

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A POLÍTICA OVAHERERO
Poder e conflito na Namíbia central

Josué Tomasini Castro

Brasília
Agosto de 2013

A POLÍTICA OVAHERERO
Poder e conflito na Namíbia central

Josué Tomasini Castro

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade de
Brasília como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor

Orientador: Prof. Dr. Wilson
Trajano Filho

Brasília
Agosto de 2013

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Wilson Trajano Filho (Presidente) – Departamento de Antropologia/UnB

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz – Departamento de Antropologia/Unicamp

Prof. Dr. Lorenzo Gustavo Macagno – Departamento de Antropologia/UFPR

Profa. Dra. Andréa de Souza Lobo – Departamento de Antropologia/UnB

Profa. Dra. Juliana Braz Dias – Departamento de Antropologia/UnB

Profa. Dra. Carla Costa Teixeira (Suplente) – Departamento de Antropologia/UnB

À Els Hoorelbeke e
Amelie Ayehe Hoorelbeke Castro,
que fizeram desta experiência um aprendizado de amor e paz,
me ensinando a viver e não apenas etnografar a vida

Aos ovahereros,
que me ensinaram que nunca se está só: *twakwatua pamwe uriri*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar àqueles que com paciência, alegria e entusiasmo me receberam na Namíbia. Aos meus ‘pais’ Engelbert e Mavis Matuzee, e aos meus irmãos Tuahindirua, Grace e a pequena Tjimee (que ‘ouvi’ nascer ainda em 2006), que desde 2005 têm me recebido de braços abertos em Okondjatu, compartilhando comigo suas vidas e ensinando-me sobre coisas que vão muito além do que apresento neste trabalho. À Nocky Kaapehi, grande amigo com quem compartilhei muitos momentos marcantes nesta caminhada. À Nambano Keyarukua, por sua infinita paciência com meu aprendizado do otjiherero e por ter me acompanhado por quase toda a pesquisa com sua incrível capacidade de sorrir mesmo diante das situações mais adversas. À Franz Mieke, Tjipene Keja e Vemutonda Mureti que me receberam como filho em suas casas, abrindo-me às portas para sua ‘política’ e ‘tradição’.

Agradeço também a todos aqueles envolvidos nos vários percalços de meu visto, renovado duas vezes durante minha estadia na Namíbia. Primeiramente aos funcionários do Centro Universitário para Estudos na Namíbia (Tucsin) que me receberam em Windhoek e me aceitaram como pesquisador afiliado por um ano, facilitando a obtenção de um visto de estudante até o nono mês de pesquisa. Em seguida, à Peter Katjavivi, por sua valiosa assistência na renovação do meu visto que, expirado, poderia ter resultado em uma estadia bem mais curta em campo; e ainda à Casa Real de Kambazembi, cuja carta de recomendação mostrou-se também importante na obtenção de um visto de trabalho que cobriu os últimos 11 meses de pesquisa.

Agradeço também à Werner Hillebrecht e a todos os funcionários dos Arquivos Nacionais que me auxiliaram a navegar por um universo de pesquisa que até então desconhecia. Também à Dag Henrichsen pelo seu constante interesse e suporte e pelas produtivas conversas, na Namíbia e alhures, me ajudando a situar minha própria pesquisa bem como percebê-la de maneira crítica.

No Brasil, são muitas as pessoas que me acompanharam nos últimos anos. Em Brasília, agradeço a todos os katacumbeiros, aos novos e antigos que, como eu, nunca deixaram de pertencer àquele espaço. Especialmente à Carlos Alexandre Plínio Barbosa, Fabiano Campelo, Bruner Nunes, Júlia Sakamoto, Graciela Froehlich e Guilherme Moura. Ainda em Brasília tive a alegria de conhecer e compartilhar esse processo com

peças que se tornaram bem mais do que colegas e aos quais sinto imensa gratidão pelas risadas, os abraços e as lágrimas partilhadas: Sandro Almeida, Júlia Brussi, Gonzalo Croveto, Fernando Firmo, Lilian Chaves, Alessandro Oliveira, Elena Nava e Cassiane Campos. Agradeço também à Paloma Sanches uma fonte de inesgotável aprendizado.

Agradeço à Rosa e todos os funcionários do DAN, sempre prestativos e atenciosos, e ao CNPQ, pela bolsa concedida.

Não poderia deixar de agradecer também aos membros da banca por aceitarem o convite e pela disposição e o trabalho de ler esta tese em tão curto tempo.

Ao meu orientador, prof. Dr. Wilson Trajano Filho que, ao final, como no início, catalisou talvez as decisões mais emblemáticas desde que essa trajetória começou – quando descobri na internet o nome dele como um ‘antropólogo africanista’ e, após ‘consultas’ inesperadas (como os emails que troquei com a prof. Soraya Flesher, deste departamento), olhei pela primeira vez com seriedade ao universo acadêmico; até ao período final da escrita, cuja questão seminal pôde ao fim se fazer entender após senão algumas poucas ‘intromissões’ do orientador/analista. Tudo isto, pode ser, não seja mais do que a conjunção dos fatos (um menino religioso querendo se prender a algo mais que pudesse levá-lo à África; e uma antropologia que seis anos atrás me parecia bem menos consciente da versão moderna do continente – algo que digo desde minha experiência como aluno e na surpresa que sinto hoje em ver com mais de um único aluno uma disciplina chamada Seminários em Antropologia em África). Ao fundo e ao final, prefiro achar que não. À Wilson Trajano Filho, assim, minha gratidão e profundo respeito por ter me acompanhado com seu ensino e, dada minhas teimosias e a demora em atentar para algumas questões, relativa paciência.

Agradeço também à minha família, que sempre me incentivou, mesmo nos momentos mais críticos desta trajetória. À minha mãe, Dilce Beatriz Tomasini, ao meu pai, Cesar Barcelos Castro, e à minha irmã, Jaqueline Tomasini Castro, os quais, mesmo à distância, acompanharam os altos e baixos desta trajetória e cujas alegrias e tristezas me ajudaram a manter-me consciente do mundo ‘lá fora’. A eles meu eterno amor e gratidão.

Por fim agradeço às duas mulheres sem as quais a pesquisa e o término desta tese fariam bem menos sentido. À Els Hoorelbeke, por sua companhia e amor durante o

período de campo e por cuidar de nossa filha tão bem neste tempo em que nos distanciamos. À Amelie Ayehe Hoorelbeke Castro, enfim, agradeço por tudo que ela me fez sentir desde o dia em que nasceu, pelos sorrisos e beijos em nossos encontros semanais pelo Skype e por ter me mostrado o que verdadeiramente é o amor.

- *Ozondera zomainja nga sana ze tuka pamwe.*

Nomavara yarue, maye yenda pamwe?

Pássaros com as mesmas penas voam juntos.

E (pessoas) com as cores diferentes, elas andam juntas?

Ii, matu ungura pamwe uriri, matuhongasana.

Claro, nós ‘trabalhos’ juntos, nós aprendemos uns com os outros.

RESUMO

Esta tese é sobre autoridades tradicionais ovahereros na Namíbia, no sul do continente africano. Nela apresentam-se os processos pelos quais estas comunidades, que no passado não possuíam ‘chefes’, passaram a tê-los a partir da metade final do século XIX, e pretende analisar este trajeto até os dias de hoje, iluminando as maneiras pelas quais isto pode acontecer. Tradição e política são os dois mecanismos centrais do pensamento político destas comunidades hoje e este trabalho pretende analisar as várias maneiras pelas quais elas foram sobrepostas, separadas e entrelaçadas, para dar origem a uma ‘política ovaherero’, um método particular de criar, manter e reproduzir poder e autoridade.

Palavras-chave: política, poder, conflito, autoridades tradicionais, Namíbia central, ovahereros.

ABSTRACT

This thesis is an ethnography of ovaherero traditional authorities in Namibia, in southern Africa. It presents the process by which these communities, that in the past didn't had 'chiefs', came to have them in the second half of the 19th century, analyzing this trajectory until today, paying attention to the ways in which this process developed. 'Tradition' and 'politics' are two of the central mechanisms of the political thought of these communities today and this work intends to analyze the multiple ways they were superimposed, separated and intertwined in the creation of a 'ovaherero politics', a particular method to create, maintain and reproduce power and authority.

Keywords: politics, conflict, traditional authorities, Central Namibia, ovaherero people.

SUMÁRIO

Glossário.....	14
Introdução.....	17
I. Situado o problema: os vácuos etnográficos	22
II. Entre a metrópole e as margens	29
III. Entre Tradição e Política.....	35
IV. Unidade de análise: a ‘política ovaherero’ e suas inspirações.....	42
Parte I	57
Capítulo 01. “Ku yetu”.....	61
Organização social, dupla descendência e poder	
II. Oruzo.....	67
III. Eanda	74
IV. Algumas interlocuções	80
V. Uma crítica: olhares para dentro e para fora	84
Conclusão	90
Capítulo 02. Migração, Expansão e centralização	92
Forasteiros, grandes pais e grandes homens	
I. Migração.....	94
II. Expansão	105
III. Centralização.....	120
Conclusão	133
Capítulo 03. Conquista e Confinamento	137
Território, controle colonial e a busca por autonomia	
I. Conquista.....	140
II. Confinamento e autonomia	149
III. Novos conquistadores e uma ‘nova era’	164
Conclusão	173
Parte II.....	175
Capítulo 04. As bolsas de Tjikweya.....	184
Migrações, conflitos e a geografia do poder	
I. As bolsas de Tjikweya.....	188
II. A aldeia das pequenas idiotices	195

III. A zebra preta	203
Conclusão	209
Capítulo 05. Okondjatu é a (minha) casa	216
Água, gado e política	
I. A conquista ecológica.....	218
II. A estrutura de poder	233
Conclusão	246
Capítulo 06. O tempo da política (ou as bolsas de Tjivau)	251
Estratégias coloniais, filiações partidárias, eleição e herança	
I. Estratégias coloniais e partidos políticos	254
II. A região do Omaheke.....	262
III. Os chefes supremos e alguns rumores	270
IV. As bolsas de Tjivau	277
Conclusão	297
Capítulo 07. “A Namíbia libertou-se, libertemos a tradição”	302
Facções, oportunismos tradicionais e a política ovaherero	
I. O vácuo político.....	305
II. As Casas Reais.....	327
III. Oportunismos tradicionais	338
Conclusão	362
Considerações Finais.....	374
Referências	386

LISTA DE FOTOGRAFÍAS

Mosaico 1. O campo	49
Mosaico 2. Okuruwo.....	70
Mosaico 3. Okahandja.....	171
Mosaico 4. Paisagens	181
Mosaico 5. As Tropas.....	197
Mosaico 6. Funerais	274
Mosaico 7. Os Chefes	359

LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1. Relações de parentesco dos primeiros chefes ovahereros	103
Diagrama 2. Jurisdição dos líderes indígenas da reserva do Waterberg Leste	241
Diagrama 3. Fluxo do gado e jurisdição da autoridade.....	244
Diagrama 4. Áreas administrativas da reserva do Waterberg Leste	246
Diagrama 5. Estrutura de Governo proposta por Kuaima Riruako.....	321

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Namíbia e suas fronteiras, com principais rios e cidades	32
Mapa 2. Centro namibiano no século XIX.....	96
Mapa 3. Rotas comerciais no sudoeste africano na metade do século XIX.....	108
Mapa 4. Chefaturas ovahereros no centro-sul namibiano no final do século XIX.....	127
Mapa 5. O mapa da guerra	163
Mapa 6. Reservas ovahereros no início da década de 1930	167
Mapa 7. Namíbia 1820-1880. Okondjatu em destaque.....	177
Mapa 8. Reserva do Waterberg Leste.....	185
Mapa 9. Reservas nativas em 1939 e <i>homelands</i> em 1963	261
Mapa 10. Regiões administrativas da Namíbia (1992).....	307

Glossário

Otjiherero	Português (literal)	(i.e.)
<i>Eanda</i> (plural: <i>omaanda</i>)	*	Clã matrilinear; princípio de corporação pelas mães; distribuição de bens alienáveis (i.e. rebanho ‘secular’; casas; roupas).
<i>Iho omunene</i>	Grande pai	Principal sacerdote de seu <i>oruzo</i> ; líder ritual; também chamado <i>omurangere</i> ; herança patrilinear.
<i>Injangu</i>	Irmão mais novo do pai	Utilizado tanto para o irmão do pai, como para o primo cruzado, filho da irmã do pai.
<i>Okapana</i>	Pequena tenda	Pequenas tendas onde se vendem e cozinham carnes, bolinhos de pão, além de café, chá e outros itens.
<i>Okuruwo</i> (plural: <i>omaruwo</i>)	Fogo dos ancestrais	‘Fogo sagrado’; local separado para a comunicação com os ancestrais; entre o curral e a casa principal da <i>onganda</i> . Diz-se ‘ <i>okuruwo onene</i> ’ para referi-se ao principal centro ritual de um <i>oruzo</i> .
<i>Ombazu</i>	Tradição; Costume	*
<i>Omuatje</i> (plural: <i>ovanatje</i>)	Criança	São os filhos e as filhas; expressam segmentação e fissão no nível da patrilinearidade; não se refere a idade.
<i>Omuramba</i>	Rio de leitos rasos	Seus afluentes secam na medida em que a estação da seca toma seu curso.
<i>Omurangere</i>	Sacerdote	Líder ritual, com direitos adquiridos idealmente pelo <i>oruzo</i> de sua patrilinearidade
<i>Omusia</i>	Filho/a da irmã	São os sobrinhos; categoria usada

		apenas para referir-se aos filhos de irmãos de sexo oposto (filhos de irmãos/irmãs do mesmo sexo, são <i>ovanatje</i>).
<i>Omuini w'onganda</i>	Dono da <i>onganda</i>	Líder do grupo residencial; aldeia; ou casa extensa; também um sacerdote <i>oruzo</i> .
<i>Ondjuwo</i> (plural: <i>ozondjuwo</i>)	Casa	Domínio matrilinear; a menor unidade residencial da <i>onganda</i> .
<i>Ondjuwo onene</i>	Grande casa	A casa principal de uma <i>onganda</i> ; onde vive o <i>iho omunene</i> e sua esposa principal; onde estão guardados os utensílios rituais do <i>okuruwo</i> .
<i>Onduko</i>	*	Um grupo de <i>oruzo</i> que ‘trabalham juntos’; fratria; grupo de <i>otuzo</i> que compartilham uma mesma origem.
<i>Onganda</i> (plural: <i>ozonganda</i>)	Casa extensa	Grupo residencial; aldeia; morada; lar; também usado como referência ao grupo de <i>ozonganda</i> (plural) organizado ao redor de um <i>okuruwo</i> .
<i>Onganda onene</i>	Grande casa	A principal aldeia de um <i>oruzo</i> ; onde ficam o <i>okuruwo</i> principal da família; residência do <i>iho omunene</i> .
<i>Ongundo</i> <i>Ongundwe</i> (plural: <i>ozongundo</i>)	Irmão da mãe	Central na distribuição da herança <i>eanda</i> ; possui uma relação muito próxima com seu <i>omusia</i> .
<i>Ongundo onene</i>	Grande tio	É o <i>iho omunene</i> da <i>onganda</i> de onde vem uma mãe; em relação aos seus sobrinhos, este homem representa uma importante fonte de prestígio e riqueza.
<i>Opolotika</i>	Política	
<i>Oruveze</i>	Espaço/Tempo	Fala-se de um espaço da política (<i>oruveze r'opolotika</i>), bem como de um tempo da tradição (<i>oruveze r'ombazu</i>) – e vice-versa.

<i>Oruzo</i> (plural: <i>otuzo</i>)	*	Clã patrilinear; princípio de corporação pelos pais; tabu alimentar e pecuário; distribuição de bens não alienáveis (i.e. vacas 'sagradas', parafernália ritual, <i>okuruwo</i> , viúvas).
<i>Otjiuunda</i>	Curral	*
<i>Otjiwana</i> (plural: <i>oviwana</i>)	Comunidade	Grupo de <i>ozonganda</i> ; extrapola <i>otuzo</i> e <i>omaanda</i> ; unidade política e moral.
<i>Otjiumbu</i> (plural: <i>oviumbu</i>)	*	Utensílio ritual geralmente guardado na casa do sacerdote; utilizado para acender um novo <i>okuruwo</i> e em cerimônias especiais na <i>onganda</i> . Trata-se de um pequeno pedaço de madeira.

Introdução

“Now and then the poet – and presumably other people as well – feels the need to turn away for a while from the simplifications, systems, abstractions, and other half and whole lies and to observe the world as it really is; in other words, not as an admittedly complicated but nevertheless ultimately surveyable and comprehensible system of conceptions but as the jungle of beautiful and terrifying, always new, completely incomprehensible mysteries that it actually is.”

Hesse (1976, p. 241).

No dia primeiro de março de 2011, nove meses após minha chegada a campo, eu me dirigia à capital da Namíbia, Windhoek, para tentar renovar meu visto de pesquisador que havia expirado alguns dias antes e cuja renovação não fora aprovada. Como quase sempre, não se viaja sozinho por lá e entre as várias pessoas que me acompanharam pelos 260 km entre Okondjatu (o pequeno assentamento onde fiz minha morada durante a pesquisa) e a capital, estava Mburaa, o jovem secretário de um dos homens que, desde 1995, tem reivindicado junto ao governo namibiano seu reconhecimento como o chefe da Casa Real de Mureti em Okondjatu – uma Casa que tem suas origens no extremo noroeste deste país do sudoeste africano, na região do Kaoko, a mais de 700 km de Okondjatu, e onde, na primeira metade do século XIX, nasceu Mureti, grande guerreiro e um dos heróis da história ovaherero. Nos poucos dias em que eu ficaria na capital, havia arranjado com Mburaa alguns encontros com os conselheiros de seu chefe, Vemutonda Mureti; no entanto, como também é usual, a maioria já não estava por lá quando chegamos. Neste trânsito de pessoas por todo o país há aqueles que acabaram de sair, mas também aqueles que recém chegaram. Mburaa, então, me levaria a um destes viajantes, outro conselheiro do chefe, e que recém chegara em Windhoek para visitar um de seus filhos.

À época, eu dizia que minha pesquisa estava apenas começando. Após oito meses de dedicação quase exclusiva para o aprendizado do otjiherero – uma das línguas faladas pelas comunidades ovahereros, cujos membros mais velhos falam também o

africâner, um pouco de inglês e alemão – eu estava relativamente bem informado sobre o universo de relações de poder em Okondjatu e começava, gradualmente, a adentrar o complexo e escorregadio terreno do que chamava então de ‘política ovaherero’: uma maneira ovaherero de criar relações de poder e cujo subsídio político (do colonialismo e recentemente do Estado nacional) está, como veremos ao longo do trabalho, em relação antagônica, ainda que logicamente simétrico, com os espaços e as expectativas tradicionais. Mas estávamos na viagem... e uma vez que todos nossos companheiros de ‘excursão’ haviam sido deixados nos mais variados locais da capital, Mburaa e eu seguimos até Katutura, na periferia de Windhoek – onde uma antropóloga canadense disse um dia ter visto aspereza e miséria (Poewe 1985, p. 6), mas que hoje me parece emanar vida e efervescência em um país que ainda vive as ‘ressacas do apartheid’.

Entre suas ruas estreitas e movimentadas, cheias de vendedores ambulantes, de barraquinhas de frutas, carne e todo tipo de quinquilharias – imagem que contrasta com a higienização das ruas de Windhoek,¹ orgulho dos *german-namibians*, como são chamados os descendentes dos antigos colonos alemães – encontraríamos a casa do conselheiro Hipakua, um dos braços direitos do chefe Mureti em Okondjatu. Sob as grades da casa de seu filho, suspendiam-se plantas e árvores e da residência não se podia perceber mais do que os ruídos da rádio otjherero que ali se misturava e ecoava a mesma transmissão que ouvíamos no carro e em todas as casas ao redor. Abrimos o portão a tempo de ver o velho Hipakua entrando na residência com sua cadeira em mãos. Uma vez na porta, ele já estava sentado e, com o aparelho de som desligado, nos oferecia um sofá para que sentássemos a sua frente. Passadas as saudações habituais (Como foi a viagem? Como está o chefe? Como vai a família? ...) e sem delongas, Hipakua pergunta para Mburaa o que eu queria saber. Respondi-lhe diretamente, num tom sério, marcado por uma evidente ansiedade e concomitantemente jovial e ingênuo, que estava interessado em aprender sobre a *opolotika yovaherero*, ou seja, a política dos ovahereros.

Como se estivesse corrigindo meu otjherero, Hipakua me olhou confuso e pediu que eu falasse em inglês para que Mburaa fizesse a tradução, pois ele não havia me entendido: eu queria saber da política ou dos ovahereros? Sua pergunta trouxe a tona o conflito mais estrutural de minha investigação e que, na medida em que o tempo

¹ Foi em Windhoek que, alguns anos atrás, nosso então presidente Luís Inácio Lula da Silva foi surpreendido dizendo que nem parecia que ele estava na ‘África’.

passava, descobria que interpelava as histórias de todas as autoridades tradicionais ovahereros. Minha reação a sua pergunta foi instantânea e o diálogo naqueles primeiros minutos de conversa recordaram-me os encontros com meu orientador: era como se estivesse defendendo (e, de fato, estava) meus argumentos frente a uma banca examinadora. Entre inglês e otjiherero, nossa conversa seguiu mais ou menos assim:

Hipakua: Eu não entendi. Você quer a política ou os ovaherero?

Eu: Os dois não? As 'autoridades tradicionais' são tradição também. Tal como os chefes Mureti, Kambazembi ou Maharero, eles são autoridades tradicionais, e eles estão lá por causa da tradição, por causa dos costumes. Então eles se tornam sujeitos políticos pela tradição... Há uma relação não?

Hipakua: Mas eles não existem juntos, porque a tradição surgiu aqui, ela já estava aqui. Enquanto a política foi trazida [de fora] para oprimir.

Eu: Mas mesmo que a política tenha vindo depois da tradição, hoje a tradição também depende da política, como quando falamos sobre o reconhecimento dos chefes... para ser reconhecido pelo Estado nacional.

Hipakua: Hum, eu entendo o que você quer dizer... mas eu não acredito que eles sejam reconhecidos pela política. Foi quando o governo da Namíbia começou que eles disseram que os filhos daqueles pais [Mureti, Kambazembi, Maharero, etc.] é que seriam as lideranças. Um pertencia a esta política, o outro àquela política, e todos vieram e foram lembrados. Não havia nada de político.

Eu: Mas aí, por exemplo, ficamos sem saber o porquê de Mureti ainda não ter sido reconhecido. Todos sabem sua história, todos sabem que Mureti foi importante.

Hipakua: Sim, eu entendo. Mureti não foi reconhecido porque ele estava em meio a uma disputa com outro homem no Kaoko. Este homem enganou o governo! Ele disse 'não tem problema, nós vamos sentar e faremos uma eleição entre Mureti e Tjavara.' O governo então nos avisou disso e para os seguidores de Tjavara eles disseram que como eles eram de lá [do Kaoko], eles deveriam organizar a votação na comunidade. Mas eles não nos disseram que a contagem dos votos seria feita com todos juntos. Eles não nos avisaram! O homem do governo, quando chegou lá, viu que Mureti não foi e disse que quem seria reconhecido era Tjavara. A disputa se desenrolou a partir daquele momento.

Eu: Então Tjavara é o chefe da Casa de Otjikaoko? Mas Mureti é que deveria ser o chefe de Otjikaoko não? ... e Tjavara faz parte da família de Mureti?

Hipakua: Não, eles não são família! Agora sim, você estava certo quando falou política. Porque a comunidade de Tjavara está na política do [partido político] DTA. Mureti estava na política do SWAPO. Aí aquelas pessoas disseram que eles não queriam Mureti como o grande líder da comunidade do Kaoko. Eles rejeitaram Mureti e colocaram Tjavara porque ele estava junto do DTA.

Eu: Então agora que Mureti vê que ele não pode ser o chefe da Autoridade Tradicional de Otjikaoko, ele está pedindo para ser reconhecido como o chefe da Casa Real de Mureti?... Mas Tjavara sentou na cadeira que era dos pais de Mureti não?

Hipakua: Para o governo não é a cadeira de Mureti. Para o governo é a cadeira dos ovahimbas.

Eu: Então a cadeira de Mureti foi junto com Vemutonda Mureti para Okondjatu?

Hipakua: Isso, a cadeira foi para Okondjatu.

Eu: Agora, se Mureti é reconhecido pelo governo ele estará trabalhando para que comunidade? Quem estará debaixo dele?

Hipakua: Um deles sou seu. Os outros estão por aí, por todo o país.

Nosso diálogo foi, logo em seguida, abrupta e naturalmente mudando seu tema das políticas de reconhecimento do Estado nacional para a descendência, quando Hipakua acrescentou, ao fim de sua última fala, que seguia Vemutonda Mureti por ser ele um dos descendes da mãe do ‘primeiro’ Mureti, transmutando nossa conversa para longos argumentos genealógicos, sempre a parte mais esperada para antropólogos e ovahereros: os primeiros certos de, nos meandros genealógicos, ter acesso aos segredos da política; os últimos, sem dúvidas quanto as relações entre genealogia e tradição. Suas respostas às minhas indagações servem como um bom ponto de partida para apresentar os limites e também as complexidades das políticas de reconhecimento tradicional entre os ovahereros na Namíbia: elas extrapolam as fluidas fronteiras políticas dos partidos políticos, as genealogias dos chefes e também suas etnias, território e comunidade.

Já há algum tempo, enquanto aprofundava minha competência no otjiherero, havia percebido que, muitas vezes, onde eu dizia ‘política ovaherero’ a tradução era sempre ‘*ombazu yovaherero*’, ou seja, os costumes, a tradição, ovaherero. Havia uma ambiguidade inerente em minha ideia de uma política ovaherero, algo que me fazia recordar as conclusões de outro antropólogo – cujo trabalho sobre as formas imaginadas do Estado democrático pós-apartheid no Kaoko é uma das poucas reflexões sobre o problema contemporâneo das autoridades tradicionais na Namíbia, – que dizia que a tradição serve às comunidades ovahereros como um tipo de máquina anti-política, destacando a segregação discursiva entre tradição e política e enfatizando ser este um instrumento de manipulação política (Friedman 2005, p. 48).²

² Um argumento desenvolvido a partir do trabalho de James Ferguson (1990), sobre o problema do desenvolvimento, da despolitização e da burocracia do poder no Lesotho sul-africano.

