos mercados das cidades e enfeitados com os mesmos objetos de grande valor estético que decoram colares e cabelos – zíper, botões e conchas de plástico – além das pulseiras pretas de borracha que constituem a última moda na região, utilizadas nos braços tanto por homens quanto por mulheres em conjunto com as espirais de metal dourado.



Meu objetivo em ressaltar a incorporação destes diversos elementos nas vestimentas tradicionais, é justamente chamar a atenção para a dinamicidade e atualidade deste modo de vestir. Seria uma grande ingenuidade imaginar que estas mulheres não conhecem a finalidade do zíper, dos botões ou das lâmpadas. Elas conhecem, costuram seus próprios panos com linha e agulha, mas preferem amarrá-los ao invés de usarem os botões. Elas usam lanternas, e é delas que muitas vezes vêm as pequeninas lâmpadas decorativas. Elas escolhem utilizar estes objetos desta forma, ressignificando-os e atribuindo-lhes um valor estético inserido em seus próprios padrões de beleza. Será que essas populações são menos tradicionais por usarem objetos de plástico e outros elementos ditos modernos em suas vestimentas? Será que são menos tradicionais por pilotarem motocicletas, veículo que tem se espalhado como uma febre entre os *sambos* de toda a região Sudoeste, ou por consumirem álcool com avidez, como bem se faz nos centros urbanos?

Teríamos uma resposta afirmativa se pensássemos a tradição como aquele todo homogêneo parado no tempo, uma sobrevivência do passado no presente necessariamente em conflito com a modernidade – uma concepção há muito contestada e criticada⁶⁸. Se adotássemos uma

⁶⁸ Ver Gusfield (1967).

ideia de tradição como conservação de um conteúdo cultural através do tempo, as sociedades ditas modernas é que deveriam ser as mais tradicionais, apegadas aos arquivos e livros, aos museus, antiquários, e conferindo um estatuto privilegiado à historiografia, definida como a restituição do passado. Se tradição fosse apenas a conservação de algo proveniente do passado, seriam as sociedades modernas, que dispõem da escrita enquanto arma absoluta, as mais aptas a controlarem a exatidão da reprodução. Nas sociedades onde a tradição é um conjunto fluido de versões sempre recriadas, elaboradas livremente, o desvio se inscreve necessariamente em pontilhado (LENCLUD, 1987: 11).

Não podemos perder de vista, novamente, o caráter político da noção de tradição, como sugere Grünewald (2012: 186-197), que passa por reinvenções periódicas e contingentes em campos sociais e políticos dialógicos. As tradições são, no argumento deste autor, construções simbólicas que articulam passado, presente e futuro – expressam no presente uma continuidade com o passado com o intuito de dar legitimidade e atuar prescritivamente em relação a ações futuras. Sua autenticidade e singularidade são definidas no presente, por sujeitos que as articulam em contextos específicos, em processos que podem envolver diversos grupos sociais e agências, adaptações para novos públicos ou a criação de novos espaços políticos de exibição.

Aqui, vale retomar os dois exemplos de uso político da noção de tradição mencionados no capítulo anterior. Primeiro, a figura da mulher himba trazendo de um passado longínquo as suas belas tradições para exibir aos modernos apreciadores de café. Neste caso, a tradição exerce uma função retórica em muito semelhante à noção de “tradição inventada” de Hobsbawn (1984), inclusive no que se refere à ideia de nação a ela vinculada. Enquanto uma das “maravilhas de Angola”, a mulher himba empresta à coletividade angolana um caráter de antiguidade – a ideia de uma continuidade histórica entre ela própria e o sujeito que toma seu café na moderna cidade de Luanda – além de atestar para a “naturalidade” da nação angolana enquanto uma coletividade humana. Os “Pastores do Deserto” no filme documentário de Tando Minguiedy, ao contrário, possuem tradições antigas apontadas como um impedimento ao desenvolvimento econômico do país e contrastadas ao que seria esperado de uma nação moderna. O lugar que a tradição ocupa nestes dois contextos é oposto, mas em ambos os casos, estamos diante do legado da “invenção colonial das tradições”, nos termos de Ranger (1984), a ideia corrente de “cultura africana tradicional”, representada por toda uma estrutura da tradição reificada,

inventada pelos administradores, missionários, “tradicionalistas progressistas”, anciãos e antropólogos coloniais.