Poucos dias depois, entrava no gabinete do Ministro do *Home Affairs*, acompanhado por um parlamentar namibiano – importante político e intelectual do país e omuherero ele mesmo, – para tentar, por fim, resolver questões ainda pendentes do meu novo visto (e àquela altura com um plano já razoavelmente bem organizado para chegar à Botsuana no mesmo dia e retornar com um visto de turista por outra parte da fronteira alguns dias depois). Após nossa breve e agradável conversa, na qual me foi dado todo o tempo necessário para terminar minha pesquisa, bastava-me apenas esperar alguns minutos e meu passaporte estaria em mãos, assegurando-me mais 11 meses de pesquisa. Ainda com aquele diálogo em mente, recebi meu passaporte e já procurava entre suas folhas o carimbo, a marca, a data... queria ver materializado, enfim, meu direito de permanecer no país e seguir em busca daquela ‘política ovaherero’. “Curioso”, pensei, “me deram um visto de trabalho”; e entre os rabiscos que ocupavam duas folhas do pequeno livreto, descobri meu empregador: a Casa Real de Kambazembi, cujo chefe é o líder tradicional reconhecido pelo governo em toda a região administrativa de Otjozondjupa, onde Okondjatu, Mureti e outros líderes se encontram e onde parte de minha história se desenvolve.

* * *

Esta tese é resultado destes tipos de diálogos e imponderáveis, situações reveladoras das tensões existentes entre percepções de política e de tradição na prática das autoridades tradicionais ovahereros na Namíbia. Tanto o domínio pela política quanto o prestígio pela tradição são formações relativamente recentes e, apesar de uma forma de poder tradicional ter existido muito antes das mobilizações políticas que operam na atualidade, a compreensão destas esferas de atuação só pode ser acessada por meio de suas histórias e da observação de suas várias sobreposições, o que insistirei em chamar de uma ‘política ovaherero’, meu objeto de análise antropológica.

Com o propósito de descrever e analisar este processo, optei por averiguar estes fenômenos tomando uma perspectiva histórica que me permitirá abordar tanto tradição quanto política desde várias perspectivas – inicialmente focando no surgimento dos primeiros chefes e, em seguida, nos trajetos de distribuição do poder destes chefes. No primeiro caso, estarei passando em revista histórias relativamente bem conhecidas na bibliografia sobre os ovahereros e seus chefes, atentando para elementos que, no

entanto, são pouco explorados. Para entender a segunda parte, escolhi focar no desenvolvimento de um universo político particular que, durante o século passado, se construiria em Okondjatu, assentamento historicamente situado às margens dos grandes centros de poder e cuja esfera de ação política e tradicional hoje ultrapassa os limites não apenas deste assentamento, mas de toda a região que lhe encapsula. Os personagens destas histórias, enfim, são vários tipos de ‘lideranças tradicionais’ que viveram e ainda vivem da re-utilização constante do prestígio da tradição e do domínio da política.

I. Situado o problema: os vácuos etnográficos

Este é um estudo sobre autoridades tradicionais em comunidades ovahereros na Namíbia, sul do continente africano. Um traço marcante na história destas comunidades é que no passado não havia ‘chefes’ ou ‘política’, mas hoje, como concordam ovahereros e namibianos em geral, ‘eles estão por todos os lados’. Como eu a tomo aqui, ela pode ser contada a partir de várias perspectivas. O sacerdote diante dos ancestrais, o pai responsável pela casa, o pastor em um posto avançado tocando o gado, ou o chefe de uma região, são todos, estritamente falando, ‘lideranças ovahereros’ e dimensões distintas de um mesmo fenômeno: a reprodução e a distribuição da autoridade. Parte de minha contribuição, assim, está na apresentação dos últimos desenvolvimentos de uma história que ninguém sabe muito bem como começou, mas que tem sido atualizada já há algum tempo por missionários, comerciantes, exploradores e toda sorte de acadêmicos.

Como eu o entendo, o tema do poder e da autoridade está bem retratado na literatura específica sobre estas comunidades. Mesmo que raramente como o problema central de análise, o assunto já foi apresentado de várias maneiras, partindo de diferentes momentos históricos e pretextos metodológicos e teóricos. Acredito, no entanto, que estes trabalhos estiveram em grande medida preocupados com o que normalmente dizemos ser a ‘reprodução’ – ou, no mesmo sentido, a ‘sobrevivência’ – da ‘sociedade ovaherero’, criando no processo alguns vácuos etnográficos, que descansam entre a rotina de outras agendas de pesquisa, ‘áreas politicamente abertas’, cuja descrição seja talvez minha real contribuição.

Este vazio se acomoda nas fronteiras de um argumento muito bem conhecido na história ovaherero. Ele pode ser resumido – e, portanto, inevitavelmente simplificado –

mais ou menos desta maneira: as comunidades ovahereros viviam no passado em pequenos grupos autônomos, sem um poder político centralizado e sua subsistência e grande parte da vida social se constituía na lida com o gado. Eles eram ‘pastoralistas’, nômades e viviam em pequenas aldeias organizadas pelo parentesco e sem nenhum tipo de líder para além do ‘dono’ ou ‘pai’ da casa. No início do século XIX, com a crescente influência de mercadores, missionários e colonizadores europeus (alemães e em seguida sul-africanos), eles entraram em um acelerado processo de centralização política. Nestes ciclos centrípetos mais ou menos distinguíveis (primeiros exércitos, primeiros convertidos, colonização alemã, perda dos rebanhos, genocídio, colonização sul-africana e o mais recente Estado democrático namibiano) é que passamos a observar o surgimento dos ‘grandes homens’ (*ovahona*), dos ‘chefes’ (*ozombara*; *ozochifa*), e da própria ideia de ‘autoridade tradicional’ (*ouhonapare*). Juntos, estes conceitos passaram a competir com outros, associados à autoridade oriunda dos princípios de descendência, senioridade e conhecimento ritual e cujos poderes foram em grande medida encobertos ou encapsulados pelas novas manifestações. Este processo não apenas atraiu novas concepções de autoridade, criando tipos de pessoas, posições e poderes que não existiam pouco mais de 200 anos atrás; mas catalisou, neste ‘irresistível’ movimento, justamente a ‘resistência’ de símbolos e idiomas culturais, potencializando as reinvenções de um todo societário ovaherero.

Esta perspectiva, que toma a história ovaherero pela história de seus chefes, se pretende ‘oficial’, e de longe parece ecoar o mantra colonial de que a história é daqueles que venceram (ou, neste caso, daqueles que perderam menos). Isto acontece, acredito, porque os personagens dessas histórias são aqueles que epitomizam o poder colonial e sua versão democrática. Eles são os que primeiro aceitaram a construção da missão cristã; que primeiro trocaram gado por armas; que venderam os primeiros pedaços de terra; e que em seguida lutaram e perderam suas vidas por querer tê-los de volta. Eles são, em última instância, aqueles indivíduos que inicialmente se tornaram ‘grandes homens’, chefes e *headmen*, e cujos descendentes são hoje reconhecidos pelo Estado namibiano como os chefes das ‘autoridades tradicionais’ ovahereros. Um dos objetivos desta tese é desvelar os processos pelos quais eles puderam não apenas tornar-se um grupo a parte dos demais, as ‘pessoas comuns’ (*ovandu uriri*), mas convencer-nos de que suas histórias são ‘a’ história ovaherero.

As forças que catalisaram esses processos são contraditórias, pois se por um lado aqueles acontecimentos, catalisados pelo gradual encapsulamento colonial, seguem um padrão centrípeto de rápida centralização social, política e econômica; no decorrer destes processos operam também forças centrífugas que não apenas criam novas unidades políticas, mas re-configuram e desafiam ‘o centro’. São nestas margens que encontraremos o foco etnográfico deste trabalho: os pastores que tocam o gado, os irmãos mais novos, os irmãos da mãe, os sobrinhos e os primos-cruzados; mas também os *under-headmen*, os *foremen* e os conselheiros. Observar a criação destas relações de parentesco, sujeição e dependência entre pais e tios, filhos e sobrinhos, ‘grandes homens’ e pastores, chefes e conselheiros é essencial para entendermos como aqueles homens puderam criar sua distinção. Encontro o primeiro vácuo etnográfico justamente nos fluxos de um lado ao outro: sabe-se um tanto sobre os chefes, mas muito pouco sobre aqueles que reproduzem sua autoridade nas fronteiras dos grandes centros de poder.

Mas ‘a’ história, tal como a conhecemos hoje, me faz pensar também em outro vácuo, que não é análogo ao problema anterior, mas lhe sustenta. Este vácuo está relacionado ao problema analítico desta tese, a ‘política ovaherero’, que faz referência aos mecanismos pelos quais as lideranças ovahereros puderam criar e manter as relações de poder que lhes põem em movimento. Muitos argumentos, descrições e contribuições históricas e etnográficas são encontradas que sugerem importantes aspectos desta ‘política ovaherero’, mas estes esforços estão atrelados àquela narrativa sobre a reprodução do ‘todo’ social ovaherero, assim relegando poder e autoridade aos ‘grandes acontecimentos’ da história – ao colonialismo e à guerra, às mudanças econômicas e, ultimamente, ao Estado nacional. No entanto, em todos estes trabalhos, encontra-se um insistente resíduo, que apesar de generalizadamente reconhecido, foi renegado a um verdadeiro vácuo institucional: o reconhecimento de que no passado (e normalmente apenas lá), os padrões ovahereros de poder e autoridade eram baseados nos ideais do parentesco e daquilo que hoje se diz ser ‘tradição’, algo que, forçadamente e pela insistência acadêmica, tem tornado-se sinônimo de manipulação política.

Minha tese, que de modo algum ignora o argumento histórico anterior, poderia ser apresentada da seguinte maneira: nas fronteiras destas grandes narrativas, às margens do poder central (da Casa, do colonialismo, do Estado nacional e da política), a

autoridade dos ‘grandes homens’ e chefes é reproduzida e sedimentada por seus intermediários e através de um patrimonialismo orientado pela lógica do pertencimento e da dependência (na qual as mesmas forças que integram o sistema são aquelas que ameaçam sua existência). Eles são os pastores que cuidam do seu gado, mas que o alocam também aos seus próprios familiares; são sacerdotes que dão aos centros sua legitimação ritual, mas que criam ao redor de si seu próprio séquito; e são também os conselheiros tradicionais que governam as comunidades fronteiriças e reproduzem sua própria autoridade através de um sistema semelhante, estabelecendo conselheiros nas regiões adjacentes ou tornando-se ‘chefes’ eles mesmos. Nestes contextos, observa-se não apenas a imposição das estruturas ‘políticas’ do domínio colonial e democrático, mas também a difusão dos princípios básicos da autoridade ‘tradicional’ ovaherero. É no fluxo entre estes dois eixos (chefes e conselheiros; tradição e política) e nos conflitos e ambiguidades geradas na tentativa de ovahereros, colonizadores, políticos nacionais e acadêmicos de lidar com eles e interpretá-los enquanto recursos para adquirir, criar e manter poder que esta tese encontra seu problema.

O que se fala sobre os ovahereros

Este trabalho está em diálogo direto com a bibliografia sobre as comunidades ovahereros em toda a região sul do continente africano e é resultado não apenas de um longo período de campo, mas de um processo de familiarização e estudo de uma extensa lista de publicações sobre sua história e organização social. Suas principais comunidades estão historicamente distribuídas nas regiões centrais e norte da Namíbia, sul de Angola, e oeste de Botsuana. Na bibliografia, o termo ‘ovaherero’ é por vezes usado generalizadamente como referência a outros grupos da região, que mesmo reconhecidos enquanto comunidades distintas compartilham uma mesma base linguística, o pertencimento a grupos matrilineares correlatos e uma tendência ao reconhecimento simultâneo e/ou complementar das descendências patri- e matrilinear.³ Aqui, meu foco estará nas histórias daqueles distinguidos como os ‘ovahereros de fato’, cuja língua principal é o otjiherero e dos quais o modelo duplo de filiação é tido como

³ Ovahimba, Ovazimba, Ovahakaona, Ovakuvale e outros, foram todos em algum momento englobados pelo termo ovaherero. Destes, os primeiros são geralmente tidos como mais próximos, existindo aqui um amplo campo de afirmação étnica e identidade social (Estermann 1981; Friedman, 2005, entre outros).

protótipo, tendo despertado desde cedo o interesse de missionários-etnólogos e antropólogos.

No início do século XIX, a imagem generalizada que essas comunidades tinham no imaginário europeu era de uma tribo sólida, em movimento e de contornos definidos, que tinha no gado a fonte de sua organização social: eles eram “um poderoso e lindo povo negro, rico em incontáveis rebanhos” (apud Bollig & Gewald 2000, p. 8). Grande parte do que foi escrito sobre a sociedade ovaherero pré-colonial até pelo menos as primeiras décadas do século XX foi induzida por imagens deste tipo. No entanto, foi Henrich Vedder, evangelista luterano da *Rhenish Missionary Society* (RMS), quem inspirou a maioria dos estudos sobre os ovahereros até os idos da última década do século passado – continuando a fazer até hoje a despeito das críticas ao seu trabalho.

Um de seus focos era justamente o caráter pastoril destas comunidades. Em seu trabalho seminal, *South West Africa in Early Times*, originalmente publicado na Alemanha em 1934 e três anos depois traduzida ao inglês, Vedder cria a imagem de uma ‘tribo’ na qual o gado não era apenas central para a economia, mas também o alicerce de sua visão de mundo. Eles eram um “povo com gado” e as transformações sociais que ocorreram em suas histórias de constante migrações estava relacionada a esta variável: “Por seu gado os ovahereros doavam seu corpo, tempo, poder e toda a sua vida” (Vedder 1966b, p. 46). Seguindo esta tendência, o consenso geral então era que “para entender a cultura ovaherero é necessário entender o papel que o gado tinha [no passado] em todos os aspectos da vida destas pessoas” (Bridgan 1981, p. 17).⁴ Encontra-se, assim, uma quantidade relativamente grande de trabalhos que procuram demonstrar como que, por exemplo, a perda de grande parte de seus rebanhos a partir da década de 1830 e o concomitante processo de ‘re-pastoralização’ ocorrido durante a metade final daquele mesmo século, precederam também importantes desdobramentos na organização sócio-política destas comunidades (Vedder 1966b; Esterhuyse 1968; e os mais recentes Werner 1980, Krüger 2008 e Henrichsen 1997, 2000).

Mas a organização política ovaherero é em grande medida mais complicada e seus desdobramentos extrapolavam o tamanho dos rebanhos de seus chefes, pois como disse também Bridgman, “mais ou menos antes de 1870 – ou seja, antes da influência

⁴ Muitos autores apontam para a importância do gado em uma cosmologia ovaherero (ver, por exemplo, Silvester & Gewald 2003; van Rooyen 1984), além disso sua ‘contraparte’ econômica esta bem retratada em Werner (1980).

dos brancos se tornar o fator determinante – a organização sócio-política ovaherero era um complexo sistema de grupos paternos e maternos” (Bridgman 1981, p. 18). Um dos temas centrais de interesse antropológico nos estudos sobre as comunidades ovahereros foi este sistema de dupla descendência (Gibson 1956; Malan 1973; Medeiros 1981; Schapera 1979, entre outros) e entendê-lo é um passo importante para a compreensão de uma ‘política ovaherero’. Uma análise da bibliografia existente, no entanto, apontará para a submissão destas questões à outras problemáticas.

Os efeitos da drástica guerra de 1904, entre ovahereros e colonizadores alemães, ocupa uma posição central na produção acadêmica sobre estas comunidades. Inicialmente preocupados em descrever a perversidade da guerra, alguns estudiosos deixaram de considerar a capacidade e eventual re-organização da sociedade ovaherero. “A guerra de fato levou a completa destruição da sociedade ovaherero tal como existia anteriormente”, mas eles também “foram capazes de manter, re-estabelecer, transformar e recriar sua própria identidade enquanto ovahereros” (Gewald 1999a, pp. 191-2). Assim, enquanto muitos autores focavam na primeira sentença, abordando o conflito a partir de uma visão dicotômica entre onipotentes colonizadores vs. impotentes colonizados, centro vs. periferia e negros vs. brancos (Drechsler 1966; Bridgman 1981; Bley 1996), destacando ainda o impacto psicológico irreparável da guerra sobre seus descendentes (Poewe 1983), uma parte cada vez maior de trabalhos começaria a privilegiar antes os esforços de ‘reconstrução’ (Vivelo 1977; Hendrickson 1992; Hayes *et al.* 1998; entre outros).

Foi no âmbito destas reflexões, que negavam o que Hendrickson (1992) chamou de uma visão míope da história ovaherero – “uma fascinação européia com a capacidade européia de genocídio, uma fetichização ocidental da guerra” (*ibid.*, p. 471), – que procurou-se mostrar os empréstimos, as negociações e as invenções de uma comunidade que, vivendo uma nova realidade social, se organizava também a partir de novos elementos. Esta reestruturação, por sua vez, não era fruto do acaso ou de um único evento crítico, mas de um longo processo de interação entre ovahereros, alemães, ingleses e outros grupos que viveram e dominaram a região.

Desta forma, tais estudos foram responsáveis pelo início de uma reparação intelectual, ‘devolvendo’ às populações locais o que lhes havia sido roubado: ação e pensamento independentes (Gewald 1999a, p. 5). A perspectiva assumida era algo como

um misto entre os estudos de mudança social nas ciências sociais da segunda metade do século passado que ressaltavam a apropriação da subjugação e a ‘destribalização’⁵; e a abordagem da resistência física e simbólica dos discursos pós-coloniais, destacando a ‘tradicionalização’ dos instrumentos e das lógicas de domínio ocidental e a criação de um espaço criativo de poder frente às forças coloniais.⁶

A partir de constantes re-interpretações do passado pré-colonial, esta já não tão nova tendência gerou um número grande de publicações, dentre as quais pode-se identificar alguns temas gerais: novos desenvolvimentos sobre a importância do gado na constituição de uma identidade ovaherero (Almagor 1980; Henrichsen 2009); a criação de grupos de interesse, as ‘tropas’ ovahereros (*Otruppe*), organizadas a partir do idioma militar alemão e sul-africano (Christopher 1983; Foster 2008; Hendrickson 2009; Prein 1994; Wärnlof 1996; Werner 1990); o significado dos vestidos vitorianos usados pelas mulheres ovahereros (Durham 1999; Hendrickson 1996); a reinterpretação do cristianismo frente aos ancestrais como fonte de resistência colonial (Wallace 2003; Kavari 2001; Castro 2008); os significados atribuídos à terra (Foster 2005; Silvester, Wallace e Hayes 1998; Werner 2009; Henrichsen 2010); a importância da língua, músicas e tradições orais na criação e manutenção de uma identidade ovaherero (Alnaes 1981 e 1989; Henrichsen 1999; Ohly 1987; Kavari 2002); e ainda a organização de certos eventos (i.e. comemorações culturais, funerais, etc.) como centrais na criação de vínculos de pertencimento (Bertout 2006; Durhan 2002; Castro 2009; Hendrickson 2009).

Além destes trabalhos, em geral mais específicos e interessados em reconstruir este ou aquele aspecto dentro de um universo de relações mais amplo, outros autores tentaram eleger, apesar dessas várias expressões da ‘organização social’ ovaherero, um vínculo central e aglutinado a partir do qual esta nova unidade pôde se estruturar: os desenvolvimentos econômicos, mirando uma vez mais a importância do gado e da terra (Werner 1998); uma abordagem política a partir da história de heróis culturais

⁵ Esta tendência, apesar de não encontrar na bibliografia específica sobre os ovahereros um espaço privilegiado de diálogo, enfatizam justamente o dilema entre continuidade e mudança, um tópico comum na antropologia interessada pelas comunidades africanas. Ver, entre outros, Balandier (1970 e 1976), Bascom e Herskovits (1959), Gluckman (1963) e Mitchell (1956). Interessantemente, ou talvez infelizmente, pouco se fez para expor a ideologia intelectual ocidental por trás de tais esforços (Marfleet 1973), cujos maiores expoentes africanos foram à época Mafeje (1971) e Magubane (1971).

⁶ Ver, nesse sentido, os trabalhos de Comaroff (1985), Comaroff e Comaroff (1991, 1993, 1997), Ranger (1968a, 1968b, 1975, 1977), Hobsbawn e Ranger (1997) e também Fabian (1990).

específicos (Gewald 1999a) ou das políticas partidárias durante a colonização sul-africana (Ngavirue 1997); reflexões de cunho ideológico (van Rooyen 1984); e também análises sobre a importância de ‘idiomas históricos’ (o militarismo alemão, os vestidos vitorianos, as bandeiras e outras parafernalias ocidentais) na representação de uma identidade ovaherero (Hendrickson 1992). Isto, sem falar nos grandes compêndios que, em geral, apenas corroboram, em conjunto, uma visão multifacetada da sociedade ovaherero (Bollig e Gewald 2009; Hartmann *et al.* 1999; Hayes *et al.* 1998), e ainda o recente trabalho de Wallace (2011), um cuidadoso esforço, que levou dez anos para ser completado e que apresenta uma revisão bibliográfica valiosa para os estudos sobre a Namíbia, suas colonizações e suas comunidades autóctones.

Ao tomar em consideração estas e outras publicações encontro os vácuos etnográficos que nesta tese pretendo explorar. Eles estão situados, como disse anteriormente, nas ‘fronteiras internas’ das preocupações acadêmicas com a história ovaherero e ao explorá-los estarei atentando alguns questionamentos centrais: Qual a natureza da relação entre chefes e conselheiros? E há conflitos entre eles no que tange à disputa por uma única posição ou a distribuição do poder? Ou ainda, após anos de intervenções coloniais e políticas onde está a ‘tradição política’ ovaherero? E que ‘tradição’ é essa? Será, por fim, ao procurar respostas para estas questões, equilibrando, em certa medida, as descrições sobre o ‘centro’ e a ‘política’, que encontraremos minha própria unidade de análise: a política ovaherero.

II. Entre a metrópole e as margens

A história político-cultural do continente africano abaixo do Saara acontece, em grande medida, em situações de fronteira. Igor Kopytoff (1987) faz do argumento uma tese ao afirmar que a África é um ‘continente de fronteiras’, palco de movimentos populacionais das mais variadas dimensões – i.e as dispersões sub-continentais bantu, ou as migrações e realocações que respectivamente precederam e protagonizaram a era colonial. Esta permanente mobilidade acontecia por um número variado de ‘forças’ que ejetavam pequenos grupos de pessoas para as fronteiras internas de suas ‘sociedades maduras’ (as ‘metrópoles’), onde estas populações teriam enfrentado desde sempre o problema da criação de novas ordens sociais nas periferias de suas metrópoles – ali mantendo-se como um grupo familiar, uma aldeia, um séquito, ou mais tarde tornando-

se uma chefatura ou um reino. Kopytoff está interessado, assim, na etnogênese das sociedades africanas que, em sua maioria, teriam se formado em contextos relativamente pouco dramáticos nas fronteiras internas às sociedades já existentes.⁷

Estas situações e as fronteiras elas mesmas, não eram pré-requisitos naturais, mas formações sócio-políticas, parte da história local de uma região e criadas por seus ‘homens de fronteira’, produtos de uma dinâmica social tensa e fragmentária. Nestes contextos, dificilmente observamos uma cisão permanente e instantânea das relações entre a ‘metrópole’ e os grupos de fronteira, sendo que a criação de novas ordens sociais em áreas politicamente definidas pela metrópole como ‘terra de ninguém’ era preconizada pelos conhecimentos adquiridos na metrópole e constantemente reproduzidos nas periferias destas ‘sociedades maduras’ – onde outros grupos também eram encontrados, complexificando o processo. Assim, o movimento dos ‘homens de fronteira’, expelidos para as margens por conflitos e acusações de todo tipo, ou atraídos pela expectativa de recompensas sócio-políticas, possui um caráter histórico-cultural de continuidade e conservadorismo – o que Kopytoff também chamaria de ‘segmentação-como-replicação’ (ibid., p. 27).⁸

Repete-se o processo uma, duas e outras várias vezes no curso da história daquelas populações e em não mais de dois mil anos têm-se uma ‘cultura bantu’, espalhada por meio continente e cujos princípios políticos estão até hoje largamente sustentados por uma ideologia condicionada à fronteira e aos desafios da criação de novos centros sócio-políticos – criando um padrão de continuidade entre a fronteira e a metrópole, cada um deles processualmente reforçando o outro (ibid., p. 43). Exemplos

⁷ Este espaço de contato, inovação e também continuidade, é onde Kopytoff desvela sua ‘fronteira interna africana’ que “consiste em áreas politicamente abertas, situadas entre sociedades organizadas, mas ‘internas’ às regiões nas quais elas são encontradas – o que poderíamos chamar de uma ‘fronteira interna’ ou ‘intersticial’.” (Kopytoff 1987, p. 9).

⁸ Disto decorrem os argumentos de Igor Kopytoff sobre uma ‘cultura-política pan-africana’, apresentados na introdução escrita por ele ao *The African Frontier* (1987), volume de ensaios sobre o surgimento e reprodução das sociedades africanas abaixo do Saara, editado também por Kopytoff. Está além do alcance e interesse desta reflexão uma reconstrução completa do desenvolvimento de seu modelo de análise que ele afirma conjugar muito dos modelos previamente utilizados: “os efeitos de origem comum, difusão, semelhanças pela convergência, e uma relação funcional entre traços culturais” (p. 15). Sua preocupação central é a “história cultural africana, a cultura política africana, e a função que a fronteira teve em sua formação” (p. 8). Ao fim, tece-se uma importante crítica à hipótese da imobilidade do continente africano abaixo do Saara até a chegada dos primeiros grupos de migrantes – seguidos dos primeiros comerciantes, missionários e colonizadores – e, ao mesmo tempo, propõem-se um modelo de explicação e uma nova hipótese para explicar convergências e divergências linguísticas, políticas e socio-culturais, entre aquelas distintas sociedades. “As sociedades africanas que nós conhecemos,” ele arremata ao final, “não foram geradas ‘no início’ mas como parte de um processo contínuo e variado de interação e formação social” (p. 78).

como a expansão do império Zulu durante o reinado de Shaka (Gluckman 1963), que catalisou a fuga de vários grupos em direção às fronteiras internas da região, ocorreram de várias formas na história do continente africano, mas ainda assim a causa mais comum para estas migrações parece ter sido antes “as menos espetaculares, mas constantes, disputas locais e pilhagens, envolvendo forças bem menores e deslocando grupos de pessoas bem menores” (ibid, p. 21). A história das comunidades ovahereros, cujos ancestrais começaram a chegar ao noroeste da Namíbia entre o século XVII e XVIII, faz parte destas trajetórias e minha intenção neste trabalho é atentar a elas a partir da perspectiva de suas lideranças, mostrando como que neste fluxo entre a metrópole e as margens, suas posições eram sedimentadas, ameaçadas e constantemente re-inventadas.

Ovahereros e suas fronteiras

Evidências linguísticas, que servem hoje para formular a hipótese mais conclusiva sobre a história de migração das comunidades ovahereros, sugerem que falantes do idioma hoje padronizado como ‘otjiherero’ teriam vivido inicialmente no litoral do Lago Malawi (incrustado entre as fronteiras do país de mesmo nome, de Moçambique e da Tanzânia), na região dos grandes lagos africanos, de onde eles teriam migrado pelo ‘limiar de Lunda’ – o único corredor desde o leste até o oeste africano livre da tsé-tsé e, portanto, o trajeto mais seguro para comunidades pastoris.⁹ No longo percurso – que desde a saída no centro-leste africano durante o século XVI levaria em torno de dois séculos até a consolidação destas comunidades no noroeste namibiano – as bases sócio-culturais (e linguísticas) ovahereros foram gradualmente tornando-se distintas em relação a outras formações sociais na região, com quem eles até hoje possuem interessantes semelhanças culturais.¹⁰

⁹ Wilhelm Möhlig (2000), um dos principais linguistas da área, afirma que os ovahereros possuem laços genéticos com cinco grupos de línguas orientais africanas, indicando dois deles como aqueles de maior proximidade: Matumbi e Yao em uma região que se estende desde o sul do Lago Malawi até o oceano Índico ao norte (que compreende uma extensão do ‘cinturão matrilinear’ africano (Herskovits 1924; Richards 1965; Douglas 1969)) e Fipa-Mambwe, incluindo Bangubangu ao redor do Lago Tanganyika (uma área de grandes centros pastoris e de forte tendência patrilinear (Oberg 1969; Wagner 1969; Richards 1969; Smith 1992)).

¹⁰ Existem claras semelhanças, particularmente no que tange às esferas de sociabilidade relacionadas à distribuição e manutenção da autoridade entre estas comunidades de fala otjiherero com grupos situados ao redor do rio Zambezi (Estermann 1981) – como os ndembus (Turner 1957) e luales (Sangambo 1984) – e também com os nyanekas, no sudoeste angolano e os ovambos que viviam entre as fronteiras do império português e os limites do controle alemão na Namíbia.

disso, nas narrativas mitológicas contadas é comum a referência às comunidades ovambos, no norte do país e que no passado se estendiam por toda a região entre as latitudes 15° e 11°, na altura e entre o rio Kunene, em direção ao atlântico, e o Okavango ao leste, em direção ao deserto do Kalahari.

Dentre aqueles que se estabeleceriam definitivamente no Kaoko, muitos migrariam ainda mais ao sul, em direção às planícies altas da Namíbia, um local particularmente vantajoso para a criação do gado e para a agricultura – uma prática, no entanto, pouco frequente entre as populações ovahereros que, devido à sua transumância atrelada à lida com o gado, não chegaram a desenvolver nenhum tipo de sistema agrário como seus vizinhos ovambos no norte. Neste fluxo constante de pequenas comunidades, criou-se um cinturão de assentamentos que logo fissionavam-se, dando origem a novas aldeias e gradualmente adentrando porções do território ainda desconhecidas. Neste processo, tem início uma gradual distinção entre comunidades de fala otjiherero em toda a região: ovambanderus são aqueles que se estabeleceram nas margens das regiões arenosas do Kalahari, contornando-as até o Lago Ngami, na Botsuana¹¹; ovahimbos, aqueles que ‘ficaram para trás’, no extremo oeste namibiano (no Kaoko); e ovahereros, os que permaneceram nas regiões centrais da Namíbia, limitadas pela região onde hoje está a capital Windhoek e entre os territórios ovambos no norte e as comunidades khoisan ao sul.¹²

¹¹ Um trajeto que teria se iniciado na região entre o Kunene e o Okavango, ao mesmo tempo em que as comunidades ovaherero migravam ao Kaoko (Sundermeier, s.d).

¹² Definidas por variações ecológicas e distribuição geográfica, estas três grandes divisões históricas são muitas vezes reconhecidas também como unidades políticas distintas que, no entanto, compartilham uma mesma língua, uma constante sobreposição de narrativas genealógicas, o pertencimento aos mesmos grupos matrilineares (*omaanda*) e patrilineares (*otuzo*), além de uma história recente comum. Estas divisões são, em grande medida, sustentadas e questionadas pela produção acadêmica em cada uma destas ‘regiões’. No Kaoko, as comunidades ovahimbos compreendem até hoje a maior parte dos trabalhos etnográficos (Bollig, 1997a, 1998, 2009; Crandall, 1992, 2000, 2009; Friedman, 2005; Gordon 1977; Jacobsohn, 1988, 1990; Malan, 1973, Miescher & Henrichsen, 2000; van Warmelo, 1951; van Wolputte 2003, 2009; Wärnlöf, 1998, 2009). Ovahereros, cujas histórias estão atreladas às paisagens das regiões centrais da Namíbia, despertaram em geral o interesse particular de missionários, historiadores e alguns poucos antropólogos (Luttig 1933; Vedder 1966a, 1966b; Bridgman 1981; Poewe 1985; Werner 1980, 2009; Hendrickson 1992; Ngavirue 1997; Krüger e Henrichsen 1998; Henrichsen 2009, 2010; Heywood *et al* 1992; Gewalt 1999a, 2000). Por fim, as comunidades ovambanderus em Botsuana e no leste namibiano, foram em grande medida apresentadas também por trabalhos etnográficos que ressaltam seu desenvolvimento diferenciado (em relação aos mais ‘tradicionais’ ovahimbos e os mais ‘coloniais’ ovahereros), focando principalmente nas suas transformações econômicas no diálogo com outros grupos da região (Gewald 2002, Manase 1999, Almagor 1980 & 1982; Sundermeier s.d; Pennington & Harpending 1991). Para reflexões sobre a fluidez destas categorias como identificadores étnicos ver: Bleckmann (2012); Bollig (1998b); Bollig & Gewalt (2009); Friedman (2004); Ohta (2009); e van Wolputte (2003).

Estermann (1981), comparando as fontes portuguesas e as informações coletadas por ele mesmo nos trabalhos dos missionários e etnólogos alemães sobre estas populações no centro-sul namibiano, afirma que os relatos sobre as migrações ovahereros estão em geral restritos a uma única região (e, portanto, são raramente suficientes para elucidar seriamente sobre estes trajetos de um local ao outro). No entanto, dentro destas áreas (tão grandes como o ecúmeno do Kunene, o centro-sul namibiano ou a região dos pântanos do Okavango) muitas trajetórias são indicadas que destacam justamente o processo de criação de fronteiras que me interessa aqui: “Em geral, suas informações estão restritas a uma região, e quando uma migração é indicada, faz-se referência a um movimento desde um centro populacional até a periferia” (ibid, p. 14).

Nestas periferias, já sabemos, outros grupos eram encontrados. Este era o caso, por exemplo, das comunidades khoisan, mas também de grupos ‘crioulos’, chamados oorlam, os quais vindos do Cabo sul-africano na virada do século XVIII aliaram-se às comunidades namas contra os então mais fortes ovahereros, estendendo mais tarde e contundentemente sua influência por todo o território: sobre ovahereros, namas, missionários e mercadores europeus. Os dois últimos, por sua vez, catalisariam as transformações mais drásticas e permanentes nestas comunidades. Foi através deles que ovahereros puderam mobilizar-se e trocar o gado que lhes havia restado das pilhagens oorlam pelas armas e munições europeias – o que na década de 1860, foi essencial para o fim do jugo oorlam e o começo de uma era de grande enriquecimento e centralização política nas comunidades ovahereros por todo o território namibiano.

No decorrer destas dispersões e aglomerações o termo ‘ovaherero’ foi gradualmente sendo polido pelo trabalho de missionários e europeus até tornar-se, próximo à metade do século XIX, uma categoria para designar um grupo ‘singular’ de pessoas, falantes de uma língua e ‘portando’ uma cultura que guarda semelhanças com tantas outras neste largo mundo bantu. Eles chegaram inicialmente às planícies altas da Namíbia, mas também adentravam as regiões mais arenosas e desérticas do Omaheke e do Kalahari (onde os ancestrais das comunidades ovambanderus viviam desde pelo menos o século XVIII). Neste trajeto, seguindo o curso das porções secas dos tributários fluviais e através de uma extensa rede de poços, eles gradualmente sedimentavam as bases do que no futuro – e pela insistência colonial – se transformaria na ‘terra dos

ovahereros'. No decorrer dos anos e pela crescente apropriação colonial de porções cada vez maiores do território, esta 'terra ovaherero' seria ainda alienada (por alemães, ingleses e sul-africanos) das comunidades africanas, que foram então confinadas às regiões ainda mais periféricas, gerando novos movimentos de divergência e convergência.

Okondjatu, o centro etnográfico deste trabalho, surge em grande medida como resultado destes fluxos. Isto acontece, no entanto, após a sedimentação de várias 'metrópoles', chefes e chefaturas ovahereros. Minha intenção, assim, será averiguar como que este assentamento e suas lideranças foram criados em referência a estes centros, mantendo com eles importantes fluxos legitimadores.

III. Entre Tradição e Política

Vários elementos fazem da história que conto um bom roteiro para ser analisado por uma antropologia interessada nos processos políticos e nos percalços do poder no continente africano. Ela dialoga com outras culturas políticas do continente abaixo do Saara. Permite, por seu caráter de 'longa-duração', o acompanhamento sistemático da infusão de vários padrões de governança que catalisam sua narrativa e a complexificam – o parentesco e a linhagem, o patrimonialismo, o colonialismo e o Estado pós-colonial. Por fim, ela trata de um processo de formalização de posições de autoridade em comunidades que viveram como pequenos grupos autônomos, sem estrutura de governo centralizada e que por diferentes processos de incorporação, viram a emergência de linhagens reais e chefaturas – o que nos remete, por sua vez, à problemática da história de grupos 'sem estado' e amorfos, aos seus processos de transformação, bem como aos dilemas de grupos cuja estrutura de governo possui contornos mais bem definidos (os 'reinos' ou as 'sociedades com estado').

De todas estas possibilidades, ficarão menos satisfeitos aqueles particularmente preocupados com os desdobramentos causados pelo Estado independente e do multipartidarismo em contextos africanos. O tema não será ignorado, mas como estou preocupado, acima de tudo, em pensar esses processos com a mesma profundidade histórica, genealógica e 'cultural' pela qual ovahereros falam de tradição e política (as fontes do poder e da autoridade de seus chefes e conselheiros), esta tese termina deixando em aberto para trabalhos futuros muitos questionamentos sobre essas

questões. Meu interesse estará voltado, sobretudo ao cruzamento de vários momentos históricos, visando mostrar não a ‘evolução’ da organização política ovaherero de um grau acéfalo às complexidades contemporâneas, mas justamente suas continuidades e os vários elementos que formam hoje o pensamento político ovaherero. Nesse sentido, o que me parece mais interessante é que nestes vários níveis de análise, serão oferecidos elementos para que atentemos a esta história desde uma perspectiva muito particular: a de indivíduos em posição de autoridade (e não apenas ‘a’ ‘sociedade ovaherero’, o colonialismo ou o Estado nacional).

Entre as comunidades ovahereros não existe um único termo que defina as suas posições de liderança. Sabe-se apenas que seus líderes não são ‘pessoas comuns’ (*omundu uriri*). Alguns são chamados *omuhona* (grande líder), *orata/ohofomana* (conselheiro), *ombara* (rei) ou simplesmente *ochifa* (chefe). Tampouco são considerados ‘comuns’ indivíduos cuja distinção é adquirida pela senioridade e/ou liderança ritual, aos quais ovahereros chamam de *iho/tate* (pai), *ongundwe* (irmão da mãe), *iho omunene* (grande pai) ou ainda *omupwe/omurangere* (sacerdote). À primeira vista, poderíamos separá-los em dois tipos distintos de autoridade: uma ‘política’ e a outra ‘tradicional’. Aos primeiros, teríamos que conferir uma especialização que não apenas extrapola o universo ‘tradicional’, mas que se origina fora dos limites da sociedade ovaherero (são termos e posições adquiridos durante os últimos dois séculos, no âmbito de distintas manifestações coloniais e democráticas). Aos demais, em larga medida sustentados pelo idioma do parentesco, reservaríamos os âmbitos mais cotidianos e familiares de sociabilidade, distinguindo-os dos primeiros não apenas pelo limite de suas funções na sociedade, mas por ocuparem-se com fenômenos e instituições de outra ordem.

Esta hipótese, no entanto, parece perder sua produtividade quando percebemos que um ‘sacerdote’, que também é ‘pai’, é reconhecido ao mesmo tempo enquanto ‘chefe’ de alguma coisa, lugar, família ou região; ou no mesmo sentido, quando o Estado faz coro aos argumentos ovahereros e sustenta que um ‘chefe’ é, antes de tudo, um ‘pai’. O problema já é clássico na antropologia inspirada por contextos africanos e encontra expressão não apenas no âmbito das reflexões sobre o impacto dos governos

coloniais nos ‘sistemas políticos africanos’, mas também em análises focadas antes em função do que em mudança social.¹³

Os trabalhos de Evans-Pritchard sobre a sociedade nuer é exemplar. Em *Os Nuer* (2002), somos convencidos pelo autor de que este povo, que não possui lei ou governo, reconhece um líder político que apesar do que poderíamos supor, não é detentor de grande autoridade. Chamamos de ‘chefe da pele de leopardo’ o sorridente homem que encontramos fotografado no livro (ibid., p. 231). Em seu *Nuer Religion* (1956), no entanto, aprendemos que os nuer possuem um sistema de ideias e práticas particulares que deveríamos chamar ‘religião’ e que encontram expressão em orações e sacrifícios. Quando começamos a aprender sobre o indivíduo responsável pelas ‘cerimônias religiosas’ encontramos aquele mesmo chefe, agora com semblante mais sério, e chamado o ‘sacerdote da pele de leopardo’ (ibid., p. 291).¹⁴ As funções daquele homem são contextuais e não seria surpresa se o descobríssemos em outro momento, vestindo roupas ocidentais, mas dessa vez chamado de ‘chefe da roupa’ – como os Nuer se referiam àqueles dentre eles que eram os ‘chefes do governo’ (ibid., p. 191).

Mas quem era aquele homem? Me pergunto ao olhar para as duas fotografias. Qual a sua história? Em *Os Nuer*, ele tem uma lança na mão e exerce um poder político; em *Nuer Religion*, ele segura um recipiente que podemos senão elucubrar sobre o que seja e sua função é ritual. Mas, de fato, o que tem o *kuaar* (o chefe na ‘política’ e também o sacerdote na ‘religião’) além de sua pele de leopardo? De onde vem sua distinção? O caso ovaherero a ser apresentado nesta tese parte inicialmente de perguntas muito semelhantes e minhas respostas pretendem explorar as narrativas de indivíduos particulares, que se dizem chefes, e continuamente argumentam e defendem a extensão (ou difusão) de suas relações de poder em várias esferas e momentos distintos de suas vidas. Eles são chefes e conselheiros reconhecidos pelo estado namibiano, que sustentam suas posições junto às suas comunidades a partir de idiomas tradicionais (da família, do parentesco, do casamento, etc.); mas são também pais e sacerdotes, que se

¹³ Em *African Political System* (Fortes & Evans-Pritchard, 1969), o problema da ‘influência européia’ já era reconhecido – mesmo que a maioria dos trabalhos ali expostos privilegie uma apresentação mais sincrônica dos dados.

¹⁴ Evans-Pritchard, talvez mais do que todos nós, estava ciente de seu método. É talvez com ingênua perspicácia que ele reconhece isto e afirma em uma nota de rodapé que “em um livro sobre a religião nuer eu sinto que o termo usado [sacerdote] deveria indicar melhor seu caráter religioso.” (1956, p. 190).

dizem chefes e lutam pelo seu reconhecimento formal junto às administrações coloniais e ao Estado nacional.

Há, no entanto, uma pergunta que antecede as demais, pois diferentemente do chefe *nuer*, as lideranças *ovahereros* não possuem uma pele de leopardo ou algo que lhes seja particularmente distinguível de qualquer outro *omuhenero*. Suas histórias, assim, mostram justamente um processo de criação e busca por uma distinção, por um ‘fazer-se a parte’ dos demais. Este processo é tratado, em maior ou menor grau, em grande parte da bibliografia, mas isto acontece de maneira enviesada, enfatizando o que se diz ser ‘política’ e com frequência relegando ‘tradição’ a uma verdadeira penumbra intelectual.

Ovahereros e sua(s) política(s)

Como disse no início, um dos traços marcantes da história *ovaherero* é que eles não possuíam uma organização política formalizada e no passado poder e autoridade fluíam pelo restrito grupo de parentes que viviam próximos uns dos outros. A dupla descendência, nestes ‘tempos de tradição’, era essencial por munir o “dono da casa”, como *ovahereros* se referem ao líder e pai de uma família, com a base econômica e ritual (mas nem política ou jurídica) de suas posições de autoridade – o primeiro garantido pela herança matrilinear do gado, o segundo pelas patrinhagens. Em sua maioria, todos os trabalhos citados anteriormente reconhecem isto repetindo-se a si mesmos e sustentados pelos escritos de missionários alemães a partir do século XIX e em trabalhos acadêmicos escritos até a década de 1960.¹⁵

Supõem-se que uma ‘organização política’ *ovaherero* começou a ser moldada a partir da segunda metade do século XIX, com a influência das rotas comerciais e o enriquecimento desproporcional de alguns poucos homens.¹⁶ Assim, o foco dos trabalhos citados até aqui está comumente atrelado aos desenvolvimentos políticos de algumas poucas patrinhagens e ao papel que comerciantes, missionários, colonizadores

¹⁵ Principalmente os trabalhos de Luttig (1933), sobre a organização religiosa e social *ovaherero*; Gibson (1956 e, em menor medida, 1952), sobre a dupla-descendência *ovahereo*; Vedder (1966a, 1966b), sobre a história destas comunidades na região até a década de 1930; e Schapera (1979 [1945]), em suas ‘notas’ sobre algumas genealogias (as dos chefes) *ovahereros*.

¹⁶ Sobre este período, as principais referências são a dissertação de Werner (1980), que analisa os meios de produção *ovaherero* no período pré-colonial (ca. 1870), dando particular atenção ao surgimento das primeiras chefaturas; e o trabalho de Gewald (1999a), sobre a história sócio-política destas comunidades, passando pelo período alemão (1884-1914), até 1923, às vésperas da criação das reservas nativas pela administração sul-africana.

e os partidos políticos tiveram na sedimentação de unidades políticas mais centralizadas. Além disso, na maioria deles, uma ‘maneira ovaherero’ de criar relações de poder é tratada apenas de maneira ideal, comumente relegada ao passado, e de difícil fusão com o presente.¹⁷ A maior preocupação, como já disse, está na reprodução da ‘sociedade ovaherero’ e na eleição de alguns elementos como principais objetos de reflexão intelectual, sem os quais essa ‘unidade social’ não poderia existir. Assim, bois, vacas, armas, bandeiras e outros fatores são escolhidos como centrais na constituição de uma sociedade, uma cosmologia ou identidade ovaherero, sendo que os idiomas e as práticas do poder ovaherero estariam condicionados àqueles espaços. Um dos resultados disto é uma pouco produtiva separação metodológica, analítica e histórica entre os ideais tradicionais e políticos do poder ovaherero, além de uma concomitante e incômoda ‘preferência’ pelos últimos.¹⁸

O que encontramos nestes trabalhos, no entanto, não é simplesmente a negação de elementos reconhecidos como ‘tradicionais’ em detrimento de análises focadas nas formas contemporâneas do poder ovaherero – que, como em um acordo tácito, são vistas como inevitavelmente políticas, coloniais ou partidárias. Acho de fato problemática a descrença, hoje generalizada, na produtividade analítica dos ideais ‘tradicionais’ do pensamento político e social ovaherero, impondo ao sistema de dupla

¹⁷ Neste caso, outros dois trabalhos são referências importantes: Vivelo (1977), que fala sobre as comunidades ovahereros em Botsuana; e Hendrickson (1992), que busca desvelar os ‘idiomas históricos de representação de identidade’ ovaherero. Ambos têm seu foco nos contextos contemporâneos às suas pesquisas. O primeiro quer demonstrar como que as mudanças econômicas promovidas pelo colonialismo e o Estado nacional (Botsuana se tornou independente em 1966) determinaram o ‘desaparecimento’ dos idiomas ‘tradicionais’ (herança, descendência, ancestrais, etc.) como mecanismos para legitimar uma posição de autoridade (o que o autor supõe acontecer apenas através da adaptação das lideranças locais aos sistemas políticos exógenos). A segunda segue um trajeto relativamente semelhante e pretende demonstrar, entre outras coisas, como que os padrões de autoridade ovaherero são construídos ao redor de indivíduos singulares que usaram os idiomas, as roupas e os instrumentos da cultura do opressor para sedimentar sua autoridade como ‘lideranças ovahereros’.

¹⁸ Uma abordagem relativamente diferenciada é encontrada em trabalhos que focam no extremo noroeste namibiano, na região do Kaoko, que foi antropológicamente privilegiada como um ‘local de tradição’ e na qual o problema da ‘política’ colonial e democrática passa diretamente pelo dilema da etnicidade e os limites da demarcação entre os mais ‘tradicionais’ ovahimba e os mais ‘coloniais’ ovahereros. Ao que me consta, o trabalho de Wärnlöf (1998), que investiga as maneiras pelas quais, dentro de uma ‘região política’ particular do Kaoko, emergem várias lideranças que sustentam suas legitimidades em diferentes esferas de dominação, é o único a tratar diretamente sobre o problema da criação de relações de poder em comunidades de fala otjherero. Sua narrativa, no entanto, termina na independência do país, em 1990, e está focada nas trajetórias de uma única patrilinearidade – cujos líderes são hoje conselheiros dos outros dois chefes da região. São aos trabalhos de Friedman (2004, 2005), sobre o imaginário do Estado ‘pós-apartheid’ e, em menor medida, Bleckmann (2012), sobre as performances do passado e da identidade no sul do Kaoko, que encontramos reflexões mais contemporâneas sobre essas comunidades no Kaoko e suas mobilizações políticas.

descendência, aos clãs e aos ancestrais uma posição marginal em seus trabalhos: eles são aquilo que se transformou e está morrendo. Mas o que me parece mais intrigante, algo que encontra nesta tese suas primeiras formulações, é a constante sujeição destas questões às problemáticas e ao ‘fascínio’ (para usar a expressão de Hendrickson) com os elementos e à lógica da cultura ocidental – algo que está diretamente relacionado às poucas informações ‘tradicionais’ que temos sobre suas lideranças hoje. Em uma análise geral da literatura disponível percebe-se que faltam estudos contemporâneos mais aprofundados sobre estas questões, sem as quais tem-se perdido metade do que ao menos se diz ser duplo nesta complexa ‘política ovaherero’.

No entanto, inspirados pelas descrições de Henrich Vedder (1966a, 1966b), todos parecem ainda concordar com Bridgman (1981, p. 18) quando ele diz que “a organização política dos ovahereros é em grande medida mais complicada” do que pensamos. O autor chamava a atenção para o complexo arranjo entre grupos patrilineares e matrilineares, mas a natureza de seu trabalho (sobre a guerra entre ovahereros e alemães) parece ter lhe impedido de levar seu argumento adiante. Já na década de 1990, Hendrickson (1992) afirma que seu próprio esforço em entender a relação entre os ideais do parentesco ovaherero com a construção da autoridade esteve limitada à algumas poucas observações de fenômenos contemporâneos sob a luz de trabalhos escritos no máximo três décadas antes – apontando para a necessidade de descrições contemporâneas sobre estas questões para que possamos adquirir um melhor entendimento dos processos políticos nessas comunidades (ibid., p. 263; 348). O mesmo acontece no mais recente trabalho de Friedman (2004), que, após destacar a necessidade de mais pesquisas sobre as implicações contemporâneas da dupla descendência ovaherero, termina sua tese proclamando “o estado na Namíbia como um dos ancestrais patrilineares da *Kaokoland*” (ibid., p. 263).

Ao ler estas e outras novas e antigas publicações sobre as lideranças e a ‘organização política’ ovaherero, tem-se a impressão de que em se tratando da lógica ovaherero de pensar o poder e a autoridade, fala-se ainda de um território relativamente desconhecido. Isto acontece, segue meu argumento sobre os vácuos etnográficos, não apenas pelo fato de não possuímos uma análise contemporânea sobre o parentesco ovaherero, mas antes de tudo por não sabermos o que fazer com ele *hoje*. O resultado disso, ao fim, são análises, que se pretendem holísticas e conclusivas, sobre realidades

das quais admite-se conhecer apenas parcialmente. Hendrickson (1992), por exemplo, após reconhecer não apenas o limite de nosso entendimento sobre a esfera de influência tradicional, mas a necessidade de entendê-la melhor para compreendermos de fato os processos políticos destas comunidades, conclui seu estudo com o que acredito ser uma afirmação autoritária, que desassocia ‘tradição’ e ‘política’ e está enviesada por apenas ‘um lado’ da história: “o que está faltando aos ovahereros”, ela afirma, “é uma ideologia da autoridade que possa coordenar as relações hierárquicas entre grupos de linhagem e os indivíduos que os lideram;” os ovahereros, ela continua, não possuem nenhuma “ideia compartilhada em relação à associação da autoridade com posições políticas” (ibid., pp. 381-2).¹⁹

Esta tese não é sobre parentesco, nem mesmo sobre política e dupla descendência, mas entre meus próprios dados e os detritos das narrativas hegemônicas encontradas na bibliografia tenho a intenção de começar aqui um processo, que acredito ser longo: o de reparar a importante contribuição que parentesco, dupla descendência e tantos outros resíduos ‘tradicionais’ tiveram na construção de uma cultura política ovaherero, que descansa nos interstícios de muitos destes trabalhos, sendo consistentemente ofuscada pela insistência em ver ‘tradição’ desde a ‘metrópole’ (onde estão os chefes, o poder colonial, o Estado democrático e a política), mas quase nunca da perspectiva oposta. Acredito ser necessário, assim, não apenas reconhecer a existência destes vácuos, mas viajar até essas fronteiras, para que junto dos legados da ‘metrópole’, seja possível equilibrar nosso conhecimento e análise tanto com aquilo que chamo ‘tradição’ quanto com o que tem sido reconhecido como ‘política’.

Na tentativa de contribuir de alguma forma para este ainda pouco explorado espaço de sociabilidade, minha intenção será justamente observar os fluxos entre um e outro, suas manifestações em vários e distintos espaços de disputa e negociação e as maneiras pelas quais poder e autoridade são criados e reproduzidos pelas lideranças ovahereros. Algumas perguntas vêm à mente: qual a importância do prestígio tradicional

¹⁹ Causa incômodo também os comentários de Friedman (2005) sobre o trabalho político que história e tradição fizeram à favor do poder (ibid., p. 49). O autor, surpreso com a rejeição ovaherero ao que lhe parecia óbvio, isto é, “a natureza política da liderança tradicional” (ibid., p. 47), toma o sentido oposto do que espero mostrar nesta tese, pois ao invés de tentar entender a ideia de ‘política’ e ‘tradição’, seus conteúdos e sua transformação em argumentos culturalmente aceitos, ele acaba por corroborar tanto uma visão materialista de ‘política’, evitando entendê-la em sua complexidade, como uma visão (de-) politizada da ‘tradição’ – evitando com isso pensar, entre outras coisas, no trabalho feito pela própria política em favor do poder tradicional e no caráter dual (duplo) e ambíguo do poder ovaherero.

das lideranças ovahereros hoje? O que ovahereros reconhecem como tradição? Como ela se constrói em referência ao parentesco, aos clãs e aos ancestrais? A tradição é um instrumento político ou a política também é importante para sedimentar a autoridade tradicional dos chefes do passado?