O que fizeram os europeus ao longo dos séculos XIX e XX, de acordo com este autor, foi uma comparação errônea entre suas próprias tradições e o que julgavam ser tradicional na África. As “tradições inventadas”⁶⁹ europeias caracterizavam-se por sua rigidez, envolvendo conjuntos de regras e procedimentos registrados, como os ritos de coroação modernos, e davam-lhes a segurança de representar algo imutável num período de transformação. Os administradores coloniais europeus atribuíram, assim, aos costumes africanos as mesmas características. Ao afirmarem que a sociedade africana era profundamente conservadora, que sua vida era fundada em regras imutáveis, baseada na imobilidade e numa estrutura social hierárquica, os europeus não estavam somente denunciando o atraso ou a relutância dos africanos em modernizar-se. Estavam também elogiando as virtudes da tradição, embora fosse este um elogio equivocado.

O problema desta abordagem, segundo este autor, é que ela interpretava erroneamente as realidades africanas, cujas sociedades sem dúvida valorizavam suas tradições, mas seus costumes eram mal definidos e flexíveis. Estes costumes ajudavam a construir um sentido de identidade, mas permitiam uma adaptação espontânea que passava despercebida aos olhos dos colonizadores. Além disso, Ranger (Op. Cit.: 255-259) aponta que raramente existiu aquele sistema corporativo e fechado considerado característico da África dita tradicional. Muitos estudos recentes sobre as sociedades africanas ressaltam que nunca existiu uma identidade tribal única, mas que a maioria dos africanos assumia ou rejeitava identidades múltiplas ligadas seja a um chefe, um grupo religioso, um clã ou algum tipo de atividade profissional. O que havia eram redes superpostas de associação e trocas espalhadas por amplas áreas, sugerindo que não eram apenas as fronteiras da “comunidade tribal” e suas hierarquias de autoridade que definiam os horizontes conceituais dos africanos. Neste sentido, o autor aponta como consequência necessária das mudanças coloniais econômicas e políticas, com o rompimento dos padrões internos de comércio e comunicação e a definição de limites territoriais, os “processos de imobilização de população, reforço de etnicidade e de maior rigidez da definição social” ocorridos no século XX.

Estes processos resultaram, no argumento de Ranger, de uma política por parte das autoridades coloniais para restabelecer a ordem, a

⁶⁹ Nos termos de Hobsbawn (1984).

segurança e um sentido de comunidade por meio da definição e imposição da tradição. A questão não é que as tradições mudaram para acomodar-se a novas circunstâncias, mas que, a certa altura, elas pararam de mudar. Uma vez inscritas nos registros e tribunais e expostas a um modelo, as supostas tradições relacionadas à identidade comunitária e ao direito territorial tornaram-se um “novo e imutável corpo de tradições inventadas”. A isto se relaciona a emergência de um interesse pelos aspectos “irracionais” e ritualísticos das supostas tradições africanas, olhando-os de forma mais tolerante. Deste interesse resultaram as análises antropológicas dos aspectos do “ritual tradicional” que se supõe contribuir para a estabilidade social, originando as conhecidas políticas de “adaptação” missionária e dando margem ao surgimento de um conceito de “religião tradicional africana imemorial”, por exemplo, que engloba numa noção homogênea e estática toda a variedade e vitalidade das formas religiosas africanas.

Desenvolvi os argumentos em torno da ideia da “invenção colonial das tradições”, trazida por Ranger em diálogo com Hobsbawn, com o intuito de ressaltar o papel da colonização na criação desta categoria estagnada de tradição como um núcleo duro e imutável, que ainda permeia o imaginário atual em relação às sociedades africanas. O que pude perceber ao longo do tempo em que estive no Curoca é que os sujeitos constituem cotidianamente suas tradições, desenvolvendo pontos de vista sobre seu passado, como em todas as sociedades, e acomodam-nas às transformações vividas ao longo de sua história, atualizando e construindo novos sentidos aos legados de seus antepassados. Um olhar mais cuidadoso para estas comunidades que parecem transmitir a imagem de um passado longínquo revelaria a atualidade deste passado e dissolveria a aparente oposição entre o tradicional e o moderno. A mulher himba que exhibe suas “centenárias tradições tribais” numa imagem de beleza e exotismo poderia ser a esposa do Sr. João Muziandu, um rico criador de gado muito conhecido na região do Iona, proprietário de um imenso rebanho de animais espalhados pelo sul de Angola e norte da Namíbia. Filho de pai português e mãe *muhimba*, ele rejeitou a herança do pai quando esteve em Portugal para viver naquele deserto, onde já acumulou muitas riquezas. Quando os conheci, João tinha-se acidentado recentemente com seu carro *Land Rover*, por isso locomovia-se entre seu *sambo* na região do Iona, o acampamento no leito do rio Cunene onde cultivava uma lavoura de milho, a povoação de Njambasana e o município do Tômbwa com sua bela motocicleta de 500 cilindradas. Teve 15 filhos,

que passaram todos pelas cerimônias de iniciação características dos *Ovahimba* e hoje estão espalhados pela vasta região que compreende os limites territoriais entre Angola e Namíbia. Juntamente com sua última esposa, uma jovem cuja beleza impressiona, nos mais variados padrões estéticos, mantém viva e atual uma das “maravilhas de Angola”.

Considerações finais

Minha pesquisa no Curoca constituiu-se enquanto um grande desafio desde a sua concepção. O desafio íntimo e pessoal do deslocamento espacial, solitário, em terras longínquas onde tudo é novo e é preciso desenvolver novas redes de apoio e sociabilidade. O desafio teórico-metodológico de pensar a África na atualidade, de desvencilhar-me dos discursos exotizantes nos quais a alteridade é uma categoria negativa do mesmo, como sugere Mudimbe (1988), e o africano torna-se não apenas o Outro que é tudo menos eu, mas também a chave que, nas suas diferenças, especifica a identidade do Mesmo. Despir-se desta ordem discursiva e epistemológica não é algo que se atinge instantaneamente, como numa simples virada de página. É algo que se pratica, que se desenvolve, reconhecendo os momentos em que estas assertivas dicotômicas ecoam nas novas páginas que nos propomos a escrever e buscando maneiras de apagá-las, num exercício constante.

Meu exercício começa com uma reflexão sobre os diacríticos que demarcam distinções entre as populações do Curoca. A análise das descrições e classificações étnicas vinculadas ao colonialismo, ancoradas em pressupostos racialistas e evolucionistas, demonstra que o empreendimento classificatório colonial produz um conhecimento taxonômico essencialista que, preocupado em diferenciar os grupos a partir de origens supostas, institui uma noção estática de “etnia” que ignora as relações e trocas históricas entre estas populações. O modo como os próprios sujeitos articulam discursos de diferenciação e pertença étnica revela que as fronteiras se constroem em processos de interação, e que os usos e sentidos dos etnônimos estão inseridos em relações espaço-temporais. Estão em jogo disputas políticas por hegemonia em torno do território e seus recursos, nas quais as categorias de nomeação, os discursos sobre procedências e deslocamentos territoriais e a língua funcionam também como uma estratégia para estabelecer distinções hierárquicas.

A via de entrada escolhida para iniciar minha abordagem das vestimentas, o que chamei de “o olhar da cidade”, teve o objetivo de ressaltar algumas continuidades, a persistência do colonialismo enquanto um regime moral e epistemológico na maneira como estas populações são vistas, e se percebem, no contexto da consolidação de uma nação que cresce economicamente e se moderniza. Apesar de notarmos percepções binárias que contrapõem o tradicional ao moderno, elas não são constitutivas dos processos de identificação. Se o uso de

tjitati e *tjinkwane*, das pulseiras e tiras de couro exibe uma identificação local, ela não exclui a identificação mais ampla com a nação, que se desenvolve a partir da escolarização e do sentimento generalizado de adesão e fidelidade ao partido que governa o país, tendo na figura política dos sobas uma de suas principais vias de fortalecimento.

A análise detalhada dos usos dos adornos e enfeites corporais aponta o seu caráter simbólico, em sua relação com diversos aspectos da vida social que caracterizam as experiências cotidianas. A indumentária se revela um fator influente nos processos de identificação entre as populações do Curoca, e expressa noções de pertencimento a um universo pastoril compartilhado, atualizado nos corpos dos sujeitos em processos de interação. A composição contemporânea dos adornos revela ainda a dinamicidade deste modo de vestir e decorar o corpo, que se atualiza nos fluxos entre pessoas e lugares com criatividade e inovação, envolvendo escolhas e ressignificações.