IV. Unidade de análise: a ‘política ovaherero’ e suas inspirações

Quando cheguei à Namíbia para iniciar esta pesquisa doutoral, a questão mais elementar de meu projeto era explorar a construção de relações de poder em comunidades ovahereros a partir do estudo de seus espaços de exercício e distribuição de autoridade. Eu estava interessado no que chamarei algumas vezes nessa tese de ‘sociabilidade do poder’: as maneiras pelas quais relações de poder são criadas, mantidas e reproduzidas. Com isso, quis retirar o peso simbólico do poder para averiguar não seus significados, mas seu caráter inevitavelmente prático e imprevisível: ele acontece na ação, é processual e contextual. Para fazer isso teria que investigar tanto as dimensões mais formalizadas do poder dos chefes ovahereros, legitimadas pelas administrações coloniais e pelo moderno Estado democrático namibiano, como os universos de mobilização de poder dentro de suas comunidades, prestando atenção nas relações entre os chefes, nas suas rivalidades e na prerrogativa ‘tradicional’ e ‘política’ de suas posições frente às ‘pessoas comuns’. O esforço inicial seria então de mapear essas dimensões em busca das conexões existentes entre elas, as quais encaminhariam a compreensão de uma ‘política ovaherero’.

Por política, abstraí de um bem conhecido estudo sobre o papel do ‘costume’ em comunidades hausas, em contextos urbanos iorubás na Nigéria, a ideia de que ela seria “os processos envolvidos na distribuição, exercício e luta pelo poder dentro de uma unidade social” (Cohen, A. 1969, p. 5), uma noção que me parece generalizada o bastante para abarcar tanto as esferas coloniais/estatais como os ‘costumes’, e que ao não se limitar a eles é ampla o suficiente para permitir em uma única unidade de análise os vários níveis etnográficos investigados, admitindo, o que é mais, suas sobreposições.²⁰

²⁰ Fica claro de antemão que não estou preocupado com a definição antropológica de ‘política’ (Easton 1959) e muito menos com suas tipologias (Fortes e Evans-Pritchard 1969). Meu foco, antes, estará em entender um sistema particular e não apenas chamar a atenção para sua existência – o que acredito ser

Existiam pelo menos dois níveis de análise a serem investigados no trabalho que me propunha fazer. De um lado o estado burocrático e democrático que desde a independência do país, em 1990, procura legislar e regulamentar a existência de ‘autoridades tradicionais’ sob o falso (porque em grande medida não concretizado) pretexto da ‘distribuição’ e ‘união nacional’ – algo que durante a pesquisa foi problematizado levando em consideração os esforços coloniais que visavam fins relativamente semelhantes. Do outro lado, encontraria as comunidades ovahereros, idealmente organizadas ao redor dos idiomas históricos do parentesco e de tipos menos formalizados de filiação. Não me escapava o fato de que estas são duas unidades sociais fluídas que, mesmo que idealmente organizadas de maneiras distintas, comunicam-se e influenciam-se mutuamente.²¹ Considerava inclusive um terceiro nível de análise, também abstraído do trabalho Abner Cohen (1993), no qual teria que averiguar a interconexão dinâmica entre ‘formações culturais’ e ‘formações políticas’, o que Cohen chamou de ‘*masquerade politics*’, a articulação política em termos culturais não-políticos (ibid., p. ix, 106).

Em campo isto me permitiu observar e viver a experiência de pesquisa entre as lideranças ovahereros (e construir esta tese, em última medida) sem me preocupar exclusivamente com os ideais weberianos que relacionam política à calcificação formalizada (em ‘uniões’ ou ‘instituições’) da dominação de um indivíduo/grupo de indivíduos – os quais tiveram a seu favor as ‘probabilidades’ “de impor a própria vontade numa relação social”, “encontrar obediência” junto a outros indivíduos e submetê-los a uma ‘associação de dominação’ (Weber 2004, pp. 33-4). Um desdobramento importante disto, algo que parece anacrônico ressaltar passadas tantas ‘revoluções’ em nossa disciplina, mas que dado o próprio título desta tese (talvez ele mesmo anacrônico) se faz importante comentar, é que meu interesse não era encontrar “o aspecto da organização total que está voltado para o controle e a regulação do uso da força física” (Radcliffe-Brown 1969, p. xxiii), tampouco um ‘sistema político’ e os ‘papéis sociais’ ou as ‘leis reguladoras’ que existem para mantê-lo em equilíbrio (Gluckman 1963).

ainda assim um ‘bom começo’, como diria Cohen, R. (1965, p. 122), com o qual lançar as bases para reflexões futuras de cunho comparativo e generalizante.

²¹ Como veremos durante a tese, não importa quão formalizado seja o estado colonial ou democrático, suas deliberações e imposições não são muito menos escorregadias e manipuláveis do que as do ‘parentesco ovaherero’.

Minha intenção foi antes averiguar como uma ‘política ovaherero’ – uma maneira ovaherero de criar e manter relações de poder – se manifestava no intercalar daquelas dimensões frouxamente distinguidas como ‘política’ e ‘tradição’. As tensões, relações complementárias e sobreposições entre os dois parecem se tornar mais ou menos aparentes a depender da unidade de análise escolhida: i.e. encontravam-se chefes e reis para falar de uma unidade política (Fortes & Evans-Pritchard, 1969); pais e irmãos da mãe para explicar um sistema de parentesco (Radcliffe-Brown & Forde, 1965); e sacerdotes, feiticeiros e ancestrais para falar de sistemas de pensamento (Fortes & Dieterlen 1965).²² Minha opção, assim, foi buscar por uma unidade analítica que não ignore nenhum dos níveis listados acima e que, ‘testada’ em campo, causou reações das mais variadas – ora acusando seu caráter ambíguo e negando suas sobreposições, ora impondo-se como uma ‘cultura política’ que se faz em um fluxo constante entre tradição e política.

Inspirações etnográficas: poder e conflito

Como fica aparente nas reflexões elaboradas nesta introdução, existem muitas maneiras pelas quais fenômenos de ordem política podem ser investigados. Este trabalho pretende invocá-los desde diferentes perspectivas (i.e. as expectativas do parentesco ovaherero, as esferas reguladoras da administração colonial e do Estado nacional, o universo das políticas partidárias, etc.) e concorda com Ronald Cohen (1969, p. 23) ao acreditar que as relações de poder e autoridade são de certa forma ‘inerentes’ ao que ele chama, no singular, de uma ‘antropologia política’.

Ao pensar o poder nas estruturas sociais africanas algumas problemáticas vêm a tona que me servem de inspiração para este trabalho. Uma breve análise da bibliografia ‘africanista’ sobre estas questões aponta para o fato de que o poder transcende as estruturas físicas do visível e do palpável. Trajano Filho (1994) destaca com propriedade que em contextos africanos, “além de transitivo, de relativamente indiferenciado e de ambíguo, o poder está intimamente relacionado ao conhecimento” (ibid., p. 15). Em todos estes âmbitos, ‘poder’ se manifesta comumente naquilo que não pode ser outorgado: a senioridade, a habilidade de impor sua vontade a outros, a

²² Para citar apenas o conjunto das três obras publicadas pelo *International African Institute* e que tornaram-se desde suas publicações um marco no desenvolvimento da antropologia africanista.

capacidade de fazer o bem e o mal, o conhecimento de segredos.²³ Ele se torna, assim, uma substância ou se quer isso, forçando o etnógrafo a pensá-lo a partir daquilo que produz quando institucionalizado: a autoridade.

É isto que sugere o *tsav*, a metáfora tiv para pensar o poder, e que Bohannan (1958) afirma ser uma substância que cresce no coração das pessoas, sendo reconhecida em qualquer pessoa que tenha uma habilidade bem desenvolvida, uma posição formal de autoridade ou em uma pessoa que esteja avançada em idade (ibid., p. 3-4). Assim, tal como aprendemos também com a feitiçaria azande (Evans-Pritchard 2005), o poder só é ‘conhecido’ na experiência. É por desenvolverem determinadas habilidades que um homem se torna *mbatsav*, um ‘homem de poder’ (ibid., p. 5). Esta habilidade, por sua vez, não é adquirida de uma geração anterior, mas antes ‘aumentada’ por um indivíduo através tanto de manipulações positivas de suas relações sociais, como através da canibalização do *tsav* de outras pessoas. O que vemos aqui, no *tsav* e ainda em outros casos, é que as maneiras de experimentar o poder, de agir politicamente, são também as maneiras de perceber o próprio poder, de constatar sua existência (i.e. a longevidade; a formalização do cargo colonial; as obrigações de uma parentela ao seu líder; etc.).

Abner Cohen (1981), ao debruçar-se sobre o problema da institucionalização e articulação do poder em uma elite crioula de Serra Leoa, apresenta uma distinção entre a expressão do poder e o poder propriamente dito a partir da análise do que ele chama a ‘mistificação do poder’, um instrumento que lhe permitiria resolver as contradições entre ‘funções universais’ e ‘interesses particulares’ daquela elite (ibid., p. 216-7). Seu método, se assim posso chamar, se sustenta em uma crítica ao poder visto como uma entidade que extrapola os agentes mesmos, as pessoas em posições de autoridade. O poder, ele afirma, “não pode ser visto como uma entidade... ele está em todos os lugares encravado em relações interpessoais e intergrupais e é, portanto, sempre mistificado no processo.” (ibid., p. 10).

O método a ser apresentado neste trabalho parte de uma premissa similar, amplamente sustentada por outras etnografias do continente africano, de que o ‘poder’ (e, assim, também ‘autoridade’) só existe enquanto ação. Ele deve ser manifesto,

²³ É isso que apontam, por exemplo, as relações entre vivos e mortos (Kopytoff 1971); a proximidade entre as esferas religiosas e políticas (Ellis e Haar 2004); a ideia de que o ‘mesmo’ poder possa ser ora benéfico, ora maléfico (Bohannan 1958; Wright 1989); bem como o processo de aprendizado de um conhecimento específico no caso dos grupos etários (Eisenstadt 1954; Hamer 1970; Wilson 1965) e das sociedades secretas (Little 1965; MacCormack 1979).

factual, para que se torne um objeto de análise antropológica. “O que é o poder?” deixa, assim, de ser a pergunta essencial, a qual deveria ser substituída por um bem mais produtivo “Como o poder é revelado?”. Johannes Fabian (1990), após um longo processo de busca pelos significados do poder no Zaire, afirma que o poder “existe apenas na medida em que ele é revelado e provado, ou seja, mediado” (ibid., 281). Ele não é uma atributo estático (ibid., p. 66) e não se permite prender em símbolos e representações. Assim, se ele é esquivo, como bem destacou Abner Cohen (1981), não é apenas porque ele está articulado em padrões e atividades simbólicas diversas (ibid., p. 17), mas porque ele se faz na ação – que, por si só, pressupõem indefinições e imponderáveis.

Talvez daí encontrarmos a insistência no ‘conflito’, como no clássico exemplo ndembu (Turner 1996), como um *locus* privilegiado para a observação antropológica sobre estas questões. Isto ocorre, segue a inspiração etnográfica, no plano de manifestações extra-cotidianas, de rituais e cerimônias particulares que pretendem ‘resolver’ o conflito. Turner estava interessado em revelar os mecanismos utilizados para reduzir, excluir ou resolver um conflito (ibid., p. 89) e sua preocupação com a manutenção do todo social ndembu era correlata à preocupação dos estudos sobre os reinos africanos que, como no caso zulu apresentado por Gluckman (1963), salientavam a manutenção do equilíbrio do sistema político. Como disse anteriormente, meu foco aqui não está na descrição de um ‘sistema político’ e muito menos na busca por equilíbrio. Pelo contrário, tal como eu o vejo aqui, o conflito em si aparece antes como uma ferramenta para manter a existência de suas partes do que algo que deve, ou mesmo será, resolvido. Os conflitos, nesse sentido, não são apenas produtos do ‘poder’, mas a condição da possibilidade de sua existência.

Tal como sugerem os ovahereros quando dizem que “os chefes só trazem conflito” ou inversamente “quando houve paz, não precisamos de chefes”, o poder só existe enquanto algo que pode ser contestado. Um traço marcante das disputas que vivenciei em campo é que elas estão alicerçadas em dois argumentos particulares que são, como já disse, de cunho tradicional (ênfase em parentesco, descendência e história) e político (críticas a filiações partidárias, eleições e a instrumentalização da tradição). Os argumentos são usados por ambas as partes em ‘litígio’ e conjugam-se para formar uma verdadeira técnica argumentativa que pretende tanto defender a

legitimação como acusar o poder de determinado indivíduo. O que me parece mais interessante, no entanto, é que mais do que dois argumentos de legitimação e acusação, ‘tradição’ e ‘política’ fazem referência direta aos alicerces e ao caráter difuso (e também ambíguo) do poder destes chefes – ou pelo menos dos mais bem ‘sucedidos’ deles.

Algumas perguntas também emergem desta discussão: como ovahereros constroem a história das ‘pessoas em posição de autoridade’? Através de que processos pais, chefes e conselheiros adquirem poder? Como chefes e conselheiros legitimam suas posições? Como ‘tradição’ e ‘política’ são usados argumentativamente? Como e quando elas reforçam-se mutuamente? Onde estão suas ambiguidades?

V. A Pesquisa e a Tese

De todas as pequenas expressões e anedotas antropológicas que sigo aprendendo em meu processo de formação, as que encontram maior ressonância com minha ligação à antropologia fazem referência ao trabalho de campo. Malinowski (1984), Evans-Pritchard (2005), Geertz (2002) e também Rabinow (1977) são alguns dos autores que contribuíram para sedimentar um verdadeiro fascínio pelo ‘estar longe’ e o deixar-se inundar, ser encapsulado e atravessar os confortáveis limites de nossa própria ‘cultura’, ‘língua’ e ‘nação’. Foram as longas pesquisas de Malinowski, Evans-Pritchard, entre outros, e a ideia de que ‘fazer pesquisa de campo’ era o diferencial da disciplina que me seduziram à antropologia ainda na graduação. Mas a África e, ao fim, a Namíbia, entram neste processo por caminhos distintos e alheios à experiência acadêmica propriamente dita.

Para uma antropologia da África *made in Brasil*, a qual após um longo e lento processo começa a consolidar-se como uma área de crescente pesquisa no país, gradualmente desatando-se da obsessão da própria antropologia brasileira com o Brasil (Trajano Filho 2012), me parece interessante, senão necessário, situar brevemente minha trajetória, da qual esta tese é até agora seu produto mais maduro. Ela começa com um romantismo similar ao sentimento de Balandier (1976), cujo interesse antropológico o levou ao Gabão, e que ainda criança foi marcado por uma foto na qual um madeireiro europeu no Gabão segura a cabeça de um gorila morto por ele mesmo (ibid., p. 1). Não é tão selvagem, talvez, meu imaginário infantil, mas foi ainda muito novo, ouvindo histórias de missionários angolanos no Brasil e missionários brasileiros

na Namíbia, Sudão ou Etiópia, que uma verdadeira fixação pelo continente vizinho, para mim então um paraíso para a seara espiritual, foi impingido em minha mente. Minha trajetória cristã terminou mais ou menos no momento em que meus primeiros passos antropológicos foram dados, entre dezembro de 2005 e março de 2006, quando conheci pela primeira vez a família Matuzee, com a qual vivi em Okondjatu na minha primeira e breve experiência de pesquisa.

Destes três meses resultou minha monografia de graduação, não surpreendentemente sobre sincretismo religioso em Okondjatu (Castro 2007), bem como minha escolha em pleitear a continuidade de meus estudos neste departamento. Aqui, debaixo da supervisão do Prof. Dr. Wilson Trajano Filho, pude aprofundar-me, entre outras coisas, na literatura específica das comunidades ovahereros e no conhecimento antropológico sobre o vasto continente africano. Durante meu mestrado pude ainda realizar uma nova e muito rápida investigação em Okahandja, um dos ‘centros culturais’ ovahereros, onde estive em agosto de 2008 para observar a organização e os ‘atos de identidade’ ovaherero em uma de suas comemorações culturais anuais (Castro 2009). Ao iniciar este doutorado, eu estava já relativamente bem informado sobre os contornos gerais das histórias e das etnografias sobre os ovahereros, e atento a alguns dos desafios a serem vencidos em uma pesquisa de longo termo entre estas comunidades, cheguei à Namíbia no final de maio de 2010, passando lá um total de 20 meses do que acredito ter sido uma valiosa experiência etnográfica.

Dentre minhas visitas anteriores, o problema da política me chamou a atenção como um objeto a ser pesquisado especificamente durante as comemorações ovahereros em Okahandja, em agosto de 2008. Um dos maiores desafios que sabia teria que enfrentar é que essa política acontecia em uma língua particular, que não era a minha e nem mesmo o inglês (que era a única língua na qual eu podia inicialmente me comunicar) e cujo aprendizado era então minha obsessão. Okondjatu, minha morada neste tempo em que estive na Namíbia, fica a pouco mais de 250 km da capital Windhoek e além dos amigos e do conhecimento prévio que tinha do assentamento, parecia o local ideal para o tipo de imersão que acreditava ser necessário para alcançar este objetivo. Tal como havia sido previsto no projeto de pesquisa, passei os primeiros oito meses de campo envolvido quase que absolutamente com o aprendizado do otjiherero e enquanto minhas habilidades eram ainda desenvolvidas trabalhava sempre



O CAMPO

Em Foco

Foto 1. Com Tuahindirua...
filho de Engelbert, que pacientemente dedicava parte de suas tardes para me ensinar os termos mais cotidianos de sua língua



Fotos 2 e 3. As moradas.
À esquerda, a 'barraca amarela', no quintal da casa da família Matuzee, onde vivi nos primeiros três meses de pesquisa. À direita, a pequena casa, ainda ao lado da família Matuzee, onde vivi o restante do tempo.

Foto 5 (Nambano Kejakurua). Em Okahandja... com membros da tropa de Okondjatu



Foto 4. Engelbert e Mavis Matuzee... que recém haviam retornado de um funeral na região



Foto 6 (Nambano Kejakurua). Tjipene Keja... lendo os louvores de um de seus falecidos tios, em Omauezonjandja, próximo à fronteira com Botsuana



com um intérprete e amigo que se tornou uma fonte interessante de troca e aprendizado.²⁴ Sem o uso de nenhum método específico comecei a frequentar as aulas de otjiherero na escola primária de Okondjatu tão logo cheguei ali, na metade de junho de 2010.²⁵ No entanto, foi no contato direto com amigos, lideranças tradicionais e crianças no dia a dia deste assentamento, e através de um tortuoso processo de *trial and error*, que meu conhecimento da língua local foi sedimentado.²⁶

Neste processo meu status em Okondjatu foi gradualmente transformando-se do ‘homem branco da barraca amarela’, para Castro, ou Tjipena Ndjambi, que vivia na casa ao lado da casa da família Matuzee. O fato de ter ‘casado’, mais tarde me tornado pai e estar interessado no aprendizado da língua, tiveram influência direta sobre os desenvolvimentos do meu campo a partir de então. Isto não apenas contribuiu para a possibilidade de participar com certa frequência dos círculos mais internos dos chefes ovahereros e entender o que se discutia por lá, mas acima de tudo fazer deste longo processo uma experiência agradável, confortável e muito pouco problemática. Mesmo o fato de circular ‘por todos os lados’, com chefes ou conselheiros de chefes rivais (algo que sempre me causou preocupação e uma vigília constante), causava pouco incomodo, já que eu estava lá, como fui apresentando muitas vezes, ‘para aprender as coisas dos ovahereros’.

Durante este período inicial, quando também adentrava no campo de minha investigação, pude aprofundar-se sobre o conhecimento da história local, de seus chefes e suas conexões com outras lideranças ovahereros espalhadas pelo país. Em pouco tempo, eu estava atualizado sobre a história e a maioria dos conflitos envolvendo as várias autoridades tradicionais ovahereros reconhecidas pelo Estado ou em processo de reconhecimento. Eu participaria de reuniões junto a estas mesmas autoridades tradicionais e também em outras nas quais a comunidade discutia justamente uma forma de resolver os infindáveis conflitos entre elas. Com o passar do tempo, participando de

²⁴ Nambano esteve comigo em mais da metade das entrevistas que realizei durante este tempo e mesmo durante os últimos seis meses de pesquisa, quando enfim podia trabalhar sem a necessidade de um intérprete, ele quase sempre me acompanhava para ‘conhecer o país’ e me ajudar tirando fotos ou fazendo as gravações.

²⁵ Passava praticamente todas as manhãs na escola, junto com crianças e adolescentes entre o quarto e o sétimo ano, e pude me familiarizar tanto com a gramática como com a pronúncia do otjiherero.

²⁶ Outra forma que encontrei para praticar meu otjiherero foi na escrita de meu diário, onde procurei fazer descrições detalhadas de entrevistas ou eventos, transcrevendo em otjiherero as principais informações obtidas das gravações que porventura tivesse. Procurava tomar notas, durante as entrevistas, também em otjiherero.

funerais, comemorações culturais, rallies políticos e uma gama de outras pequenas cotidianidades, comecei, acompanhando meu aprendizado do otjiherero, a atentar também para os comentários menos oficiais, os rumores e observações feitas em sigilo.

Sem nenhuma metodologia particular de pesquisa, minha estratégia era, em grande medida, acompanhar os chefes pelas reuniões, os funerais e outros eventos junto de suas parentelas. No caso de Okondjatu, cujos ‘chefes’ são conselheiros de outros homens, isto rapidamente me fez expandir os limites de minha pesquisa para incluir outros líderes, assim complexificando meu entendimento sobre os conflitos entre eles e criando um mapa relativamente amplo de interesses, facções e alianças políticas e tradicionais das mais variadas. O fato de ter então um carro a disposição me ajudou a trafegar por estes fluxos com maior frequência, visitando uma quantidade relativamente grande de lideranças tradicionais e ficando a par dos conflitos talvez mais elementares dentro deste restrito grupo de chefes ovahereros.

Este caráter multissituado de minha pesquisa manteve Okondjatu como seu foco não apenas territorial (eu vivia lá), mas histórico e etnográfico. Uma parte importante desta tese lida com os dados coletados nos Arquivos Nacionais da Namíbia (ANN), onde fiz uma pesquisa intensiva durante o mês de julho de 2011 e que resultou na coleta de um corpo substancial de documentos sobre o período colonial sul-africano e também o processo de constituição das autoridades tradicionais na Namíbia independente. Os dados coletados durante as pouco menos de quatro semanas de pesquisa quase diária nos arquivos variavam suas temáticas entre o desenvolvimento econômico e populacional das reservas nativas sul-africanas (e de Okondjatu, em particular), passando pelos documentos oficiais da administração sul-africana sobre a regulamentação das lideranças africanas, bem como uma quantidade relativamente grande de minutas de reuniões organizadas e que contavam com a participação de importantes lideranças ovahereros da região de Okondjatu e de outras reservas nativas.²⁷ Foi também nos ANN que tive acesso às transmissões radiofônicas da rádio otjiherero entre as décadas de 1970 e 1990 (então debaixo da *South West Africa Broadcast Corporation*), cujas entrevistas realizadas e os programas transmitidos no passado,

²⁷ Um dos grandes desafios neste trabalho nos ANN foi, uma vez mais, a língua na qual a maior parte dos documentos coletados foi escrita, o africâner. Trabalhando com o bem organizado banco de dados disponibilizado e com a ajuda de um dicionário pude fazer uma triagem inicial dos documentos que me pareciam mais interessante. Com suas cópias em mãos, foi essencial a contribuição de Els Hoorelbeke na tradução deste material para o inglês.

bem como suas transmissões hoje, são uma fonte valiosa para a compreensão dos fenômenos políticos nestas comunidades.²⁸

Uma das expressões antropológicas que recorrentemente me forçava a reconhecer que um bom trabalho de campo não é o suficiente para a escrita de uma boa tese foi a frase de Evans-Pritchard (2005), quando ele diz que “a batalha decisiva não se trava no campo, mas depois da volta” (ibid., p. 245), isto é, na escrita. Ele continua, com sua sensibilidade ‘malinowskiana’: “Qualquer pessoa que não seja completamente idiota pode fazer trabalho de campo, e se o povo com quem se está trabalhando nunca foi estudado antes, é inevitável que se dê alguma contribuição original para o conhecimento. Mas será uma contribuição teórica, ou apenas factual? Qualquer um pode mostrar um fato novo; o problema é propor uma nova ideia” (ibid.).

Escrita e estrutura da tese

Ao voltar de campo, no final de janeiro de 2012, os desafios para a escrita deste trabalho eram muitos e sua maior contribuição (que não é teórica, mas que propõe uma nova ideia) só pode ser vislumbrada em diálogo com a bibliografia específica sobre a região e os ovahereros – algo que, dado o relativo desconhecimento destas realidades na antropologia brasileira, me forçou também a elaborar uma minuciosa, mas ainda incompleta contextualização, que na escrita desta tese será gradualmente aprofundada. Meu foco inicial em Okondjatu havia sido consideravelmente extrapolado e considerá-lo em separado dos processos políticos que preconizaram, catalisaram e encapsularam sua história seria no mínimo ingênuo. Seu primeiro obstáculo, nesse sentido, foi a sistematização de um diálogo direto com a bibliografia, algo que pensava fazer inicialmente na forma de um breve preâmbulo histórico, mas que ao fim resultou na primeira parte desta tese, composta por três capítulos onde procuro situar o leitor à história destas comunidades, de seus chefes e, mais importante que isso, à influência que ‘tradição’ e ‘política’ tiveram no surgimento das primeiras chefaturas ovahereros.

²⁸ Durante minha pesquisa a rádio otjiherero, hoje parte da *Namibian Broadcast Corporation* (NBC), foi um instrumento importante para manter-me sempre informado dos acontecimentos na comunidade e também para aprimorar e praticar o entendimento do otjiherero. Durante a pesquisa desenvolvi o costume de acompanhar as transmissões do programa Keetute, um interessante campo de investigação sobre questões que envolvem as políticas locais ovahereros do país e que vai ao ar todos os dias das 7hs às 8hs da manhã e das 17hs às 18hs no período da tarde.