Restam ainda diversas questões que permanecem em aberto, para serem aprofundadas em investigações futuras – uma análise do campo político, com uma investigação sobre as relações de poder envolvendo os clãs e linhagens hegemônicas e a emergência de figuras que exercem papéis de liderança, como os sobas, em sua relação com a esfera política mais ampla da nação, assim como o campo simbólico que envolve a cosmologia e as interações com os espíritos e ancestrais, as noções de feitiçaria e tratamento e o modo como influenciam nas interações sociais locais, podem render ainda reflexões interessantes. A territorialidade é outro aspecto pouco explorado neste trabalho que pode ser aprofundado num estudo sobre os fluxos e deslocamentos de pessoas e grupos que se expandem para além dos limites territoriais angolanos.

No âmbito deste trabalho, espero ter tornado evidente que uma identificação não exclui outras possíveis, as identidades são dinâmicas, atualizadas hoje e sempre em processos de interação. A visibilização do pertencimento e das diferenças não reside numa essência originária, mas nos modos de se colocar no mundo, na comunicação e troca simbólica, nas formas distintas de se relacionar e se construir enquanto sujeitos e grupos.

Bibliografia

AMSELLE, J-L (1999). *Au Cœur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris : La Découverte/Poche.

ANDERSON, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Mexico: Fondo de Cultura Económica

ANNAES DO MUNICÍPIO DE MOSSAMEDES, annos 1839 a 1849. In: ANNAES DO MUNICIPIO DE MOSSAMEDES. No 125º aniversário de sua fundação. Câmara Municipal de Moçâmedes – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1974.

APPIAH, K. A. (1997). *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.

BENJAMIN, W. (1994). O Narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

BETTERNCOURT, J. S.; COTTA, G. (1962). Os grupos Autóctones do Deserto do Namibe. *Bol. Inst. Invest. Cient. Angola*. Luanda, N. 1.

BHABHA, H. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

BITTENCOURT, M. (1999). *Dos Jornais às armas: Trajectórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega.

_____ (2010). Angola. Tradição, modernidade e cultura política. In: REIS, D. A; MATTOS, H. et. al. (orgs.). *Tradições e Modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

CASTRO, J. T. (2010). Entre vivos e mortos, o “ser” Herero. In: TRAJANO FILHO, W. (org.) (2010). *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Atlântida Gráfica e Editora.

CIAFFA, J. A. (2008). Tradition and Modernity in Postcolonial African philosophy. *Humanitas*, Vol. XXI, n. 1 and 2.

COBBAN, A. (1969). The Nation State and National Self-Determination. pp. 30-8. In: HUTCHINGSON, J; SMITH, A. D. (eds.) (1994). *Nationalism*. Oxford; New York: Oxford University Press.

COHEN, A. (1978). *O Homem Bidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

CONNOR, W. (1978). A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a... pp. 379-88. In: HUTCHINGSON, J; SMITH, A. D. (eds.) (1994). *Nationalism*. Oxford; New York: Oxford University Press.

COUTO, M. *O Fio das missangas*. Alfragide: Editorial Caminho.

CSORDAS, T. J. *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.

CRUZ, A. M. (1967). O Povo Ovakwambundo. *Bol. Inst. Invest. Cient. Ang.* 4 (2): 67/88.

DUARTE DE CARVALHO, R. (1995). O futuro já começou? Transições políticas e afirmação identitária entre os pastores Kuvale (Herero) do Sudoeste de Angola. *Lusotopie* 1995, pp.221-237.

_____ (1995a). Paix et guerres chez les pasteurs Kuvale: Lettre de Vitivi. *Politique Africaine*, n. 57, Mars 1995, pp. 55-93.

_____ (1997). Aviso à navegação : olhar sucinto e preliminar sobre os pastores Kuvale da província do Namibe com um relance sobre as outras sociedades agropastoris do sudoeste de Angola. Luanda: INALD.

_____ (2000). *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)*. Rio de Janeiro: Gryphus.

_____ (2000a). Fontes, correntes e sujeitos: metáforas e equívocos do passado aplicados ao sudoeste de Angola. In: Construindo

o passado angolano : as fontes e a sua interpretação - actas do II seminário internacional sobre a história de Angola. [S.l.]: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

DUARTE PACHECO PEREIRA (1892). *Esmeraldo de Situ Orbis*. Edição da imprensa Nacional: Lisboa.

EBIN, V. (1979). *The body decorated*. Lodon: Thames and Hudson.

EICHER, J. B. (1995). Introduction: dress as expression of Ethnic Identity. In: _____ (ed.). *Dress and Ethnicity. Change across space and time*. Oxford; Washington DC.: Berg.

_____.; EREKOSIMA, T. V. (1995). Why do they call it Kalabari? Cultural Authentication and the Demarcation of Ethnic Identity. In: EICHER, J. B. (ed.). *Dress and Ethnicity. Change across space and time*. Oxford; Washington DC.: Berg.

ERIKSEN, T. H. (1993). *Ethnicity and Nationalism – Anthropological Perspectives*. London; East Haven, CT: Pluto Press.

ESTERMANN, C. (1942). Angola de Albuquerque Felner. Notas à Margem. In: _____. (1983). *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro). Coletânea de artigos dispersos*. Vol. II. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

_____. (1959) Os Habitantes do Namibe. Observação prévia. In: _____. (1983). *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro). Coletânea de artigos dispersos*. Vol. II. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

_____. (1960). *Etnografia do Sudoeste de Angola. Os povos não-Bantos e o Grupo Étnico dos Ambós*, I vol. (2.^a ed. corr.). Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Memórias Série Antropológica e Etnológica n.º 4.

_____. (1960a). *Álbum de Penteados do Sudoeste de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

_____ (1961). *Etnografia do Sudoeste de Angola. O Grupo Étnico Herero*, III vol. Lisboa: Memória da Junta de Investigações do Ultramar, N.º 30.

EVANS-PRITCHARD, E. (2007) [1940]. *Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.

FELNER, A. A. (1940). *Angola: Apontamentos sobre a colonização dos planaltos e litoral do Sul de Angola*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, Ministério das Colônias.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. (eds.) (1981) [1940]. *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

GELLNER, E. (1964). Nationalism. pp. 158-69. In: HUTCHINGSON, J; SMITH, A. D. (eds.) (1994). *Nationalism*. Oxford; New York: Oxford University Press.

_____. (1983). Nations and Nationalism. pp. 48-9, 55-62. In: HUTCHINGSON, J; SMITH, A. D. (eds.) (1994). *Nationalism*. Oxford; New York: Oxford University Press.

GODOLPHIM, N. (1995). A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. *Horizontes Antropológicos*, n. 2, 1995.

GRÜNEWALD, R. A. (2012). Tradição. In: LIMA, A. C. S. (coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro / Brasília: Contracapa / LACED / Associação Brasileira de Antropologia.

GUERRA, S. (2009). *Hereros – Angola*. Salvador: Edições Maianga.

GUSFIELD, J. R. (1967). Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social change. *American Journal of Sociology*, Vol. 72, Issue 4 (Jan., 1967), 352-362.

HALL, S. (1996). New Ethnicities. In: BAKER, Jr.; DIAWARA, M.; LINDEBORG, R. H. (eds.). *Black British cultural studies: a reader*. Chicago: The University of Chicago Press.

HALLAM, E.; INGOLD, T. (2007). "Creativity and cultural improvisation: an introduction". In: _____ (orgs.). *Creativity and cultural improvisation. Asa Monographs 44*. Oxford: Berg. pp. 1-24.

HOBSBAWN, E. (1984). Introdução. In: *A Invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JENKINGS, R. (1997). *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE Publications.

LAGROU, E. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.

LEITE, I. B. (1996). *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

LENCLUD, Gérard (1987). La Tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de tradition et de société traditionnelle en ethnologie. *Terrain*, 9, pp. 110-123.

MARTINS, M. R. A. R. (1989) (org.). *Adornos Africanos como entidade cultural*. Coimbra: Instituto de Antropologia – Universidade de Coimbra.

MAUSS, M. (2003) [1934]. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MBEMBE, A. (2002). *On the Postcolony*. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press.

MESQUITELA LIMA, A. G. (1964). *A etnografia Angolana: Considerações acerca da sua problemática actual*. Luanda: Museu de Angola.

MÖHLIG, W.; LUTZ, M.; KAVARI, J. U. (2002). *A Grammatical Sketch of Herero (Otjherero)*. Köppe Verlag: Köln.

MUDIMBE, V. Y. (1988). *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the order of Knowledge*. London: Indiana University Press.