Nela trabalho principalmente com a bibliografia específica sobre estas comunidades, explorando as narrativas históricas hegemônicas dos principais chefes reconhecidos hoje pelo Estado namibiano. O primeiro capítulo versa sobre a organização social ovaherero. Além de uma introdução aos contornos gerais da dupla descendência, ele está sustentado por uma crítica às produções acadêmicas que tendem a separar os ideais patri- e matrilineares em unidades analíticas distintas, dando pouca atenção às suas sobreposições. Seu foco estará na posição de autoridade mais elementar, que é aquela do ‘pai’ e ‘dono’ da *onganda* (o núcleo residencial ovaherero). Um problema correlato que identifiquei neste capítulo e que é importante para compreendermos as complexidades do poder ovaherero, é o fato de que ao falar sobre poder e autoridade, estudiosos consideram apenas seus aspectos patrilineares, ignorando, em certa medida, o importante trabalho das matrilineagens na legitimação do poder dos líderes familiares.

O segundo capítulo pretende dar conta deste processo a partir das histórias dos antepassados dos primeiros chefes ovahereros nas regiões centrais da Namíbia. Ele está organizado de tal maneira que seja possível acompanhar o surgimento de posições de autoridade cada vez ‘maiores’ e mais ‘centralizadas’; e, entre os idiomas do parentesco e a influência de fatores externos (outros grupos africanos, além de comerciantes e missionários europeus), tem como objetivo analisar o surgimento das primeiras chefaturas e da pequena elite de chefes ovahereros, ricos em gado e em contato direto com as rotas comerciais, às vésperas da colonização alemã, no final do século XIX.

Com isto, terei apresentado os contornos gerais desta história de ‘centralização’ política e sigo ao terceiro capítulo para mostrar os efeitos que o colonialismo alemão e o sul-africano tiveram neste processo de contínua transformação. Um traço marcante deste período são os crescentes conflitos entre as lideranças ovahereros, advindos, entre outras coisas, da formalização de novas posições (como a de ‘chefe supremo’ ovaherero) de autoridade e, mais do que isso, o surgimento de novas maneiras de situar-se politicamente (em relação às estruturas de governo colonial). Os alemães perderam seus territórios coloniais logo no início da primeira guerra mundial e, na Namíbia, eles foram ‘substituídos’ pela União Sul-Africana, que recentemente se tornara independente da coroa britânica. Os primeiros anos do colonialismo sul-africano foram marcados por uma nova re-estruturação dos governos locais e pela criação das primeiras reservas

nativas durante a década de 1920, estabelecidas em regiões ecologicamente adversas, onde Okondjatu e vários outros assentamentos menores surgiram.

Ao fim desta primeira parte terei desvelado o contexto de constantes transformações nas estruturas de governo na região do centro sul namibiano e as forças que tiveram influência nos desdobramentos que catalisaram o surgimento dos primeiros chefes ovahereros. Algo que também terei apontado nos capítulos anteriores é a existência de uma extensa rede de relações de poder que sustentavam a autoridade destes chefes e era formada na relação entre os chefes e seus irmãos mais novos, seus sobrinhos, tios, capitães e/ou conselheiros. Fluindo através da mobilização dos dois princípios organizacionais do poder ovaherero ('tradição' e 'política'), estas relações foram modificadas durante o período colonial quando os descendentes dos primeiros chefes foram relegados aos postos mais inferiores da hierarquia de governo dentro das reservas. A este novo sistema colonial reservarei os três capítulos seguintes.

Meu foco nesta segunda parte da tese estará em Okondjatu, um assentamento que até então não recebeu nenhuma atenção na bibliografia e desde onde observo o reordenar da geografia do poder ovaherero – que se modificava a cada reformulação das estruturas de governo sul-africano e que é hoje regulada pelo Estado independente da Namíbia. Nos capítulos quatro e cinco estarei focado no universo particular da rede de relações de poder na região de Okondjatu para mostrar como que este assentamento foi não apenas criado, mas tornou-se um importante centro político e econômico da região. Inicialmente, faço uso das narrativas de seus habitantes e de um conjunto de poemas criados no decorrer de sua história para mostrar como que a imagem de suas primeiras lideranças, todas alocadas como tais debaixo da administração sul-africana, é construída hoje através de idiomas 'tradicionais' e à despeito de suas legitimações coloniais. O quinto capítulo, por sua vez, apresenta uma outra perspectiva, focando no desenvolvimento do assentamento através da história de suas lideranças tal como as descobrimos nos documentos coloniais. Nestes capítulos, outros assentamentos ao redor de Okondjatu serão levados em consideração para mostrar as jurisdições e os limites desta 'microrrede' de poder.

No capítulo seis apresento as últimas três décadas de controle colonial, prestando particular atenção às constantes reformulações das estratégias de governo das populações africanas. Entre a criação das reservas nativas, o apartheid, a construção dos

bantustões e as tentativas de anexar permanentemente o território colonial (cedido a África do Sul após a primeira guerra mundial em regime mandatário pelas Nações Unidas), os sul-africanos viram o surgimento de diferentes formas de resistência e crítica ao estado colonial: na forma de guerras, enfraquecendo suas defesas; em protestos e greves, enfraquecendo sua economia; ou ainda através dos movimentos nacionalistas, logo transformados em partidos políticos, que ameaçavam sua hegemonia administrativa. Okondjatu continua a ser o cenário desta história, e é a partir das relações de suas lideranças com seus superiores na hierarquia de governo local (os *headmen* de quem eles eram conselheiros) que procuro situá-los em relação ao contexto maior da geografia do poder ovaherero. Particularmente importante será a influência que os chefes supremos ovahereros tiveram sobre as lideranças de Okondjatu. Diferentemente dos dois capítulos que lhe antecedem, aqui, ‘tradição’ e ‘política’ serão postas em diálogo direto para mostrar suas diferentes lógicas, além de suas manipulações e sobreposições nos esforços das lideranças ovahereros para manter e ascender às posições de poder.

No sétimo e último capítulo desta tese me atenho ao período ‘pós-colonial’ da Namíbia. Meu foco estará nas consequências que a mudança para um Estado democrático e multipartidário teve nas lideranças ovahereros reconhecidas durante o colonialismo e no ressurgimento dos descendentes daquela pequena elite pré-colonial como os ‘verdadeiros’ (porque ‘tradicionais’) chefes ovahereros, com jurisdições bem delimitadas e debaixo dos quais as antigas lideranças coloniais foram re-organizadas como seus conselheiros. Ele é o mais longo dos capítulos desta tese e isso acontece, entre outras coisas, por que o processo de regulamentação das autoridades tradicionais do país mobiliza muito das histórias e das narrativas contadas no decorrer da tese. Este capítulo, assim, condensa grande parte do que foi construído na tese e tem como objetivo dar um desfecho analítico à minha ‘política ovaherero’, mostrando como que tradição e política estão intimamente entrelaçadas, mesmo que discursivamente separadas, no complexo re-ordenar de chefes e conselheiros. Okondjatu, uma vez mais, se mostrará um local privilegiado para a compreensão destes fenômenos.

Este capítulo foi originalmente escrito para ser o primeiro de uma sessão que seria composta por outros dois capítulos e onde eu deveria enfim adentrar na pesquisa de campo propriamente dita (com a análise de eventos dos quais participei neste

período), bem como elaborar com maior profundidade os usos ovahereros de ‘tradição’ e ‘política’ e o ‘pensamento político’ ovaherero. No entanto, os limites já extrapolados para a defesa desta tese não me permitiram seguir com a estrutura imaginada inicialmente, o que empresta a este trabalho seu caráter histórico e antes de tudo basilar. Ele deve ser entendido, nesse sentido, como um alicerce para meus desenvolvimentos futuros em um campo da antropologia brasileira que ainda carece de estudos mais detalhados, comprometidos com um real aprendizado dos contextos africanos contemporâneos, com suas histórias e as contribuições acadêmicas; e sem os quais corremos o sério risco de apenas ‘reinventar a roda’ (Trajano Filho 2012, p. 15).

Parte I

Uma frase consensual e uma pergunta conjectural:

– No passado não havia chefes.

– O que havia então?

Foram incontáveis as vezes em que ouvi falar deste passado acéfalo das comunidades ovahereros. A resposta (a uma pergunta que nem sempre precisava fazer), se embalada pela informalidade das *kapanas*,¹ de um encontro na cerca de casa ou da fogueira descontraída e provocadora dos jovens, tomava sabores anárquicos: cada um era chefe de si mesmo e de sua pequena parentela. Mas – era importante deixar claro! – eles não eram como os *ovakuruhas* (termo pejorativo utilizado para referir-se às populações khoisans), que viviam dos improváveis do campo: eles eram pastores, e seus pais eram vistos como facilitadores rituais e responsáveis pela alocação justa do gado, longe de qualquer forma de anarquia (ou uma anarquia ordenada, como disse Evans-Pritchard sobre os Nuer). O argumento parecia estruturar-se no sentido de, em tom de acusação, afirmar que, naquele início hipotético, tudo estava bem, mas quando os primeiros ‘grandes homens’ e chefes que surgiram mais tarde, venderam a ‘terra dos ovahereros’ aos europeus, inaugurou-se uma era de dor e sofrimento e mais de um século de desproporcionais graus de autonomia e confinamento. No contexto mais formal de uma entrevista ou ao redor do parcimonioso e igualmente provocador fogo dos chefes e conselheiros, as respostas eram, contudo, mais elaboradas e mais lineares, sugerindo um processo de gradual legitimação de seus antepassados como os ‘donos’ de unidades políticas cada vez maiores: a casa, a aldeia, a comunidade, o território... e a nação.

Tais elaborações pareciam atender, do meu ponto vista, dois imperativos. O primeiro, formulado ‘ao redor da fogueira’, é mais simples e, provavelmente, mais evidente: trata-se de histórias de suas próprias famílias (ou das famílias de seus chefes, para incluirmos os conselheiros) as quais presume-se terem sido transmitidas com diferentes níveis de detalhamento no curso de suas vidas, sendo essa uma oportunidade, pelo menos para os mais ávidos, para repeti-las, testando-as frente a uma plateia distinta, tanto para sugerir a sua versão dos fatos, como para incrementá-la com novos comentários. Como consequência, estamos diante de narrativas contadas pelos mesmos

¹ As *kapanas* são pequenas tendinhas de venda informal de chás, cafés, carne e outros alimentos feitos na hora.

homens de diferentes maneiras, onde este ou aquele momento pode ser destacado, o ‘todo’ pode ser tomado como dado, detalhes são mais ou menos salientados – tudo dependendo, obviamente, da platéia. Há pelo menos uma vantagem nesta já batida formulação (cf. Leach 1996, p. 308; Bourdieu 1990, p. 200): ela reconhece que as narrativas são, em geral, fragmentadas e situadas; e que é só pelo laborioso trabalho de situá-las uma em relação às outras que o processo começará a se desvelar diacronicamente. Não há surpresas aqui, não fosse o segundo e cosequente imperativo.

Formulado longe da fogueira, este talvez dita com mais propriedade o rumo desta tese: em comparação não apenas aos mais jovens, mas também aos anciões e outros homens que dizem conhecer a história (e que comumente dirão preferir falar de *ombazu*, i.e. tradição, recusando-se a falar do que será então chamado de *opolotika*, lit. política), as explicações mais detalhadas dos chefes e seu contingente de seguidores mais ilustres acumulam datas, casamentos, heranças, grandes batalhas, a alienação (mas nem sempre a venda) da terra, além de vários resquícios igualitários do passado (que sugerem que, apesar da igualdade existente entre todos, seus antepassados eram diferentes das ‘pessoas comuns’). Esses relatos, repetidos não apenas por seus conselheiros, mas também pelos conselheiros dos conselheiros (além dos ‘especialistas rituais’ e ‘historiadores orais’ que, em eventos de maior expressão, as narram com poemas e canções), legitimam a história de seus antepassados. Juntas, essas narrativas formam uma imagem relativamente clara dos pontos focais de uma história que se apresenta linearmente (não há falhas ou interrupções, eles são ‘pais’, como ‘pais’ foram seus antepassados). Estas várias e potencialmente contestadas histórias, quando vistas dessa maneira, indicam não apenas uma versão dos processos pelos quais ovahereros vieram a ter chefes e conselheiros, mas sugere que a história ovaherero é esta contada por seus chefes.

Este desdobramento, implicitamente legitimado em grande parte da bibliografia (mas reificado se não em uma pequena parte dela), se origina novamente ao redor da fogueira, onde encontramos os homens para quem essas histórias emprestam legitimidade. No entanto, não são apenas narrativas sobre o passado que legitimam suas posições: na sua habilidade de controlar, manipular e projetar seus interesses particulares em relação às suas pouco precisas e ambíguas funções universais, suas versões da história encontram eco também na fogueira dos jovens (caso ela esteja

situada, por exemplo, em uma das várias celebrações culturais ovahereros e, na manhã seguinte, estes jovens estejam arregimentados para desfilar em marcha até os túmulos dos chefes do passado), ou ainda na cerca de casa (caso ali aprenda sobre os laços prestigiosos de meu vizinho, que diz estar relacionado com um chefe pelos seus pais e com outro pelas suas mães).

Esta sessão encontra seu objetivo mais explícito na apresentação do processo pelo qual, até o final do século XIX, os ovahereros vieram a reconhecer seus primeiros chefes. A trajetória é longa, começa em uma discussão sobre os contornos gerais da organização social e do parentesco ovaherero e em seguida nos acontecimentos que preconizaram o surgimento das primeiras chefaturas. Centrais nessa discussão serão as duas forças que sustentam a autoridade desses líderes: a ‘tradição’, que serve para pensar na importância do parentesco no surgimento de uma pequena elite de ‘grandes homens’ (*ovahona*); e a ‘política’, que indica a influência que outros grupos (maiores, mais fortes e mais centralizados) tiveram na sedimentação desta distinção. Com isso teremos uma boa compreensão da história ovaherero tal como contada pelos seus chefes. Ao fazer isso, no entanto, estarei também perseguindo um segundo objetivo, o de apresentar os acontecimentos que preconizaram a criação de Okondjatu: as migrações ovahereros ao centro-sul namibiano – e ao Omaheke, em particular, – a expansão colonial e os desenvolvimentos históricos que mais tarde culminariam na formação deste pequeno assentamento, onde tantas trajetórias distintas se cruzaram para criar um local de controle e autonomia, de política e tradição.

Capítulo 01. “Ku yetu”

Organização social, dupla descendência e poder

Neste capítulo apresento uma breve discussão sobre a organização social ovaherero, prestando particular atenção àquele que ali está em uma ‘posição de autoridade’, seu “dono” (*omuini*), que também é pai (*iho*) e sacerdote (*omupwe*). Pretendo indicar ao leitor não apenas um início hipotético para as histórias que se desvelam nos próximos capítulos, mas os valores e princípios a partir dos quais os indivíduos que aparecem nesta tese refletem sobre sua vida dentro da comunidade: as aldeias ‘dos pais’, as casas ‘das mães’, a importância do gado e a conjunção de todos estes fatores na construção de mecanismos de controle e na busca pelo prestígio da ‘tradição’. As reflexões que aqui aparecem não se pretendem completas, mas sua inspiração encontra-se num incômodo bem delimitado: o fato de que quando se fala em poder, autoridade e chefes ovahereros, ignora-se ‘a conjunção dos fatores’, a fluidez e a mútua sobreposição de pais e mães na criação de relações de poder (a relação, em última instância, parece não existir). Espero, com isso, situar o leitor tanto no contexto dos traços mais marcantes da sociabilidade do poder ovaherero, quanto acomodá-lo desde uma perspectiva crítica que nesta tese encontra suas primeiras elaborações.

A organização social ovaherero, um bom ponto de partida para essa discussão (dados os contornos ancestrais/mitológicos das narrativas hegemônicas de seus chefes), está idealmente estruturada ao redor de uma extensa miríade de espaços de interação social e moradia, cuja coesão se sustenta num fluxo que entrelaça três níveis básicos de sociabilidade: a casa (*ondjuwo*) e o curral (*otjiuunda*); a morada (*onganda*), centrada em um assentamento principal (*onganda onene*), e os postos de gado (*ohambo*); e o conjunto de várias moradas (as *ozonganda*), compondo elas mesmas uma *onganda* de maior extensão (uma aldeia se quisermos), e o mato (*oukuti*). Van Wolputte (2009), em sua análise sobre as metáforas e a simbologia do espaço entre comunidades ovahimbas no noroeste namibiano, afirma ser no trajeto entre dois destes pólos, nos movimentos entre *onganda onene* e *ohambo*, que a morada, a principal unidade política, econômica e social destas comunidades está organizada. É a ela que os ovahereros se referem quando usam a expressão ‘*ku yetu*’, literalmente traduzida como ‘em direção ao nosso’ e ideologicamente identificada como ‘à nossa casa’ – no sentido que casa adquire no

português 'lar'. Ela é o principal centro de poder e o *locus* dos discursos hegemônicos, da distribuição da herança e das disputas pela sucessão: é “a região onde o pai ou o marido de uma pessoa estão enterrados; e onde se passa a estação da chuva. É um tempo e um espaço de abundância, de fertilidade e, portanto, de troca e socialização.” (ibid., p. 372).

O capítulo está organizado em cinco sessões. (I) Na primeira, apresento os contornos gerais da organização espacial ideal ovaherero, prestando particular atenção aos dois vínculos, ou duas forças, que lhe sustentam e que serão apresentadas em separado nas duas sessões seguintes: (II) *oruzo*, um princípio patrilinear de sociabilidade, que está centrado em uma visão para dentro da *onganda*; e (III) *eanda*, que faz referência às relações matrilineares de um indivíduo e que estão sustentadas a partir de um olhar para fora da *onganda*, situando-a em esferas mais amplas de ação e dependência política. A importância do gado, bem como algumas sobreposições ideais entre *oruzo* e *eanda*, serão apresentadas conjuntamente à descrição dessas duas sessões. (IV) Elaborei, em seguida, algumas reflexões mais pontuais sobre as interlocuções entre os dois; e (V) termino, por fim, com uma crítica à tendência patrilinear que, a despeito do reconhecimento da dupla descendência ovaherero, tem tediosamente quebrado a continuidade das relações sociais em prol de um processo de isolamento, refinamento e classificação.

I. Onganda

Idealmente, a *onganda* é formada por um número variado de núcleos residenciais ou casas (*ozondjuwo*; sing. *ondjuwo*), arrançadas circularmente ao redor de um eixo central, estabelecido entre o principal curral da família, passando pelo *okuruwo*, local de contato entre vivos e seus ancestrais, e a casa principal, ou ‘casa grande’ (*ondjuwo onene*), onde vive o pai e responsável ritual da família e sua esposa. Os indivíduos que dizem fazer parte dela compreendem tanto aqueles que vivem na aldeia, como os que por um motivo ou outro residam fora ou estejam temporariamente distantes de seu núcleo familiar – i.e., em unidades residenciais semelhantes, relativamente próximas ao assentamento principal; nos ‘postos de gado’ (pl. *ozohambo*), usados como acampamentos sazonais para diminuir as pressões ecológicas durante as épocas de seca; e também aqueles que porventura trabalhem nas cidades, fazendas e vilarejos próximos ou distantes.

Apesar de cada assentamento ter um “dono” (*omuini wonganda*),¹ ou simplesmente pai (*iho*), sua esfera de influência é limitada ao universo mais imediato das relações em sua própria morada e, se extrapolada aos demais assentamentos, ao universo simbólico e ritual dos seus próprios ancestrais. Este homem, também chamado *omukuru* (i.e. o homem antigo), é identificado na bibliografia como o ‘ancestral vivo’ da família (cf. Luttig 1933, pp. 31-35), e sua função enquanto líder inscrita a uma posição ritual, já que ele não possuía com isso um domínio jurídico ou estritamente formal sobre os demais – sua única lei, da qual ele era o guardião, era a ‘lei dos ancestrais’ (Vedder 1966a, p. 166; 190). Levando em conta a autonomia largamente conferida a todos, sua autoridade não poderia deixar de ser restringida: ele era o *primus inter paris* e caso desagradasse aqueles sobre seu cuidado eles não hesitariam em ‘votar com seus pés’ (Bollig & Gewald 2009, p. 43). Um aspecto importante de sua autoridade é que nele está investido o direito de alocar gado e terra em usufruto, aos membros de sua própria parentela ou a estrangeiros que porventura se acomodem em suas redes de dependência. ‘Desagradar-se’, portanto, carrega em si um importante elemento econômico de subsistência e também de busca de autonomia. Assim, pode-se dizer que o prestígio de um líder está explicitamente relacionado ao tamanho de seus rebanhos e é legitimado, catalisado ou expresso por sua posição ritual (Werner 1980, pp. 26-32).

Muitos dos assentamentos menores que se estabelecem ao redor da *onganda onene* surgem como resultado de pequenas desavenças entre irmãos, pais, filhos ou primos – e com frequência entre várias combinações distintas de parentes. Desavenças maiores também ocorrem, como pode ser o caso, por exemplo, durante a distribuição da herança, a alocação do gado ou a resolução de um conflito particular. Disto resultaria, por sua vez, não apenas o surgimento de núcleos residenciais próximos à *onganda* principal, mas também a migração de um homem, seguido por um pequeno grupo de pessoas, até as fronteiras internas da região (o ‘mato’), onde uma nova *onganda* poderá ser formada – e de onde ele, ou um de seus filhos, retornará mais tarde para recuperar a herança que ele havia ‘perdido’ anteriormente.

¹ Interessantemente, o ‘dono da aldeia’ de outras comunidades no sul da África são chamados de uma maneira muito semelhante. Tal como o caso ndembo, um exemplo vivo na nossa imaginação antropológica, onde um dos termos usados para o dono de um vilarejo é ‘*mwini mukala*’, assemelhando-se ao caso ovaherero (Turner 1996, p. 324).

Na *onganda* estão, portanto, membros da família, em relativa dependência ritual e econômica da aldeia principal, os quais, na morte de seu ‘dono’, disputam a posição e os bens do falecido *iho* (lit. pai). Além disso, no passado mais do que hoje, estes assentamentos eram construídos ao redor de locais ecologicamente vantajosos, tendiam a migrar a cada nova estação ou seca prolongada e sua extensão variava de acordo com o tamanho do rebanho de cada família e os limites impostos por outros grupos vivendo nos territórios adjacentes (i.e. ovahereros, outros grupos étnicos e, a partir do século XIX, europeus).² Os padrões de residência ovaherero estavam, assim, construídos tanto por relações de parentesco (que era também uma boa forma para diferenciar-se em relação às outras famílias da região ou então acomodar um grupo estrangeiro), quanto pelos limites impostos pelo meio-ambiente (que poderiam gerar proximidade com outras comunidades ou, como era comum nos vários espaços áridos da Namíbia, forçá-los a migrar novamente, buscando refúgio em outro local ou debaixo da liderança de outra família).

Vansina (2004), ao reconstruir a história da governança no centro oeste africano antes do século XVII, e reconhecendo a imbricada relação entre valores e princípios culturais (residência, liderança, herança, etc.) e variáveis ecológicas (pasto, água, deserto, etc.) no processo de desenvolvimento de uma prática nômade de pastoreio na região, utiliza os padrões de residência ovaherero como protótipo para sua investigação sobre as soluções sócio-políticas encontradas para resolver as demandas ecológicas geradas pela transumância e a prática correspondente do pastoreio.³ Ele afirma, assim, que:

“Os pastores nômades ovahereros estavam assentados em unidades residenciais pequenas e hermeticamente organizadas que moviam-se a cada intervalo de poucos anos (...). O bem-estar dos seus habitantes dependia da condição do rebanho que os alimentava. O rebanho pertencia ao

² Van Wolputte (2009) afirma, nesse sentido, que na região do Kaoko, no noroeste namibiano, antigamente “um único ‘grande homem’ (omuhona) era capaz de manter 20 esposas ou mais, e ainda tinha gado para prover todos aqueles que se juntavam a ele na aldeia, seus dependentes, com leite. Hoje, eles dizem, cada homem tem sua própria aldeia (*onganda*), onde ele vive com sua esposa ou esposas e suas crianças: uma aldeia contemporânea normalmente implica um homem e as unidades residenciais [households] que centram-se ao redor dele, as vezes com a inclusão de um irmão mais novo ou de um membro mais velho da família.” (ibid., p. 370).

³ Ele assim o faz, após ressalta que a maioria dos grupos pastoris na região fala hoje línguas muito próximas ao otjiherero, ressaltando a partir do cruzando de histórias orais e deduções linguísticas, que estas comunidades eram, em comparação com os ovambos e as comunidades khoikhoi, os ‘*newcomers*’, aqueles cuja presença na região era mais recente. (Vansina 2004, pp. 117-123).

líder local (*omukuru* ...) e seu manejo era crucial para a sobrevivência de todos. Idealmente, o assentamento formava um círculo de casas habitadas por um grupo de parentes, com um curral para bezerras e pequenos animais no meio. O fogo sagrado (*okuruo* ...), com o local para oferendas aos ancestrais do seu líder, restava em um local em frente à casa de sua esposa principal. A maioria do gado era mantida nos postos de gado afastados (*ohambo* ...), os quais moviam-se frequentemente, à medida que fosse necessário pelo estado do pasto e a disponibilidade de água. Estes postos eram distintos de outros na região pelo fato de que famílias inteiras assentavam-se lá e não apenas jovens pastores. Em secas catastróficas – ou seja, secas piores que aquelas que aconteciam basicamente a cada década – não apenas o *ohambo*, mas até a *onganda* era movida por vezes até 100 quilômetros longe do lugar anterior.” (ibid., p. 123-124)

Idealmente, os membros de uma *onganda* compartilham uma mesma descendência patrilinear, um acordo arranjando por nascimento, casamento, adoção ou outras práticas de incorporação e cujo pertencimento é mantido através de um *oruzo*. Chamado ‘clã patrilinear’, cada *oruzo* está relacionado a uma patrilinearidade particular, centrada no *okuruwo* e na observação de certos tabus alimentares e pecuários particulares a cada grupo. No entanto, enquanto seus membros homens farão parte deste *oruzo* por toda a sua vida, as mulheres, quando casadas, são levadas para a *onganda* do marido e ali incorporadas ao seu *oruzo*. No novo assentamento, essas mulheres serão alocadas numa nova casa (*ondjuwo*), ou devem construí-la; esta, por sua vez, fará parte de uma esfera de sociabilidade que se conjuga aos princípios territoriais do *oruzo* de seu marido. Isto acontece a partir de um segundo princípio de agrupamento, chamado *eanda* (pl. *omaanda*) e cujo pertencimento se mantém através das mães.

Grande parte do rebanho e dos bens materiais de uma parentela é adquirida e será futuramente distribuída a partir destas relações matrilineares, que têm como figura central o ‘tio materno’ (*ongundwe*). Esses processos, alongam-se por vários meses até que se chegue a uma decisão, e as recorrentes disputas entre um grupo de possíveis candidatos (os irmãos mais novos do falecido, seus filhos, sobrinhos ou primos cruzados) desenvolvem-se em grande medida atendendo as expectativas do parentesco *ovaherero* sobre a distribuição da autoridade, do gado e das obrigações do falecido com seu grupo de dependentes (Bollig 2005; Kavari 2005) – algo diretamente associado com *oruzo* e *eanda* e que, com o surgimento de novas esferas de influência econômica, política e cultural, adquirem também novas funções e sentidos. Além disso, é através da

rede de suporte matrilinear que casamentos, funerais e outras manifestações da vida social de um indivíduo serão organizados.