NAIRN, T. (1977). The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism. pp. 332-6, 337-41. In: HUTCHINGSON, J; SMITH, A. D. (eds.) (1994). *Nationalism*. Oxford; New York: Oxford University Press.

NEUBERGER, B. (1977). State and Nation in African Thought. pp. 199-205. In: HUTCHINGSON, J; SMITH, A. D. (eds.) (1994). *Nationalism*. Oxford; New York: Oxford University Press.

NOVAES, S. C. (1993). *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de si através dos Outros*. São Paulo: Edusp.

PEPETELA (2000). *A Geração da Utopia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

PILARTE DA SILVA, J. (1770). Relaçam da Viagem que fez João Pilarte da Silva às Prayas das Macorocas – 9 de Setembro de 1770 –. *Arquivos de Angola*, Vol. I, 1933-1935. Pgs. 101-103.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. (1998). *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP.

RANGER, T. (1984). A invenção da tradição na África Colonial. In: HOBSBAWN, E. (1984). *A Invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

REDINHA, J. (2009) [1974]. *Etnias e Culturas de Angola*. Lisboa: Associação das Universidades de Língua Portuguesa.

RODRIGUES, J. C. (1975). *Tabu do Corpo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Achimaré.

RODRIGUES, C. U.; SALVADOR, C. (2010). *Viagem no Deserto. Namibe, Angola*. Lisboa: IPAD.

ROYCE, A. P. (1982). *Ethnic Identity: Strategies of diversity*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

SAID, E. (2007) [1978]. *Orientalismo: Ocidente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHNEIDER, L. (2006). The Maasai's New Clothes: A Developmentalist Modernity and its exclusions. *Africa Today*, Vol. 53, N. 1, Fall 2006, pp. 101-129.

SEEGER, A. (1980). *Os Índios e nós: Estudos Sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. Campus.

SMITH, A. (1991). *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva.

STRATHERN, M. (2004) [1991]. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.

SYLVANUS, N. (2007). The Fabric of africanity: Tracing the global threads of authenticity. *Anthropological theory*, 7 (2): 201-216.

TRAJANO FILHO, W. (org.) (2010). Introdução. In: *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Atlântida Gráfica e Editora.

VACCHI, D. (1965) *Penteados de Angola*. Lisboa: Litografia de Portugal.

VALE DE ALMEIDA, M. (2002). O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”. In: _____; BASTOS, C.; FELDMAN-BIANCO, B. (coord.). *Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de ciências sociais.

_____. (2004). O Manifesto do corpo. *Revista Manifesto*, n. 5: 17-35.

VIDAL, L. SILVA, A. L. (1992). Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In: VIDAL, L. (org.). *Grafismo indígena – estudos de Antropologia estética*.

Anexos

Anexo 1: Mapas



Figura 7. Mapa de Angola com a região sudoeste em destaque. Fonte: Samuel Aço

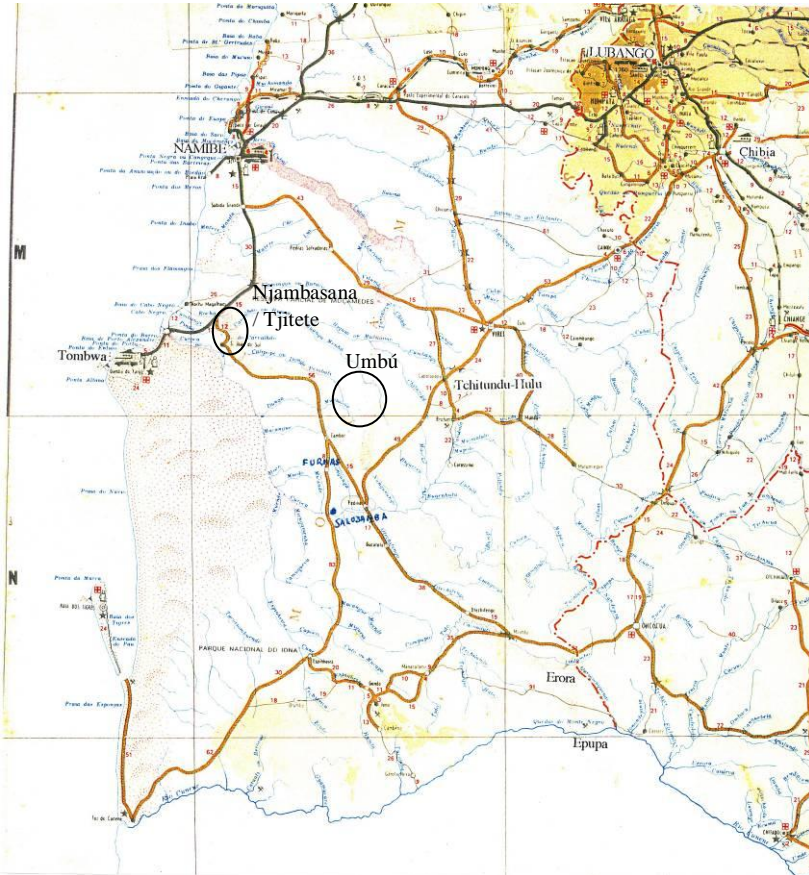
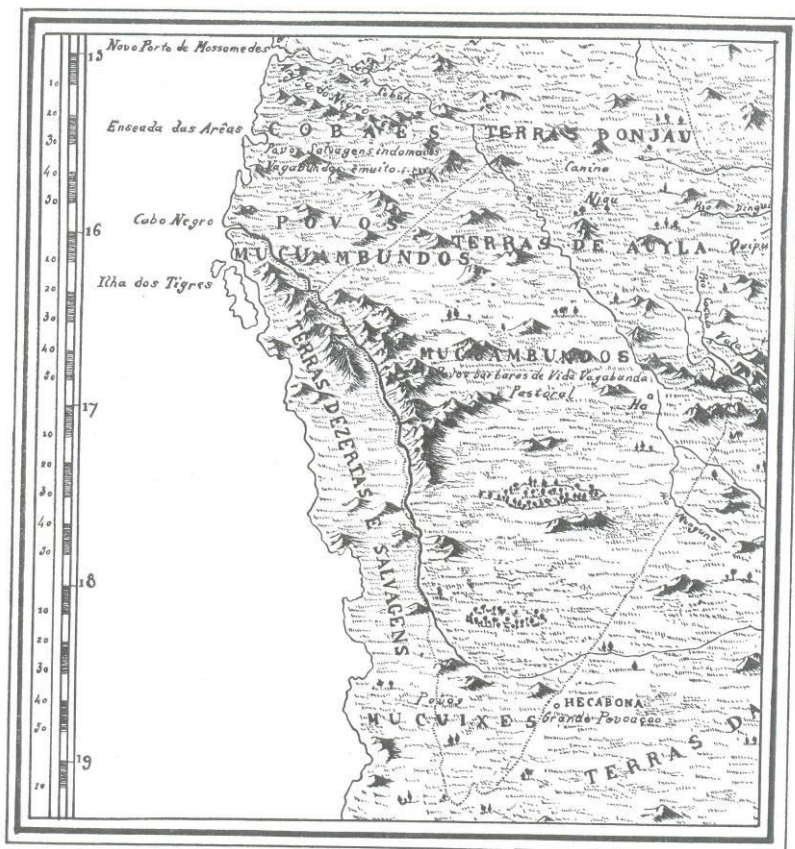


Figura 8. Mapa da região sul da província do Namibe com destaque para as duas localidades onde foi realizada a pesquisa. Fonte: Samuel Aço



Cópia de parte da «CARTA GEOGRAPHICA DA COSTA OCCIDENTAL DA AFRICA», compreendida entre 5.º e 19.º de Lat. sul, mostrando...
 Desenhada pelo Ten.º Coronel Eng.º «L. C. C. PINHEIRO FURTADO» em 1790.
 Esta cópia foi feita sobre a reprodução fotográfica que figura a pág. 422 do III Volume de «HISTÓRIA GERAL DAS GUERRAS ANGOLANAS» de ANTÓNIO DE OLIVEIRA DE CA-DORNEGA, EDIÇÃO de 1942.