Uma *onganda*, assim, é formada por vários tipos de parentes e se por um lado pode-se dizer que ela está organizada a partir de um princípio patrilinear, reconhece-se que *ondjuwo*, por outro lado, se constrói no plano dos ideais matrilineares. Na aldeia, seus membros pertencerão a distintos *omaanda* (i.e. distintas ‘casas’) e possuirão uma única relação exclusiva a todos, aquela obtida, ou consagrada, pela via patrilinear e extrapolada através dos vínculos *oruzo* com outros assentamentos. Enquanto isso, as relações *eanda* ‘cortam’ as unidades agnáticas, crescendo-as de outros sentidos e sustentando-as social e economicamente – sendo a conjunção destes múltiplos fatores comumente referido na antropologia como ‘dupla-descendência’.⁴ Gibson (1956), em um texto que, do meu ponto de vista, constitui até hoje a melhor descrição sobre este aspecto da experiência das comunidades ovahereros, ressalta que

“Membros de uma mesma casa extensa [*homestead*] ou de núcleos residenciais individuais [*households*] dentro dela geralmente cooperam em atividades econômicas, políticas e rituais. Grupos de pertencimento mais amplo, socialmente reconhecidos, mas não necessariamente localizados, derivam da casa extensa através de homens e do núcleo residencial através de mulheres. Membros destes segmentos mais amplos têm poucas ocasiões para agir

⁴ Os ovahereros são encontrados, mas não retratados, na maioria dos textos que lidam com este fenômeno, e, junto aos ashantis, em Gana, foram inicialmente distinguidos por Radcliffe-Brown (1929, p. 51) como um tipo ‘clássico’ de dupla descendência no continente africano. Desde 1924, em seu artigo sobre o irmão da mãe na África do Sul, Radcliffe-Brown insistia no fato de que “em todas as sociedades... o parentesco é forçosamente bilateral (1986 [1924], p. 32), destacando que, uma vez observadas com atenção, muitas sociedades descritas como unilineares, seriam ‘descobertas’ como praticando a dupla-descendência. A partir de então, observamos um crescente número de trabalhos reconhecendo-a em várias partes do mundo (ver Radcliffe-Brown 1986, 1929 e 1930; Murdock 1940; e Goody 1961, para os casos australianos; e Levi-Strauss 1982 [1967], para o caso ameríndio). A ‘descoberta’ trouxe a tona a necessidade de se pensar critérios de classificação que definiriam o que se entende por sociedades de dupla-descendência, fazendo de seu reconhecimento antropológico uma questão relativa – como descobrimentos no caso ashanti, apresentado por Radcliffe-Brown (*op. Cit.*), Herkovits (1937), Murdock (1940) e Nadel (1965) como um tipo de sistema de dupla-descendência, mas mais tarde ‘contraditoriamente’ defendidos pelo próprio Radcliffe-Brown (1965) como o caso mais próximo de ‘direito matrilinear puro’ (ibid., p. 79). Fortes (1965), por sua vez, afirmaria que como não existe uma organização corporada baseada na linha do pai, eles não poderiam ser definidos sob a rubrica de ‘dupla-descendência’ (p. 267). Um desenvolvimento direto deste elemento ‘unilinear’ duplo (que não caracteriza para Fortes um ‘sistema’ unilinear duplo), seria a ideia de ‘filiação complementar’ (Fortes 1953 e 1959) – mais tarde criticada por Leach (2005 [1961], p. 19). O problema do grau de corporação das linhagens, enfim, aparece bem retratado em Goody (1961), que sugere que ‘dupla-descendência’ seja reservado para sistemas completos do tipo yakö (Forde 1965), “no qual ambos grupos de descendência são corporados, ou seja, nos quais ‘duplo pertencimento clânico’ é acompanhado por ‘dupla herança’” (Goody 1961, p. 11). Em todas estas discussões, os ovahereros são ainda reconhecidos como um caso típico de dupla descendência. Sobre a dupla-descendência ovaherero, ver: Gibson (1956); Vedder (1966b, pp. 185-199); Malan 1973; Viveló (1977, pp. 111-191); Crandall 1991; Estermann (1981); entre outros.

conjuntamente, mas eles traçam sua descendência pelos fundadores de casas extensas e núcleos residenciais ancestrais, e eles simbolizam sua relação pelo uso de termos próximos de parentesco entre os membros de um único segmento e pelo uso de um nome comum para o segmento. Os próprios termos usados para designar segmentos lineares de pertencimento mais amplo que a casa extensa e o núcleo residencial (mas ainda abaixo do nível do clã) indicam que os sistemas patrilinear e matrilinear de descendência derivam respectivamente da casa extensa e do núcleo residencial, como aspectos distintos do padrão de residência familiar. (ibid., p.112)

Assim, tanto *oruzo*, como *eanda* estão, ao menos em seu nível mais abstrato e ideológico, “ancorados localmente” (Fortes 1953, p. 36), e em suas manifestações dentro da esfera de práticas residenciais ovahereros convencionou-se estipular o primeiro como espaço religioso e cultural, e o segundo enquanto *locus* de atividades sociais limitadas à economia, regras de casamento e distribuição de herança – algo que tem sua origem nos trabalhos dos missionários e etnólogos alemães (Viehe 1902; Irle 1906; Vedder 1966a; e Luttig 1933) e que se manifesta até hoje de distintas formas. Procurando dar um passo além desta comum distinção, Gibson (1956), uma vez mais, destaca que apesar de existir uma separação funcional entre os dois princípios (descendência patrilinear provendo as relações básicas para a formação de unidades residenciais e rituais; filiação matrilinear provendo as linhas gerais para o casamento, seguridade e a herança do rebanho), o caráter geral da dupla-descendência ovaherero são os efeitos disjuntivos da descendência patrilinear, que divide a sociedade em grupos distintos, e a força conjuntiva da descendência matrilinear, que provê os canais de interação entre os seguimentos do sistema patrilinear (ibid., p. 135). Será importante determo-nos um pouco mais na apresentação destes dois vínculos, dos quais senão seus aspectos mais gerais serão apresentados.

II. Oruzo

Os ovahereros reconhecem um número pouco preciso de *otuzo* (sing. *oruzo*) e apesar de vários autores terem tentado limitá-los a um número específico (Vedder 1966a, p. 186; Gibson 1956, p. 120; Malan 1973, pp. 93-5; Viveló 1977, pp. 212-3; Kavari 2001, pp. 121-2), a tendência segmentar de suas patrilineagens lhes emprestam um caráter essencialmente variável. Um *oruzo* é formado a partir de uma patrilineagem principal e seus vários segmentos (chamados também *ozonganda*). Eles não necessariamente formam um grupo geograficamente compacto, mas estão

ideologicamente relacionados entre si pelo reconhecimento de ancestrais em comum, os fundadores do *oruzo*, e prescrições comumente relacionadas ao gado. Viveló (1977), que prefere o termo *patrisib* à ideia de clã, afirma de maneira resumida que

“Um *oruzo* consiste de homens e mulheres agnaticamente relacionados. Ele é internamente diferenciado em várias linhas agnáticas de descendência... relacionadas a uma localidade (ao menos no passado). Essas subdivisões do *oruzo* podem, portanto, serem chamadas ‘patrilinhagens.’ Diz-se que os fundadores da patrilinhagem são descendentes de um único ancestral. Geralmente o ancestral original não é nominado e conexões genealógicas precisas entre ele e os membros vivos não podem ser traçadas.” (ibid. 52)

Um *oruzo* é, assim, segmentado e localizado em várias *ozonganda*, reconhecidas como segmentos menores e descendentes de um mesmo grupo de irmãos. Eles estão conectados a partir de um ponto focal, a *onganda onene*, onde fica o principal fogo dos ancestrais (*okuruwo onene*), este aos cuidados do membro mais sênior do segmento patrilinear fundador, o *iho omunene* (lit. grande pai). Membros de um mesmo *oruzo* vivem localizados em distintos grupos residenciais, que no passado poderiam estar relativamente próximos uns dos outros e juntos moviam-se em sua transumância.⁵ Um dos aspectos aparentes de sua ‘dependência’ da *onganda onene*, é que lá estão não apenas o principal *okuruwo* e, portanto, o local onde os grandes eventos da vida de um indivíduo ocorrem (iniciação, casamento e enterro), mas também o rebanho das vacas separadas, que pertence aos ancestrais daquela patrilinhagem, não podendo assim ser vendido ou trocado, e cujo usufruto está restrito à família e aos rituais associados ao *okuruwo*.⁶ Estes animais, por sua vez, estão associados ao grupo patrilinear enquanto ‘totens’. Kavari (2001), comentando sobre os tabus e os ‘emblemas’ de cada *oruzo*, afirma que

“Cada patrilinhagem [*oruzo*] possui seus próprios tabus e totens. Os tabus são principalmente gado os quais, devido a certos padrões de cor, não devem ser mantidos e dos quais a carne é proibida para consumo pelos membros de uma patrilinhagem particular. Os totens são também principalmente gado, os quais são preferidos [para criação] devido aos seus padrões de cor. A cor

⁵ Ver Jacobsohn (1988) para uma apreciação destes movimentos entre seis grupos residenciais ovahereros e ovahimbos no Kaoko durante a década de 1980.

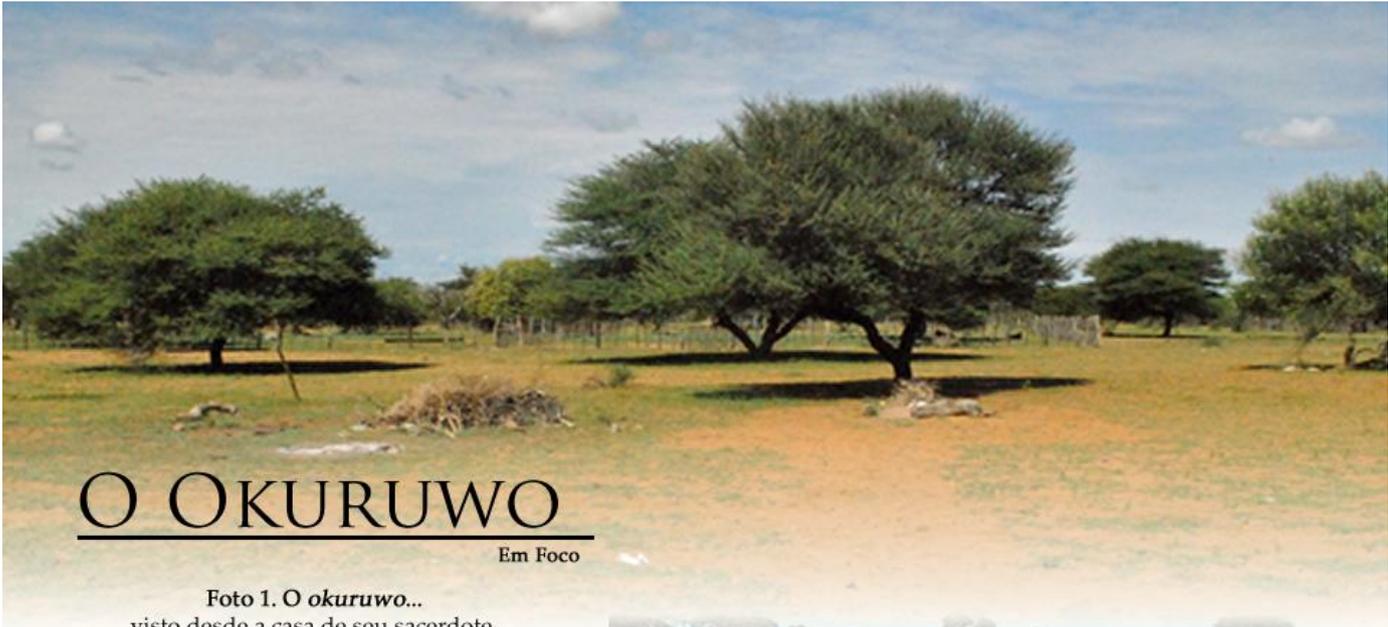
⁶ Existem várias classes de vacas separadas, o termo geral usado para todas elas é *ozomwaha* (Kavari 2005, p. 64). Ver também Bollig (2005, p. 46), Viveló (1977, pp. 55-57) e Eckl (2009).

particular deve também ser a cor do boi reprodutor. Assim, um tabu em uma morada pode ser um totem em outra. Por exemplo, os membros da patrilinearidade [*oruzo*] ONGWEYUVA mantêm animais sem cornos como seu totem (ou emblema), enquanto esses animais são tabu para os membros da patrilinearidade [*oruzo*] OHORONGO.” (ibid., p. 122).

Estas prescrições estão geralmente atreladas às narrativas mitológicas de cada *oruzo* e no passado teriam servido acima de tudo como uma maneira de distinção entre eles (Vedder 1966a, p. 186). Vivelo (1977) sugere que as proscricções e prescrições de um *oruzo* serviam, no passado, para distribuir recursos por toda a população (ibid., p. 57) e chama de gado ‘sagrado’ ou ‘separado’ os animais privilegiados por cada patrilinearidade (ibid., p. 56). Propondo ir além de uma visão ‘religiosa’ destes grupos (cf. Luttig 1933; Vedder 1966a; Schapera 1979), Werner (1980) sugere que o que é geralmente reconhecido como ‘gado sagrado’, era na verdade uma forma de garantir o principal meio de subsistência de uma *onganda*. O termo *ozondumehupa* (lit. ‘macho + para sobreviver’; i.e.), usado por Kavari (2005, p. 64) para referir-se a esses animais, parece corroborar seu argumento. Quanto ao seu caráter ‘sagrado’, Werner (1980) ressalta que, a consagração por meio do *okuruwo* e dos ancestrais, era uma maneira de garantir não apenas a subsistência do grupo, mas a força de trabalho (i.e. os dependentes) necessária para o pastoreio:

“essas relações ideológicas garantiam a reprodução material da força de trabalho ovaherero ao suprir cada membro com seu meio básico de subsistência. Este excedente de mão-de-obra como era de ser esperado era apropriado comunalmente na forma de gado sagrado, o qual... não podia ser vendido, trocado ou morto.” (ibid., p. 29)

Como se pode imaginar, era através da alocação do gado separado e da correspondente conexão ideológica pelo *okuruwo*, que o “dono” (*omuini*) da *onganda* exercia sua autoridade. Outra forma pela qual este líder tinha para acertar sua autoridade sobre os demais era a alocação de terra que, tanto quanto o rebanho *oruzo*, estava diretamente associada ao *omuini* – o qual não podia vendê-la, mas era nominalmente considerado como aquele que possuía o direito de alocá-la em usufruto (ibid., p. 30). *Oruzo*, uma vez mais, era uma maneira eficaz de garantir a continuidade desse direito de pai para filho, já que a terra sob o domínio de um líder era comumente aquela na qual seus antepassados (pais e ancestrais) estavam enterrados. Sugere-se, nesse sentido, que a



O OKURUWO

Em Foco

Foto 1. O okuruwo...

visto desde a casa de seu sacerdote, sugere um local de contato frequente. A terra batida, onde a grama não cresce mais, indica um caminho, chamado *omuvanda* e que se estende desde a casa principal da aldeia até os troncos e as brasas onde vivos e mortos se comunicam (Os arbustos à direita é onde são depositadas a carne dos animais sacrificados)



Foto 2. Os utensílios rituais...

são guardados na casa principal da aldeia, onde vivem seu "dono" e sua esposa. (Entre eles estão as cabaças separadas para o uso da família, o cajado dos antigos sacerdotes daquele *okuruwo*, além de outros apetrechos, como os cornos de um kudu, aqui simbolizando o totem do *oruzo* Ohorong).



Foto 3 (Nambano Kejakurua). As cerimônias...

junto ao okuruwo da aldeia são realizadas de tempos em tempos para celebrar o nascimento de uma criança, o casamento de um membro da família ou para celebrar o ano que passou



Foto 4.

Em comemorações... o okuruwo também está presente, para receber os participantes, abençoá-los e reverenciar os heróis e grandes pais do passado

Foto 5 (Nambano Kejakurua). Nos funerais...

ele é parte essencial, já que é através dele que o morto é entregue aos ancestrais



fissão dentro de uma patrilinearidade estava também relacionada à independência econômica de seus segmentos. Werner (ibid., p. 31), afirma, nesse sentido, que “devido à posse comunal da terra e em menor medida da água... quando quer que um omuherero fosse rico o suficiente para sustentar sua família e reivindicar seu direito sobre um charco, ele podia sair para estabelecer sua própria unidade de produção independentemente de seu antigo chefe.”

Este ‘chefe’, no passado chamado apenas ‘pai’ (*iho*), era o responsável, assim, não apenas pela intermediação entre os vivos e seus ancestrais (*ovakuru; ovaṭi*), mas pela distribuição dos meios de produção de uma *onganda*. Uma aldeia, como já comentei anteriormente, é habitada por vários tipos de parentes (irmãs não casadas, viúvas ou separadas, irmãos mais novos, seus filhos e qualquer outro familiar mais distante) que em relação ao pai são chamados ‘filhos’ (*ovanatje*) e estão todos sob autoridade e cuidado. Mesmo que residam longe de sua *onganda*, é o pai que eles procuram para resolver conflitos familiares, casar ou enterrar seus mortos. Sugere-se então que ele é o centro da patrilinearidade da qual os demais se reconhecem como membros. Ele será *iho omunene* caso seja o mais sênior entre os vários segmentos de seu *oruzo*, cada um debaixo da autoridade de seu próprio *iho* – que é o “dono” e o sacerdote de uma *onganda* menor. Em relação aos seus iguais, ‘pais’ de outros segmentos, essa ordem de senioridade é fonte de disputas e fissões, já que não é incomum que um tente legitimar o seu próprio *okuruwo* e segmento de linhagem (i.e. seu prestígio e autoridade) como o mais sênior em relação aos demais (argumento diretamente associado ao direito sobre o gado, a terra e os dependentes).

No entanto, o maior desafio destes ‘pais’, não seria tanto a competição entre membros de uma mesma patrilinearidade por prestígio e poder dentro de um único *oruzo*, mas antes a constante tendência a fissão entre eles que, como Kopytoff (1987, p. 18) apresenta muito bem ao falar da coexistência de dois princípios potencialmente contraditórios na ‘cultura política’ das comunidades abaixo do Saara (um hierárquico, gerontocraticamente estabelecido; e outro igualitário que sugere o potencial acesso de todo homem à autoridade), comumente resulta em novas segmentações. Tomando o argumento de Werner (1980), admiti-se então que o surgimento de novas patrilinearidades era precedido pela autonomia econômica de determinado grupo que, por sua vez,

encontrava no *oruzo* uma boa forma de distinguir-se também ideologicamente com os demais. Assim, Gibson (1956) destaca que:

“Parece, portanto, que no momento que as patrinhagens se tornam reconhecidas e adquirem sacerdotes e tabus distintos, eles tomam as prerrogativas dos patri-clãs. O aumento relativamente rápido no número de segmentos patrilineares liderados por um sacerdote é aparentemente fomentado pela frequência e o alcance do movimento dos grupos ovahereros...” (ibid. p. 121)

Uma narrativa hipotética sugeriria que a tensão mais elementar se estabelece entre a *onganda* e o *ohambo*, considerados como dois *locus* de autoridade e o principal trajeto dos rebanhos e seus pastores (van Walputte 2009). O trecho abaixo, que foi elaborado pelo responsável ritual do *oruzo* OMUHINARUZU (ele é conhecido em todo o país como ‘o sacerdote do Kaoko’, mas vive, no entanto, 700 km ao sudeste daquela região, próximo à Okondjatu), deixa isso claro:

“Digamos que eu tenha um filho, ele faz parte do meu oruzo. Eu lhe gerei, é meu filho, nós fazemos parte do mesmo oruzo, certo? Mas aí então eu morro. Eu tinha dois filhos: um ficava no ohambo, o outro, o primeiro, ficava na onganda. Quando eu morro então, eles entram em disputa por causa do gado. Eles brigam e, então, este que estava na onganda, digamos você, é aquele que cuidará do fogo, o que ficou com o okuruwo. Mas aquele do ohambo ele não vem até você, ele está irritado e retornou ao ohambo e ficou lá. Aí então, aquele que está no ohambo percebe que não há mais relação entre vocês dois, e decide buscar alguma forma de separar-se daquele oruzo já que vocês não se encontram mais. Aí aquele oruzo corre o risco de separar-se em dois. Às vezes, o segundo [do ohambo] vai buscar entre os outros otuzo, ou ainda ele vai decidir pela criação de um tabu diferente no que tange aos animais que são proibidos [i.e. que não podem ser comidos pelos membros da patrinhagem]. (...) Aí o oruzo começa a se distinguir e você dirá eu não faço aquilo [i.e., comer um animal com determinado padrão de cores], quem faz isso são os outros. Aí ele então começa a distinguir-se por suas próprias vacas [i.e., com um padrão de cor diferente] e pronto: um novo oruzo começa.”⁷

O processo é geralmente catalisado em circunstâncias menos extraordinárias, como no exemplo dado pelo mesmo sacerdote, de um homem que, uma vez mais no *ohambo*, recebe de um amigo um tipo particular de gado que não é aceito por seu *oruzo*, mas como ele está afastado da *onganda* e os animais começam a se reproduzir bem, ele

⁷ 032 ENT (01.09.11). Entrevista realizada com Ngeke Katjangua em Okakarara.

ao fim poderá decidir fundar seu próprio *oruzo* e, conseqüentemente, uma nova *onganda*.⁸ Mas a relação entre os dois *otuzo* não é facilmente interrompida e os membros de ambos poderão percebê-los (tomando em consideração a proximidade e a comunicação entre eles), como de fato o são, como patrinhagens que ‘vêm de um mesmo pai’ e ‘trabalham juntas’.

Ovahereros chamam esta relação de *onduko*, um tipo de organização patrilinear de maior extensão, que na bibliografia específica é chamado de ‘fraternidade’: eles “são filhos de um único pai e trabalham juntos” (Schapera 1979, p. 38). Schapera destaca a existência de cinco grupos de cooperação e afirma poder apenas sugerir “que os *otuzo* em cada grupo derivam de um ancestral comum ou que eles estão conectados politicamente” (ibid.).⁹ Gibson (1956, pp. 122, 136), por sua vez, afirma que durante sua pesquisa muito pouca atenção era dada a estas relações por seus interlocutores, mas acredita que elas sejam um aparelho para estender o alcance de um *oruzo*. Este argumento é parcialmente levado adiante por Viveló (1977, pp. 116-9), que afirma ter ouvido falar de pelo menos seis fratrias e sugere que elas tenham surgido devido à cooperação de aldeias vizinhas em uma mesma região, retirando em parte o peso político inscrito por Schapera. Enfim, Malan (1973, p. 95), lhes considera com desconfiança e devido aos resultados distintos apresentados por Schapera e Gibson afirma serem “de muito pouca importância”.¹⁰ ‘*Onduko*’, em si, não é mencionado uma única vez nos trabalhos pesquisados, mas apesar de o termo não sugerir nada além de possíveis elucubrações, uma análise mais pormenorizada poderia sugerir importantes

⁸ Para reflexões contemporâneas sobre os padrões de cor dos rebanhos ovahereros ver Lenssen-Eerz (2009) que oferece uma análise sobre a metáfora animal como uma forma de averiguar a história de caçadores e coletores pré-históricos e os primeiros pastores na Namíbia. Ver também Eckl (2009) sobre a conceituação dos termos ovahereros para o gado. E ainda Ohly (2000), para uma reflexão sobre a ‘ecologia ovaherero’ e seu ‘impacto literário’ em poemas, provérbios e outros tipos de formações literárias (orais e escritas).

⁹ Schapera (1979, p. 38) sugere, além disso, que no passado eles tenham surgido como produto do domínio de cinco patrinhagens sobre as demais.

¹⁰ Uma nota importante: Schapera, Gibson e Viveló baseiam suas defesas em pesquisas realizadas com comunidades ovahereros/ovambanderus no protetorado britânico de Bechuana (hoje Botsuana), onde ovahereros viviam sobre a influência dos patrilineares tawanas (Gibson 1956, p. 112). Malan, por sua vez, trabalhou com ovahereros/ovahimbos no Kaoko, entre os quais ele afirma existir uma tendência matrilinear até mesmo no que tange ao comumente assumido argumento de que poder e autoridade são transmitidos pelos pais (Malan 1973, p. 93). É verdade que a preferência matrilinear de Malan é etnograficamente refutada em trabalhos de grande fôlego como as teses de Crandall (1992), Wärnlöf (1998), Friedman (2004) e Bleckmann (2012), mas com a exceção do primeiro, que fala de “*otuzo* que trabalham juntos” (Crandall 1992, p. 179) e que é citado por Wärnlöf (1998) em uma nota de rodapé (ibid., p. 82), nenhum comentário mais elaborado é feito sobre as fraternidades. Quanto ao centro-sul namibiano, e os ‘ovahereros de fato’, Werner (1980) leva adiante uma reflexão que relaciona estes grupos à sedimentação de cinco chefaturas na metade do século XIX.

interpretações sobre as histórias de alianças e fissões nas comunidades ovahereros – algo ao qual atentarei no próximo capítulo sem, no entanto, problematizá-lo de maneira mais detalhada.

III. Eanda

Ao nascer, um indivíduo faz automaticamente parte do *eanda* de sua mãe, o que expressa não apenas sua comunhão com a parentela uterina específica, mas seu pertencimento a um grupo familiar maior, o que lhe possibilita a criação de vínculos de reciprocidade mais abrangentes. Em otjiherero é comum ouvirmos expressões como “o *eanda* me dá a família”, “mães são mais importantes que pais”, que as pernas ou a espinha vertebral de um indivíduo são suas mães, etc. O que todos estes dizeres atestam, é o movimento centrífugo das matrilineagens que, devido à ‘prática’ da virilocalidade, tem seus membros distribuídos por uma vasta área (Gibson 1956, p. 136). Os *omaanda*, assim, são “a linha de descendência que expande seu campo para incluir um número potencialmente grande de pessoas dentro dos limites do parentesco matrilinear” (Crandall, 1991: 45).

A esfera de influência de um *eanda*, não há dúvida, é mais forte no que tange à família imediata: a mãe, os tios maternos e os primos cruzados. Idealmente, é o rebanho do irmão da mãe (*ongundwe*) e não aquele do pai que, eventualmente, uma vez terminada a linha de sucessão entre os irmãos da mãe, será dado como herança aos seus sobrinhos. Os tios maternos, além disso, são geralmente mais indulgentes com os filhos de suas irmãs do que com seus próprios filhos e é comum que lhes regalem pequenas porções do seu rebanho *eanda* (que em geral compreende a maior parte dos seus animais) ainda em vida (Gibson 1956, p. 130, 134). Ovahereros reconhecem um número relativamente restrito de *omaanda* os quais, no entanto, podem ser segmentados várias vezes.¹¹ Estas distinções, vale ressaltar, não se fazem através de fissões ou conflitos entre os descendentes de uma mãe (como é geralmente o caso com os irmãos em um *oruzo*), mas são antes reconhecidas por acontecimentos específicos a cada

¹¹ Na bibliografia encontramos uma não-compreensível discussão de quantos *omaanda* existem. Os números variam entre 6 e 11 e as vantagens desta contagem não me parecem até agora úteis (Vedder 1966a, Gibson 1956, Mala 1973, Vivello 1977, Estermann 1981, e outros). Um indivíduo dificilmente conhece a totalidade dos grupos matrilineares e suas histórias, isso porque cada um tende a enfatizar e conhecer os *omaanda* das pessoas dentro de sua rede de relações sociais – que moram na mesma região, pertencem a uma mesma família, são figuras públicas, etc. Muitos *omaanda*, então, existem apenas em alguns locais, sendo mesmo desconhecidos em outros.

matrilinhagem. Um dos anciões com quem tive oportunidade de conversar durante minha pesquisa, conta da seguinte maneira a história das mães do *eanda* EKWEYUVA:

“Os ovakweyuva são todos eles crianças de Karombo. Eles são chamados assim por causa do sol, eles esperaram o sol antes de caminhar. Eles são crianças de Nandjira, filha de Karombo, que era [do eanda] omukwendjandje. No trajeto em direção ao funeral de Tjizumawe, irmão de Karombo, todos queriam caminhar durante a noite. Nandjira disse que iria esperar o sol e se tornou assim uma ‘pessoa do sol’ [omukwe-neyuva, i.e. omukweyuva]. Nandjira mais tarde deu a luz a gêmeas. As duas meninas estavam descansando debaixo da árvore omuṭati¹² no meio do dia. Quando a sombra da árvore mudou, uma criança ficou ao sol, não pôde descansar e foi chamada ‘omukweyuva w’ ohawari’. A outra criança que seguiu a sombra da árvore omuṭati foi chamada ‘omukweyuva w’ omuṭati’. Nandjira deu a luz a Mbondo que gerou duas meninas que se seguiam em ordem de nascimento. Um dia, enquanto elas brincavam, a mais velha encontrou uma ponta de flecha [oheo; flecha: omuzi] e a levou para o seu pai que disse que no dia seguinte ela deveria procurar outras. Ou ouvir isso a irmã mais nova foi cavar a terra [oku pera] para encontrar ela também pontas de flechas para o seu pai. No dia seguinte, a mais nova foi chamada de ‘omukweyuva w’ opera’ e a mais velha ‘omukweyuva w’ omuzi’.”¹³

Reconhecidas como as mães ancestrais, cada uma dessas mulheres gerou uma longa descendência de filhas que podem ser mais uma vez segmentadas em linhagens menores, reconhecidas pelo nome de uma mulher específica.¹⁴ Apesar de alguns nomes serem mais comuns que outros, um omuherero pode sempre alocar sua ascendência a diferentes mulheres da sua linhagem de mães, às quais ele confere maior importância em um contexto determinado. Essas constantes segmentações ocorrem, em grande medida, devido ao caráter disperso dos grupos matrilineares, localmente reconhecidos na casa (*ondjuwo*) de uma mulher.¹⁵ Ocorrida a segmentação, as mulheres não deixam de fazer parte de um mesmo *eanda*, mas seus descendentes passam a se reconhecer

¹² A árvore mopane é uma espécie símbolo da região do Kaoko, no noroeste namibiano, a partir de onde os ovahereros migraram para outras regiões no sul da África.

¹³ 015 ENT. Entrevista realizada com Kainikova Kaizema, em Okeserahi.

¹⁴ Ovahereros, por vezes, enfatizam que alguns *eanda* são filhos de outros – uma afirmação que levou autores como (Schapera 1979) e Viveló (1977, pp. 64-6) a falar na existência de (apenas) duas ‘fraternidades’ *eanda*. No entanto, não há consenso sobre quem são as mães de quem. Seja como for, nenhum *eanda* é idealmente superior que outro.

¹⁵ Pouca atenção é dada a essas mulheres na bibliografia. Fatores como distância entre uma mãe e sua filha que casou em outra aldeia ou mesmo o número de gado e outros bens a serem herdados pelos filhos da filha são certamente catalisadores de novas segmentações. Isto pode ser catalisado, como sugiro no próximo capítulo, pelo fato também de algumas dessas mulheres terem sido as mães de importantes líderes no passado.

como pertencendo a casas distintas dentro daquele grupo de mães maior. No entanto, apenas quando perguntado especificamente por sua linhagem dentro do *eanda* é que um omuherero completará a informação – já que ela faz mais sentido dentro do próprio grupo de mães do que em relação aos demais *omaanda*. Neste caso, um indivíduo que faça parte do clã EKWEYUVA, quando questionado sobre o segmento ao qual ele pertence dentro do seu *eanda* e, em seguida, à casa (*ondjuwo*) de que mulher, ele dirá ser, por exemplo, um ‘*omukweyuva w’opera*’ da casa de Ndomo.¹⁶

Na bibliografia, a principal função das matrilineagens consta como o acúmulo de propriedades e a herança do gado secular (ou ‘não sagrado’), que tal como sua contraparte ‘sagrada’ tampouco pode ser vendido, devendo ser usado unicamente para a manutenção da família. Vedder (1966a) afirma, nesse sentido, que:

“Cada *eanda* possui sua propriedade *eanda* que compreende a posse do gado. O líder da família não pode fazer uso desta propriedade voluntariamente. Apenas no caso do pagamento de débitos familiares a propriedade *eanda* pode ser tocada. A propriedade *eanda* é herdada por irmãos descendentes de uma mesma mãe de acordo com a lei maternal, ou no caso de não haver nenhum, pelo irmão mais velho da mãe, ou pelo filho mais velho da irmã mais velha da testadora, que é nascido de uma mesma mãe. (...) o *eanda* parece ser uma instituição social para a preservação do... gado dentro do corpo da família-*eanda* (...)” (ibid., p. 187)

O argumento é aceito e reproduzido em toda a bibliografia. Uma distinção importante é que diferente dos segmentos matrilineares (a família-*eanda* de Vedder), um *eanda*, em si, i.e. incluindo todos os seus membros, possui funções relativamente gerais de provimento de abrigo e segurança, no sentido de que um omuherero “nunca chega em um lugar onde ele não tenha parentes, os quais... irão cuidar dele e suprir suas necessidades” (Sundermeier 1977, p. 113 apud Werner 1980, p. 46). Gibson, afirma, nesse sentido que:

“O parentesco matrilinear distante é a base pelo qual várias outras relações interpessoais dependem e que torna compreensível porque os ovahereros dizem ‘mães são mais importantes que pais.’ No início de meu campo eu fazia a pergunta ‘Como você trata um estrangeiro que pertence ao seu próprio *oruzo*?’ e me surpreendia ao escutar a resposta, ‘nós o expulsamos para

¹⁶ Ndomo é conhecida como a ‘grande mãe’ (segundo capítulo) de dois dos grandes chefes do centro-sul namibiano na segunda metade do século XIX.

sua casa.’ O informante explicou, ‘Quando nós encontramos um estrangeiro nós lhe perguntamos por seu *eanda*, e quando ele nos responde nós o mandamos para as pessoas daquele *eanda* e eles lhe recebem’. (...) Quando estrangeiros se encontram, eles procuram estabelecer sua relação de parentesco através da nomeação de seus *omaanda*, os *omaanda* de seus pais, e até dos pais de seu pai. (...) a morada de um homem rico geralmente contém as casas de parentes matrilineares distantes que vieram a ele buscando ajuda. Estes podem ser parentes pobres que não possuem gado próprio ou pessoas velhas que não são mais capazes de manter suas próprias moradas.” (ibid., p. 134)

O modelo, assim, não pressupõem uma dispersão compulsória das matrilineagens, como parece acreditar Werner (1980), ao afirmar que “os *omaanda* não se mantinham juntos como os *otuzo* em um único local, mas espalhavam-se sobre toda a *hereroland*, já que as mulheres tinham que seguir seus maridos depois do casamento” (ibid., p. 33). Tal como sugeriu Kopytoff (1977) para os *sukus* do Zaire, a dispersão da matrilineagem não deve ser entendida como o movimento contínuo e para fora das ondas formadas por uma pedra jogada na superfície da água, pois a residência virilocal também possui mecanismos para reunir membros da matrilineagem (p. 449-551). A redistribuição espacial criada pelo movimento centrífugo das mulheres, assim, não é indefinida, sendo que a comunicação entre seus membros pode ser mantida tanto pelo empréstimo do gado (Bollig 2005, p. 53),¹⁷ como pelo casamento (Schapera 1979, p. 41). A distância entre seus membros, assim, não é algo inevitável e contra a qual ovaheiros não tem o que fazer, como supõe Vedder (1966a, p. 187), e tampouco uma ‘estratégia’ pastoril para criar uma rede sempre em dispersão com a qual conter as difíceis condições do meio ambiente, como sugere Werner (1980, p. 46) uma vez mais. É ao considerar seus níveis segmentários, i.e. as matrilineagens de um *eanda*, que sua operacionalidade é mais eficiente.

Malan (1973), por exemplo, afirma que “a matrilineagem é um grupo de parentes que está preocupado principalmente com a seguridade econômica de seus membros”. Ele ressalta, além disso, que os membros de um *omaanda* devem “cuidar para que a propriedade produtiva mantenha-se no controle de um mesmo *eanda* e que

¹⁷ Bollig (2005) afirma, ainda, ser necessário diferenciar entre o direito de uso (que é alocado pelo empréstimo) e o direito de posse (que será alocado apenas após a herança) do gado. Algo que eleva consideravelmente o grau de complexidade das distribuições de herança (ibid., p. 52). Ele ressalta, no entanto, que “quando alocando empréstimo de animais, os pastores aparentemente tomam a relação entre as transferências de herança passadas e futuras e as trocas de animais em consideração” (ibid., p. 58).

seus membros homens não transmitam a propriedade produtiva... aos seus próprios filhos, que são membros de outros *eanda*.” (ibid., p. 190). Schapera (1979) segue na mesma direção quando destaca que a regra da distribuição da herança é que “a maior parte do rebanho de um homem deve ir após sua morte para outro membro de seu *eanda*, e.g., seu irmão (B) completo ou o filho de sua irmã (ZS).” (ibid., p. 37).¹⁸ Daí se insinua uma questão correspondente, também relacionada ao *eanda*, que faz menção às ‘regras de casamento’ e particularmente ao casamento de um homem com uma de suas primas cruzadas, filhas das irmãs de seu pai, que pertencem ao mesmo *eanda* do pai (Schapera 1979, p. 40-1). Gibson (1956) afirma, nesse sentido, que “o casamento preferencial ajuda a manter o rebanho junto, e é um preceito básico da vida ovaherero que um rebanho de gado não deveria ser dividido mais do que é absolutamente necessário” (ibid., p. 133).

Werner (1980), considerando que as relações sociais providas pelo *eanda* são a base para a propriedade privada do gado, destaca que o casamento era uma preocupação de uma unidade familiar individual (uma *onganda*) e que apesar de que a subsistência básica de um omuherero era alocada pelo rebanho *oruzo*, era o *eanda* que permitia a acumulação da propriedade privada com a qual a unidade residencial primária era mantida (ibid. 34-5). É no processo de ‘manter o rebanho junto’ que *eanda* se torna importante também politicamente, no sentido de desdobrar-se, como sugere Malan (1973, p. 190), no surgimento de famílias aristocráticas, que podiam manter entre si seus direitos de propriedade. O casamento entre um homem e uma mulher do *eanda* de seu pai, uma vez mais, se faz importante por permitir que o rebanho sob o cuidado de um homem (o pai, nesse caso) seja futuramente herdado por seus netos, em relação aos

¹⁸ Gibson (1956), por sua vez, afirma que este já não seria o caso, já que os filhos, debaixo da influência patrilinial das cortes bataviana, começavam também a herdar o restante do rebanho (ibid. 132), sendo que a matrilinearidade funcionava como a base na qual “várias outras relações interpessoais dependiam” (ibid., p. 134). No entanto, apesar de sua interessante descrição do ‘sistema’, ele comenta apenas superficialmente sobre que dependências poderiam ser essas. O argumento de Gibson (1956) seria mais tarde exagerado por Vivel (1977) como quando, após uma relativamente detalhada descrição inspirada por seus ‘informantes’, ele diz que “ovahereros hoje dizem prestam muito pouca ou nenhuma atenção à afiliação *eanda* de uma pessoa” (ibid., p. 69). Outra importante nota: Vivel (1977) é uma das referências constantes na bibliografia. Seu trabalho procura provar que descendência (*oruzo* e *eanda*, ele diz) não funciona mais para ‘propósitos comportamentais’: o gado sagrado é vendido indiscriminadamente (algo sobre o qual ouvi dizer diversas vezes que o gado separado, caso vendido, deve apenas ser levado ao *okuruwo* antes para a transação ser aprovada pelos ancestrais); as pessoas não conhecem seus *eanda* (outra afirmação que entra em choque direto com o cotidiano, para ficar apenas aí, das pessoas com quem convive durante a pesquisa); e outras afirmações deste tipo abundam em seu trabalho. Sua pesquisa, no entanto, é limitada (menos de cinco meses de pesquisa, sem o conhecimento da língua) e acredito que muito das sutilezas do ‘comportamento’ ovaherero lhe passou ao largo.

quais, ele compartilha tanto vínculos *oruzo* (pelo filho), quanto vínculos *eanda* (pela filha da irmã). Isso tornava possível, enfim, que a dispersão das mulheres e seus sobrinhos (aqueles que idealmente herdarão o rebanho de seu tio) fosse controlada pelo casamento, fazendo com o que o processo de ‘reunião’, que Kopytoff (1977) chama de *ingathering process*, estivesse concentrado e não difundido em várias unidades residenciais (ibid., p. 549). Gibson (1956) ressalta, assim, que

“A preferência pelo casamento com uma mulher do clã matrilinear do pai de um homem resulta as vezes em uma série de casamentos entre membros de dois clãs matrilineares que se estendem por um período de várias gerações em linhas familiares particulares. No entanto, análises estatísticas de um número considerável de casamentos não mostra nenhum emparelhamento significativo de clãs matrilineares como um todo. O casamento entre um homem e a filha da irmã de seu pai, se levado a cabo consistentemente por sucessivas gerações e se combinado com a prática de dividir a herança do gado entre os filhos de um homem e os filhos de sua irmã, resultaria na reintegração dos rebanhos do gado sagrado e não-sagrado em gerações alternadas.” (ibid., p. 133)

Que não seja significativo o número de casamentos deste tipo, como Gibson (1956) e Vedder (1966a) dão a entender ou mesmo que, como sugerem Crandal (1992) e Bollig (2005), o casamento preferencial seja mais generalizadamente entre um homem e qualquer uma de suas primas-cruzadas (i.e. FZD ou MBD), sendo que o entendimento de relações deste tipo é amplo e inclui muitas relações consideradas equivalentes a essa categoria (Crandall 1992, p. 349; Bollig 2005, p. 59), parece indicar que esses casamentos, operados em conjunto às ‘estratégias de herança’ de uma família (Bollig 2005, p. 60), eram uma maneira de manter a exclusividade de algumas poucas famílias como donas de grandes rebanhos, cujas parentelas de menor expressão eram incorporadas pelo empréstimo do direito de uso sobre o gado, mantendo assim o *status quo* de uma minoria ‘aristocrática’ (Malan 1973, p. 190). É talvez aqui que podemos entender o que foi respondido à Schapera: “um chefe...se ele casa com uma menina que não seja a filha de seu tio materno ou tia paterna, ou [a filha] de outro chefe, isso é muito mal” (Schapera 1979, p. 34).

Eanda, assim, mais do que ‘dar parentes’ a um indivíduo, parece ter servido no passado como uma maneira de criar ‘zonas residenciais’, para tomar o termo de Kopytoff (1977, p. 555) em empréstimo, que eram mantidas pelo fluxo (comunicativo)

de mulheres e gado e que, apesar de sempre manipuladas por indivíduos estrategicamente motivados, servia para sedimentar a autoridade de um indivíduo, que não era o “dono” nem de seus animais *oruzo*, nem de seu rebanho *eanda*, mas era ainda assim o *loci* da acumulação e da autoridade (ibid., p. 543). Como fica claro de antemão, há uma relação entre o domínio exercido pelo *oruzo* e o acúmulo permitido pelo *eanda*, algo que, no entanto, é geralmente ignorado quando se quer falar de chefes, autoridade e poder. Algumas outras breves interlocuções entre *eanda* e *oruzo* merecem, então, alguns poucos comentários.

IV. Algumas interlocuções

Tal como os *otuzo*, os *omaanda* também possuem um caráter mais amplo de reconhecimento. Isso acontece pela perspectiva relacional de cada indivíduo (e não do grupo *eanda* como todo – que ‘trabalha junto’ de outros), reconhecendo que um omuherero faz parte não apenas do *eanda* de sua mãe, mas também daqueles de seu pai (da mãe de seu pai) e de seu avô paterno (da mãe de seu avô paterno). Pouca atenção foi dada na bibliografia a este fenômeno, apesar de que transversalmente é comum encontrarmos referências a ele. Alguns autores, no entanto, comentam o fato relacionado de que membros do *eanda* dos pais de um falecido possuem direito na herança de seu rebanho (Gibson 1956, pp. 134-5; Estermann 1981, pp. 77, 78); ou que, como vimos acima, a esposa preferencial é buscada no *eanda* do pai de um homem; e fala-se também em ‘fratrias matrilineares’ ou *moiety* que possuem certos privilégios em relação aos membros dos *omaanda* ‘aliados’ (Schapera 1979, p. 26; Viveló 1977, p. 69). Todos estes comentários, contudo, não vão além da surpresa e do reconhecimento da existência destas outras ‘prescrições’. O pertencimento a cada um destes grupos pressupõe um tipo de relação específica a cada *eanda* de um indivíduo. Assim, diz-se de um omuherero que ele/ela é uma pessoa do *eanda* de sua mãe (i.e. *omu-kweyuva*), um filho no *eanda* de seu pai (i.e. *omuna-kwendata*), e ‘faz seus votos’ ou ‘é como se’ fosse uma pessoa do *eanda* de seu avô paterno (i.e. *omuyanua-kwenambura*).¹⁹ É a partir destes ímpetus conjuntivos que se podem entender também as sutilizas dos vários trajetos comunicativos entre *eanda* e *oruzo*, que é o que quero chamar atenção aqui.

¹⁹ Na bibliografia apresentada nesta tese podemos encontrar apenas uma vez alguma menção direta a este triplo pertencimento matrilinear. Trata-se de uma nota de rodapé apresentada na recente tese de Bleckmann (2012) que, no entanto, não os considera como formadores da ‘identidade’ de um omuherero (ibid., pp. 53-4, 58).

Um fenômeno interessante para compreendermos a importância e também a abrangência destes vínculos cognáticos é o que os ovaherero chamam de ‘*provar o leite*’ (*oku makera omaere*). Trata-se aqui do leite retirado das vacas que fazem parte do rebanho separado dos ancestrais de uma *onganda*. Ele é guardado e coalhado em cabaças separadas e não deve ser bebido por ninguém, familiares ou não, sem que seja antes ‘provado’ pelo dono da *onganda*. Luttig (1933), rejeitando a hipótese de Vedder (1966a, pp. 170-1; 188) que afirma que isto é necessário para consagrar o leite aos ancestrais antes de ser bebido, oferece a seguinte explicação:

“O gado é sagrado ao *oruzo* e conseqüentemente também o leite. Antes que os membros sejam permitidos utilizá-lo, a heterogeneidade do sagrado e do profano deve ser primeiro neutralizada. Esse ato pode ser feito apenas pelo chefe-sacerdote, que é o *mukuro* [ancestral] vivo e o representante do povo. O leite mantém-se ainda sagrado, mas sua sacralidade foi neutralizada, as pessoas profanas podem bebê-lo. Viajantes e estrangeiros podem beber o leite antes de ter sido provado... porque o leite não é sagrado a eles já que eles não pertencem àquele *oruzo*.” (Luttig 1933, p. 37)

Outra prescrição existe, no entanto, que diz que para beber o leite separado, um visitante, membro do seu *oruzo* ou não, deve antes informar, tal como me ensinou um dos líderes do *oruzo* OMUHINAHUZO, quem são seus tios maternos – “*não aqueles que ainda caminham entre nós,*” mas os antigos, os irmãos de sua bisavó materna. Ele afirma, nesse sentido, que sua própria esposa não pode beber do leite separado de seu rebanho *oruzo* já que ela não sabe quem foram os irmãos de suas mães no passado. Ele continua:

“*Você é filho da irmã de quem? Você é filho de quem? Como eles são conhecidos? A mãe, da mãe, da mãe. Os irmãos destas suas mães, seus tios maternos, [são] aqueles homens pelos quais você bebe o leite... Quando você morre também, são os teus tios maternos que dizem quem você é. Os mais velhos sabem sobre isto, é muito importante. Quando os ovaherero perguntam por quem você bebe o omaere eles querem saber quem são seus tios maternos. ‘Ah, eu sou o sobrinho [omusya] deste ou daquele’. O que se está procurando é saber se você é de fato um omuherero.*”²⁰

²⁰ 037 ENT (03.11.11). Entrevista realizada com Vemutonda Mureti em Okamapingo.

O *omusya*, no entanto, não é apenas ‘sobrinho’ do tio, mas também seu ‘irmão mais novo’, interlocução interessante entre *oruzo* e *eanda*, que nos leva diretamente à questão da senioridade e das expectativas do parentesco sobre a distribuição da autoridade. Isto se faz explícito no termo de referência usado pelos seus primos cruzados, os filhos de seu tio, que o chamarão *injangu*, mesmo termo usado para referir-se ao irmão mais novo de seu próprio pai. Esta sua posição singular, por sua vez, poderá fazer dele um dos candidatos possíveis na disputa com seus primos cruzados pela herança *oruzo* de um falecido irmão da mãe e pela liderança de sua *onganda* – além de, nesse caso, ser um dos candidatos também à herança *eanda*. Em campo ouvi vários comentários sobre isso e pude conversar diversas vezes sobre este processo com dois sacerdotes que haviam herdado seu *okuruwo* através de seus tios.²¹ Caso ele suceda a esta posição, este *omusya* será então admitido no *oruzo* do irmão de sua mãe, renegando, mas não totalmente, àquele de seus pais.²²

Estamos ainda no nível mais imediato da relação entre o irmão da mãe e seu tio, mas a infusão matrilinear sobre o *oruzo* também se manifesta de outras maneiras.²³ Isto acontece, por exemplo, no terceiro tipo de pertencimento matrilinear, no qual ovahereros dizem ‘fazer seus votos’. *Okuyanua*, a expressão em otjiherero para este ‘fazer os votos’, possui uma relação direta com a linhagem das mães de seus pais e faz referência ‘às suas costas’, ou seja, às relações que ‘sustentam’ um indivíduo. ‘*Yana*’ é literalmente ‘voto’, ‘promessa’ ou ‘juramento’.²⁴ Existe, no entanto, uma variação

²¹ Ao me explicar como ele havia se tornado o pai da *onganda* de seu tio materno, um destes homens ressalta, uma vez mais, o caráter simbiótico do *omusya*: “*se eu me torno um sobrinho (omusya) de Muramba, então eu sou o pai daquelas pessoas, sou o irmão mais novo... A ideia de filho da irmã do pai (omusya) quer dizer que ele é o irmão mais novo de outro.*” (050 11 (20.12.2011). Entrevista com Kainikova Kaizema em Okeserahi).

²² Como me explicou com naturalidade o ‘sacerdote do Kaoko’ que afirma ter herdado sua posição de seu tio materno já que seus filhos foram considerados aptos para a função.

²³ Uma exposição mais cuidadosa desta relação certamente permitiria compreender melhor este processo, algo que não poderia ser feito sem complexificá-lo, trazendo para o debate Radcliffe-Brown (1924), Junod (2009), Levi-Strauss (1982), Goody (1959), Bloch (2005), entre outros.

²⁴ *Okuyana* está diretamente relacionada à posição do primo cruzado, que em otjiherero é chamado *omuramue*. Alex Kaputu, um dos maiores disseminadores do que em otjiherero se diz ser *ombazu* (lit. tradição; costumes), explica melhor: “*A palavra omuramue tem sua origem na divisão (da família, do parentesco), a grande separação, a maior. Mas nós não vamos apenas até aqui. Nós vamos conversar com profundidade. Em poucas palavras, nós dizemos que uma pessoa é um omuramue quando ela vem do pai ou da sua mãe. Ela vem, assim... da irmã do seu pai. Ou mesmo da... sobrinha do seu avô. Pode vir também do... irmão da sua mãe. Ou mesmo do... sobrinho do seu pai ou o sobrinho do seu avô. Esta pessoa é aquela que será chamada de ‘omuramue’. São as suas pernas. Esta pessoa não é uma pessoa que lhe foi dada, ela vem do seu sangue, da mãe. É aquela que faz parte das suas pernas, o que significa que ela é aquela na qual você se sustenta. Estes são seus dois pais, o pai gerador e seu avô. Eles são as pernas de uma pessoa, a qual nos sustenta. São o suporte, mais uma vez. As costas. São seus apêndices. É*

reveladora no uso desta raiz para expressar o *eanda* no qual ‘faço meus votos’ (*ngu me yana*). De um lado, o uso passivo do termo, *meyanwa* (lit. sou votado entre/sou como um membro do *eanda* de meu avô paterno), já sugere um caráter performativo da posição, algo que fica explícito também no uso de *okuyanenwa*. O termo me foi apresentado pelo sacerdote de outro *oruzo* quando conversávamos sobre os rituais realizados durante o funeral de uma mulher. Ele afirma que o responsável pelas cerimônias é geralmente o *omuyanwa*, que deve ser um sacerdote cuja mãe pertença ao mesmo *eanda* do avô paterno do falecido/a. Sua função, sou informado, é representar este avô, que é o ‘grande pai’ (*iho omunene*, novamente) daquela *onganda*, durante o período no qual as mulheres e homens da família choram o morto dentro da casa principal.²⁵ Como me disse um dos sacerdotes já citados:

*“Veja, o omuyanwa é aquele que amarra os trabalhos. Esta pessoa representa o pai da casa enquanto as lamentações não terminam. É aquele que se torna o pai da aldeia, que faz todos os trabalhos rituais até que as lamentações terminem. Então, quando os lamentos chegam ao fim, a função retorna para os filhos daquela aldeia.”*²⁶

Okuyanenua é, assim, ‘agir como’ ou ‘tornar-se’ temporariamente o pai daquela aldeia.²⁷ Quando lhe perguntei mais explicações sobre esta representação ele foi enfático: “*Ele é o pai da aldeia, ele é investido como tal*”.²⁸ O que permite esta transmutação é o fato de que o *omuyanua* possui o mesmo *eanda* que o avô paterno do falecido e pode, portanto, assumir todos os rituais realizados durante o evento. No passado era ele que indicava o local exato e a posição na qual o morto deveria ser enterrado. Atualmente é ele que vai à frente da procissão a caminho do cemitério; que recebe todos os visitantes no *okuruwo*; que lhes administra a água e a carne para ‘lavar a morte’; e muitas vezes ele toma a frente também na distribuição dos bens do falecido (Kavari 2005, pp. 67-8).

daqui que vem a ideia de okuyanwa.” Os comentários foram apresentados na radio otjherero em agosto de 1991, em um programa intitulado ‘A língua que falamos’. (ANN: *Namibian Broadcast Corporation (NBC) Radio Programmes*: K92/050 [B-]; 24-08-1991).