Figura 11. Mapa de Pinheiro Furtado (1790), com referência aos “mucumbundos” na região do Cabo Negro. Fonte: Cruz (1967)

Anexo 2: Legendas das fotografias

Introdução

1. Casas à beira do oásis de Njambasana
2. Morro do Umbú

Capítulo 1

3. *Onganda* do sr. Mário Monchatiala
4. *Sambo* na região do Umbú
5. Casas no leito seco do rio, no Tjitete, Curoca

Capítulo 2

6. Ilustração de um pequeno pacote de açúcar da empresa Delta Cafés, adquirido em Luanda, em Novembro de 2011.
7. Senhora Nela Muassokatji utiliza tecido estampado com a bandeira do MPLA, no Tjitete, Curoca.
8. Faixas estendidas no "Carrossel da Revitalização", Tômbwa, 2011
9. Grupo de dança do Curoca recebe as autoridades da festa
10. Detalhe do palco com os assentos das autoridades políticas
11. Detalhe de Uma das bandeiras do MPLA espalhadas pela povoação do Curoca
12. Senhora Domingos do Carmo Raimundo e família, no Tjitete, Curoca
13. Sobas no "Carrossel da Revitalização", Tômbwa, 2011

Capítulo 3

14. Senhora Nela Muassocatji exhibe as moldagens dentárias, no Tjitete, Curoca
15. Detalhe das tiras de couro utilizadas pelas mulheres na parte superior do tronco
16. Detalhe das espirais de metal dourado, *Lwuli*, da variação infantil feita com plantas, *Ombuli*, e das pulseiras *Tjinunga* e *Tjiwela*.
17. Sequência de imagens que retratam o processo de construção da cubata onde dormi enquanto estive no *sambo* da Ana Paula Tuya, em Setembro de 2011
18. Detalhe das miçangas que carregam o espírito dos antepassados, para a proteção das crianças

19. Mukaakito exhibe o adorno *hala* - Umbú, região do Curoca
20. Colares de miçangas do senhor Alfredo Renha
21. Altar utilizado nos tratamentos pelo soba Kapulicia
22. Sequência de imagens que mostram uma das formas de se fazer tratamento no Curoca
23. Detalhe do penteado *ntombi*
24. Detalhe do penteado *mukelenguengue*
25. Sequência de imagens que retratam uma visita cotidiana à cacimba. Estas imagens fazem parte de um ensaio fotográfico intitulado “Cacimba”, agraciado com o VI Prêmio Pierre Verger de ensaio fotográfico, concedido na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Junho de 2012.
26. Detalhe do penteado *toki*
27. Detalhe do penteado *tyipumpatwe*
28. Detalhe dos penteados *nkanka* e *lupole*
29. Monpikula exhibe os adornos característicos de uma *omukazona*
30. Maria Bela Mwavelati exhibe os adornos característicos de uma *kitunda*
31. Ana Paula Tuya usa *ompota* e *otjipala*
32. Variação do *otjipala* utilizada por Bavaluluka
33. Detalhe do penteado e dos adornos característicos de uma *omukazona*
34. Detalhe da composição do colar *tjitundwa*
35. Detalhe dos enfeites utilizados por uma mãe que leva seu bebê às costas

Anexo 3: Genealogia

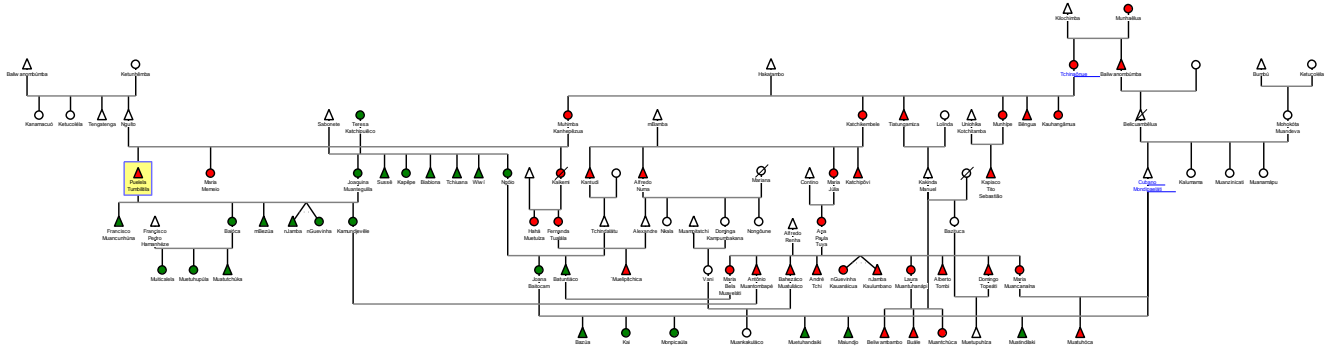


Figura 12. Esboço genealógico da família do senhor Puelela Tumbilitila (em destaque). Fonte: Milena Argenta