²⁵ 001 ENT (10.08.10). Entrevista realizada com Jeremiah Toromba em Talismanes.

²⁶ 037 ENT (03.11.11).

²⁷ O ‘*omuyanwa*’, assim, é um sênior cujo *eanda* da mãe é o mesmo *eanda* do avô paterno de um indivíduo – e não o avô paterno ele mesmo, como Bleckmann (2012, p. 58) afirma.

²⁸ É interessante que o termo ‘*saneka*’, aqui traduzido como ‘investido’, dá a impressão do ato mesmo de ‘vestir-se como’ ou ‘parecer com’.

Chegamos, enfim, a um interstício interessante desta vocação dupla da organização social ovaherero, pois as funções assumidas pelo *omuyanua*, o *omusya* e *injangu*, fazem referência justamente ao ‘dono da aldeia’. Aquela aldeia, no entanto, não é a sua, e seus ancestrais, não são os mesmos. Ou seja, sua posição é do tipo ‘patri’, mas sua relação com o morto e sua família é criada através de uma substância matrilinear. Outros exemplos poderiam ser apresentados, como no caso de um homem que após ter trabalhado como o *omuyanua* na *onganda* do marido de sua irmã, viria mais tarde a tornar-se ele mesmo o ‘pai’ daquela casa.²⁹ Começamos a perceber, então, que *eanda* e *oruzo*, diferente do que comumente assume-se na bibliografia, não são dois ‘quadros de relações sociais’ estanques que ‘coordenam’ fenômenos distintos da vida de um omuherero (Werner 1980, p. 26). Vê-los desta forma me parece fazer pouca justiça às experiências reais destas comunidades e teria consequências não apenas no que tange ao problema específico dos padrões de residência, mas também, como espero mostrar no próximo capítulo, no entendimento que temos sobre as relações de poder e autoridade nestas comunidades. Porque é assim? Acredito que o problema seja que geralmente olha-se para dentro da *onganda*, em direção aos pais, ao *okuruwo* e ao *oruzo*, e não para fora dela, ao *eanda*.

V. Uma crítica: olhares para dentro e para fora

Refletindo sobre os ‘espaços sociais’ das comunidades ovahimbos no Kaoko, no noroeste namibiano, van Wolputte (2009) afirma que, contrário à tendência ‘patrifocal’ de antigas publicações produzidas por missionários alemães e etnógrafos sul-africanos (i.e. Vedder e Malan, já citados neste capítulo), não é a religião ou os ancestrais que sustentam a autoridade dos homens na *onganda*, mas antes é pelo “movimento uterino [das mulheres], entre a casa [principal] e o curral que o santuário ancestral como símbolo da autoridade e do poder dos mais velhos irrompe tal como era” (ibid., p. 383). Sua crítica está voltada às descrições que focavam apenas no fogo ‘sagrado’ como o centro da morada ovaherero. Isto, ele destaca, era resultado de suas metodologias na

²⁹ O exemplo deste homem é particularmente interessante devido a complexidade de sua trajetória como sacerdote em seu próprio *oruzo*. Ele era o irmão mais novo entre todos os seus irmãos e afirma que, após sua esposa ficar muito doente, ele visitou um curandeiro que lhe disse que os ancestrais queriam que ele tivesse um *okuruwo* na sua *onganda*. No entanto, nenhum de seus irmãos mais velhos aceitou seu pedido para visitá-lo e dar-lhe também um *okuruwo* de seu *oruzo*. Foram membros de seu *onduko* que realizaram a cerimônia. Mais tarde, ele assume ainda a *onganda* de seu tio materno, algo que acontece, por sua vez, através de suas relações *eanda* e por ele ser um *omusya* do fundador da *onganda* e, portanto, o *omuyanua* da família. 039 ENT; 050 ENT. Entrevistas realizadas com Kainikova Kaizema, em Okeserahi.

escolha de seus informantes e de suas ‘pré-ocupações’ com os discursos e a ideologia ‘oficial’ dos mais velhos (ibid., p. 383-4). Caso não o fosse assim, eles teriam percebido que “a autoridade dos mais velhos é coberta pelo movimento para trás e adiante dos animais e habitantes da morada entre os espaços regenerativos do curral central do gado e a casa” (ibid.). Defendo aqui que a crítica central de van Wolputte à visão ‘patrifocal’ pode ser estendida para outros trabalhos e problemáticas.

Os padrões de residência ovaherero são um bom ponto de partida para mostrar como isso acontece. Como vimos nesse capítulo, descrições sobre a organização residencial e espacial ovaherero (incluo aqui descrições tanto dos ovahereros propriamente ditos do centro-sul namibiano, como os ovahimbas no Kaoko e os ovambanderus em Botsuana) são encontradas com frequência na bibliografia, servindo aos mais variados propósitos.³⁰ Um atributo comum a todos eles é a afirmação da dupla descendência e que, portanto, tanto *oruzo* como *eanda* possuem funções em sua manutenção (i.e. o gado do *oruzo* servindo para a subsistência da família e o gado do *eanda* servindo para o acúmulo e a riqueza). No entanto, talvez pela complexidade destes dois ‘princípios de agrupamento’ (Turner 1996, p. 330), estudiosos tenderam a simplificar – ou reduzir (Levi-Strauss 2008, p. 275) – um modelo ovaherero de sociabilidade a duas polaridades equivalentes, que se prolongam continuamente por toda a bibliografia: patrilinearidade:matrilinearidade; masculino:feminino; sagrado:secular; esquerda:direita; cultura:natureza; etc. (i.e. Vedder 1966b; Crandal 1996; Kavari 2001).

Disso deduziu-se que todas as experiências ideais destes indivíduos estariam, quase que involuntariamente, subscritas à lógica polarizada do modelo. É talvez pelo fato de que a lógica desse modelo de residência e organização social estar sustentada na prática conjunta de exogamia e virilocalidade, que se convencionou, nos trabalhos acadêmicos, o olhar do pesquisador *para dentro* do núcleo residencial primário ovaherero, utilizando como ponto de partida uma visão igualmente ‘patri-focal’ para explicar e acessar a ‘lógica’ da organização social ovaherero: “Ovaherero são patri-locais”, lemos em um dos casos, logo, “seu sistema espacial é consequentemente baseado em um princípio sócio-religioso” (Kavari 2001, p. 123); ou ainda, tal como foi dito sobre os ovahimbas no Kaoko, “em consequência da especificidade ancestral do

³⁰ Vedder (1966a, pp. 168-169; 180-181); Warmelo (1962, pp. 29-30); Gibson (1956, pp. 112-118); Viveló (1977, pp. 29-48) Estermann (1981, pp. 64-72); Jacobsohn (1988); van Walputte (2009, pp. 371-376); Kavari (2001, pp. 123-131), entre outros.

okuruwo, ovahimbos praticam uma forma de residência patri-local mais corretamente denominada *okuruwo*-local” (Crandall 1996, p. 334).

Esta primazia de homens, *oruzo* e patrilinearidade, de maneira alguma pretende ‘desequilibrar’ a dupla-descendência ovaherero, mas estabelece uma perspectiva que é privilegiada como ‘cosmologia’ por um lado (i.e., Kavari), e como ‘cultura’ por outro (i.e., Crandall), como se ovahereros tivessem, de fato, uma ‘ideologia’ ou ‘preferência’ patrilinear (Vivelo 1977; van Rooyen 1984; Hendrickson 1992) – e *eanda* estivesse, como lemos em uma publicação mais recente, “sido relegado ao reino do folclore” (Bollig & Gewald 2009 [2000], p. 42). Essa lógica, que poderia chamar ‘hegemônica’, se reproduz de maneira não problematizada (apesar de que com contornos menos drásticos) e das mais variadas formas, como na equivocada equação de Crandall (1996, p. 328): “*masculinidade:poder:autoridade:benção*”, de um lado; e “*feminilidade:fraqueza:subordinação:maldição*”, do outro. Aqui se sugere outro problema, que é concomitante à polarização radical do modelo e lhe reforça: se por um lado admiti-se que a lógica e a sociabilidade ovaherero é dupla e está, portanto, alicerçada ideologicamente tanto em *oruzo* como em *eanda*, suas análises privilegiam o lado *oruzo*, ou talvez mais generalizadamente, o lado ‘masculino’ do modelo.

Interpretações deste tipo serviram aos missionários (Luttig 1933; Vedder 1966a e 1966b) *por* se adequarem às suas ideologias patriarcais e coloniais, e aos antropólogos (Vivelo 1977; Werner 1980; Hendrickson 1992), *para* corroborar a importância que lhes era mais aparente na relação entre o “dono” da *onganda* e seu *okuruwo* – e, portanto, seu *oruzo* e sua patrilinearidade. São dois os problemas: o primeiro é polarizar os lados e enrijecer a distinção entre *oruzo* e *eanda*, tratando-os como dois quadros estanques de sociabilidade; o segundo é exagerar o lado patrilinear, como quando Crandall (1996) afirma que, apesar da residência permanecer primariamente ‘*okuruwo*-local’, caso ‘circunstâncias econômicas forcem’ alguém a viver com seu tio, esse indivíduo vive ‘quase-*okuruwo*-local’ (ibid., p. 335), negando o que parece ser apenas óbvio, a saber, a relação do sobrinho com seu tio implica também uma proximidade do *okuruwo* de seu parente materno. No que diz respeito a esta tese, aponto que ambos conjugam-se na construção de uma história de poder hegemonicamente focada nas patrilinearidades e não em matrilinearidades, para dentro, em direção ao ‘centro’ e não para fora, em direção à periferia.

Um bom caso para mostrar como isso acontece é o trabalho de Werner (1980). Em seu trabalho ele propõe investigar os modos de produção ovaherero antes da colonização formal do território através de suas relações de produção (ibid., pp. 17-25). A *onganda* era a unidade de produção primária, onde a subsistência básica era garantida através do *oruzo*, enquanto o *eanda* era a base para a acumulação da propriedade privada (ibid., p. 35). Em ambos os casos, riqueza e prestígio convergem para o “dono” da morada, cujo poder estava antes de tudo alicerçado na sua patrilinearidade, tendo sua autoridade atrelada ao rebanho separado de seu *okuruwo*, o qual, além de ideológico e religioso, garantia “a reprodução material da força de trabalho ovaherero ao suprir cada membro com seus meios básicos de sobrevivência”, acrescentando ainda que o trabalho dos pastores era apropriado comunitariamente “na forma do gado sagrado que... não podia ser vendido, trocado ou morto” (ibid., p. 29). Ele compactua com Vedder (1966b, p. 36), assim, ao creditar ao tamanho do rebanho *oruzo* à condição de possibilidade para a atração de novos seguidores. Werner (1980), afirma, nesse sentido:

“Quanto maior fosse o rebanho *oruzo*, mais pessoas um omuherero poderia manter. Com um aumento no gado *oruzo*, ovahereros ricos eram mais capazes de alargar o que neste estágio pode ser eufemisticamente chamado seus seguidores e, portanto, inchar a quantidade de pessoas disponíveis para tocar seu gado (...). Já que grandes rebanhos de gado não poderiam ser mantidos sem pastores o suficiente, a riqueza e consequentemente o poder de um chefe dependia ultimamente no número de pessoas que ele podia manter a atrair.” (ibid., p. 36).

Um de seus argumentos centrais é que os primeiros ‘chefes’ (*omuhona*, lit. grande homem) ovahereros surgiram em um processo iniciado na virada do século XVII no qual as ‘classes ricas’ puderam, atreladas a extrema pauperização do período, consolidar suas posições através de uma extensa rede de dependentes (seus seguidores). Nesse processo, o componente religioso dos *otuzo* teve um papel crucial na “reprodução da unidade de produção em um nível ideológico além da reprodução física dos comuns pela provisão da subsistência do leite do gado sagrado” (ibid., p. 45). Sobre quem eram esses ‘comuns’, ele não consegue oferecer nenhum tipo de informação concreta além de poucos comentários em torno da ‘preferência’ de incorporação por pessoas cujos vínculos *oruzo* e/ou *eanda* fossem desconhecidos ou obscuros; ou que eles eram “donos de rebanhos menores” (ibid., p. 63). Sabemos, no entanto, que a diferença entre os

chefes (*omuhona*) e os comuns, i.e. os donos da terra e os que possuíam os meios de produção (ibid., p. 65), seria consolidada no “processo de institucionalização das chefaturas através da herança” e que foi pelo *oruzo*, cujas formas de incorporação haviam inchado o número de dependentes de um chefe, que as regras foram instituídas – e aqui surgem as fraternidades (*onduko*) como um mecanismo pelo qual a ‘classe dominante’ exercia seu domínio sobre os demais. (ibid., pp. 55-7).

Seu argumento é particularmente interessante para pensarmos o surgimento das primeiras chefaturas ovahereros em meados do século XIX (segundo capítulo) e serve de inspiração para questionarmos a permanência do *status quo* do grupo dominante de chefes (sétimo capítulo). No entanto, passado um pouco a inspiração inicial, percebe-se um estranho silêncio: o *eanda*, que ele mostrou ser central no processo de ‘acumulação’ privada, deixa de aparecer à medida que seu texto adentra nos anos 1870.³¹ Por que no processo e no momento em que a aldeia ‘se torna’ chefatura *eanda* se perde pelo caminho? A resposta exige uma complexificação ainda a ser alcançada. Por ora gostaria de adiantar algumas considerações sobre a dupla descendência ovaherero com o propósito de conectar o parentesco com questões territoriais, um dos eixos que separa as duas partes deste trabalho.

Concluindo seu argumento sobre a dupla descendência ovaherero, Gibson (1956) afirma:

“Em geral, a patrilinearidade, um grupo localizado baseado na cooperação da morada [*homestead*], estreito em pertencimento, aderindo a um corpo peculiar de tabus, e ministrado por um sacerdote local, tende a ser *inward-looking* e exclusivo; enquanto a matrilinearidade, não localizada, baseada nos descendentes dispersos de uma casa [*household*], amplo em pertencimento, sem símbolos distintivos (além de nomes e mitos de origem) bem como uma forte organização corporada e liderança, tende a ser *outward-looking* e acomodante.” (ibid., p. 136)

A diferença entre *oruzo* e *eanda*, assim, como quis mostrar nesse capítulo, é também territorial. As relações patrilineares são buscadas na *onganda*, no ‘centro’ da sociabilidade ovaherero; enquanto as matrilinearidades são buscadas fora, nos postos de

³¹ Entre os poucos e breves comentários, lemos apenas a misteriosa afirmação de que “para neutralizar parcialmente as dificuldades da natureza, deveriam existir relações sociais que relacionassem unidades de produção individuais. Eu quero sugerir que a função do *eanda* era em parte executar essa função” (Werner 1980, p. 46).

gado e junto a outras famílias distantes e ‘periféricas’ em relação à *onganda* principal. Trata-se de dois mundos que coordenam esferas distintas da vida de um indivíduo. Mas Gibson (1956) e outros autores fazem pouco para refletir sobre o movimento entre estes ‘dois mundos’ e, principalmente ao falar das lideranças ovahereros, mostrar o que está ‘lá fora’. Van Wolputte (2009) afirma que

“A sociedade ovahimba é formada na articulação simultânea de um movimento duplo: um movimento agnático, centrípeto, vertical e erétil ressoa no sopro do berrante *ondata* na morte de um velho, ou quando a casa [*household*] se muda (...); [e] um movimento horizontal, pendular, e centrífugo reverbera no movimento do gado entre a aldeia e a terra de pastagem, na mudança cíclica e sazonal da casa [*household*] entre a morada [*homestead*] e o posto do gado, nas mulheres comutando entre suas matri- e patrilineagens, ou entre a patrilineagem de seu pai e aquela de seu marido.” (ibid., p. 384)

Aqui encontramos uma resposta mais estruturada à pergunta que fiz acima: o silêncio do *eanda* e das relações matrilineares é resultado de um olhar ‘para dentro’, em direção à *onganda*, *okuruwo* e *oruzo*, mas quase nunca ‘para fora’, onde estão os postos de gado, outras famílias e os parentes *eanda*. Uma boa forma de resolver essas questões é, como o fez van Wolputte (2009): atentar aos fluxos de uma lado ao outro. Elevado o argumento ao problema que aqui me interessa, fica-se então com a conclusão de que ao falar sobre os chefes ovahereros convencionou-se o foco no *oruzo* e na patrilineagem desses homens, mas quase nunca aos seus *omaanda* e nas matrilineagens. Essa resposta, acredito, merece um argumento mais refinado e mais adiante espero ao menos poder ‘equilibrar’ a patrifocalidade com algumas outras considerações sobre *eanda*, mães e mulheres.

Um segundo problema que resulta daí (central para meu argumento), é que talvez pelo exagero dado à ‘distância’ das relações *eanda*, deliberou-se também, por acordo tácito, distanciar-se das periferias: sabemos apenas que um líder *oruzo* exercia seu domínio através do gado que era alocado e da ideologia do *oruzo* que lhe distanciava dos demais, seus trabalhadores, súditos e vassalos. Pouco sabemos, no entanto, sobre quem eram essas pessoas, como operava a distribuição de sua autoridade e como seu poder era incorporado por aqueles que viviam nas margens como parte de suas redes de dependência.

A conclusão a esta crítica, que sugere muitos desenvolvimentos que vão além dos objetivos desta tese, encontrará no surgimento dos chefes ovahereros um ótimo momento para ser mais bem desenvolvida. Ela pode ser resumida através da seguinte formulação: talvez a ‘dupla descendência’ nos seria mais produtiva (como acredito ser para qualquer um que a utiliza), se a pensarmos não como dois caminhos, duas formas de ver o mundo – i.e., as decisões de cunho patrilinear (moradia, política, ritual) e as sujeições de cunho matrilinear (economia, herança, casamento), – elas não são, em última instância, duas formas diferentes de ver um mesmo acontecimento, mas *duas forças* em um pêndulo, duas formas interdependentes e entrelaçadas de relacionar-se com o mundo (i.e. com *onganda*, ancestrais, herança e também política). Assim, se é verdade que o caráter duplo da experiência social, econômica e política ovaherero é reconhecido por todos, percebe-se, no entanto, que o lado *eanda* da fórmula tem sido consistentemente enviesado pelas perspectivas patrilineares. O que espero mostrar nos próximos capítulos, fazendo uso do que disse Fortes (1965) sobre os ashantis – que em se tratando de questões de parentesco eles estão sempre olhando *both ways* (ibid., p. 269) – é que para os ovahereros, onde quer que o parentesco ache espaço (e ele com frequência o encontra), uma pessoa está sempre relacionando-se *both ways*.

Conclusão

Neste capítulo estive ocupado na elaboração dos contornos gerais do modelo de organização social ovaherero e de algumas de suas ocorrências práticas. Meu principal objetivo foi introduzir o leitor aos contextos e instituições que até hoje, apesar do pessimismo/etnocentrismo acadêmico generalizado, marcam a paisagem política destas comunidades. Isto acontece de maneiras variadas. O que espero mostrar nesta tese é também seu percurso de transformação (i.e. de instituições que regulam a posse e o uso do gado às expectativas que regem a contraparte ‘tradicional’ das lideranças ovahereros hoje). O propósito aqui foi o de destacar que ao falar sobre a sociabilidade ovaherero (e especificamente sobre poder e autoridade), antropólogos e historiadores tendem a enfatizar apenas um dos lados do que se diz ser duplo.

O problema entre ‘centro’ e ‘periferia’ encontra também aí seu espaço, pois o que parece ser sugerido nos trabalhos aqui apresentados é que distância é tomada como falta de comunicação e com isso somos privados de qualquer informação concreta sobre as redes de dependência que sustentavam a autoridade daqueles líderes. As ‘zonas de

poder’, para usar o termo de Kopytoff (1977, p. 555), incluem tanto o centro como suas margens, tanto morada como posto do gado, tanto chefes como conselheiros – que é o que pretendo mostrar nos próximos capítulos.

De central importância neste momento é esclarecer que a *tendência patrilinear* será, no seu nível mais estrito, apenas minimamente resolvida, e se expõem antes no nível das ‘relações matrilineares’ dos homens. Isto é, com exceção do próximo capítulo, as ‘mulheres’ em si não encontram tanto espaço em minha etnografia.³² Meu maior desafio será mostrar que o fato do poder estar investido em homens (algo que tem mudado nos últimos anos), não significa que ele seja masculino, como argumenta Hendrickson (1992). Poder em si, como nos lembrará Cohen (1981, p. 10) não possui contornos bem definidos, ele não está preso a um local: são antes os bens, os valores e as relações de subordinação que ele representa, além do longo e complexo processo de ‘mistificação’ do poder, que devem ser analisados. A eles volto minha atenção nos próximos capítulos.

³² Reconheço, no entanto, a necessidade de mais investigações nesse sentido. Minha contribuição aqui se vale da intenção de ao menos iniciar este processo de ‘reparação’.

Capítulo 02. Migração, Expansão e centralização

Forasteiros, grandes pais e grandes homens

Como visto no capítulo anterior, a *onganda* pode ser considerada o *locus* primordial e embrionário dos ideais ovahereros sobre um pouco preciso e fluido ‘poder tradicional’. Ele está ali alicerçado através de duas miradas que o constituem mutuamente: um olhar para dentro, em direção ao *okuruwo* e aos ancestrais, sugerindo que a autoridade de um *iho* é ritualmente limitada ao seu segmento patrilinear e territorialmente circunscrita aos âmbitos mais familiares de sua parentela; e um olhar para fora, em direção ao seu rebanho e a outras famílias, sugerindo que sua legitimidade está também ancorada em sua rede de relações matrilineares, limitada pela dispersão de seus aderentes. Estas duas perspectivas lhe constituem mutuamente e este capítulo procura demonstrar que elas assim permanecem mesmo quando pais se tornam ‘grandes homens’. A tensão e a coordenação dessas forças continuarão a operar mesmo quando os limites da aldeia forem extrapolados.

Migração e expansão são, estritamente falando, olhares para fora e, apesar de não negar que ambas resultam das forças centrífugas de suas próprias comunidades, são tomadas aqui como tipos distintos de sociabilidade. Migração faz referência ao ímpeto das ‘fronteiras internas africanas’ e ao caráter conservador, continuado e também adaptativo dos primeiros ‘estágios’ do surgimento de novas unidades políticas, em locais comumente imaginados como vazios, mas geralmente habitados por outras comunidades (Kopytoff 1987, pp. 17-23). O ímpeto da fronteira ‘interna’, que envolve a busca por autonomia, não se esgota no momento da migração em si, tornando-se assim numa boa forma para refletirmos sobre uma das linhas desta tese, a saber, a ‘tradição’, cuja coloração já foi dada no capítulo anterior e que faz referência ao trabalho que *onganda*, *oruzo* e *eanda* tiveram no surgimento de novas formas de governo. Expansão, por sua vez, sugere a extensão das fronteiras externas de uma ‘metrópole’ e o caráter impositivo e coercitivo de suas estruturas de governo (ibid., p. 8). Ela ocorre, tal como no caso anterior, através de grupos expelidos da ‘metrópole’, alguns buscando dela sua autonomia, e que carregavam consigo muitos dos seus resíduos ideológicos (uma forma de se pensar a família, um credo, uma técnica de subsistência ou um padrão de organização política). Encontraremos aí a coloração da segunda linha, que ‘vem de

fora’, uma das formas que ovahereros encontraram para definir ‘política e que faz referência a outros grupos: comunidades africanas, milícias de origem mista, comerciantes europeus e missionários cristãos, cuja atuação foi crucial no surgimento de unidades políticas ovahereros maiores e mais centralizadas.

As linhas podem por vezes parecer mais compridas ou antecederem uma à outra, mas este certamente não é o caso. Antes, elas constituem-se mutuamente uma em oposição à outra, estão atreladas e se complementam. Ambas estão relacionadas e respondem aos esforços de uns e outros para criar e manter suas posições de poder através de relações assimétricas e sempre questionadas entre aqueles que governam e outros que são governados. Assim, mesmo que a primeira apareça aqui subscrita ao que ovahereros reconhecem como parte de sua ‘tradição’ e a outra faça referência ao que eles dirão ser ‘política’, não devemos imaginar que elas não se encontram (i.e. ora o prestígio tradicional servindo para legitimar uma preocupação política, ora o domínio político se permitindo influenciar uma decisão tradicional). A esta combinação criativa singular, mas de várias formas recorrente em outras partes do continente (Mitchell 1956; Balandier 1976; Comaroff 1991 e 1997; para ficar apenas com alguns), é o que estarei tomando aqui por ‘centralização política’, um dos vários ilustres produtos do trabalho conjunto que ‘tradição’ e ‘política’ fizeram à favor do poder.

São três os eixos deste capítulo. (I) Na primeira parte apresento o processo de gradual povoamento do centro-sul namibiano por comunidades migrantes ovahereros. Ela se desenvolve ao redor de indivíduos específicos e pretende destacar o caráter empreendedor de seus ímpetos, suas condições de estrangeiros na região e a criação de uma rede de relações sociais e ecológicas que legitimavam a ainda incipiente autoridade de um pequeno grupo de ‘grandes pais’. (II) Em seguida, descrevo a chegada de uma nova leva de estrangeiros, produtos da expansão européia no continente e importantes vetores de transformação na geografia e nas práticas de governança no território. Sua influência seria decisiva no surgimento dos primeiros ‘grandes homens’ ovahereros. (III) Na última sessão, enfim, apresento o processo de sedimentação dos descendentes dos ‘grandes pais’ às vésperas da colonização alemã, procurando atentar particularmente às complexas manipulações de ‘tradição’ e ‘política’ na criação de uma cultura política ovaherero centrada em quatro chefaturas principais. Desde ali, as duas linhas se

emaranham e será meu objetivo no restante da tese mostrar o seu entrelace no surgimento desta ‘política ovaherero’.

I. Migração

Há relativamente poucas evidências (arqueológicas e históricas) sobre as experiências das comunidades ovahereros nas planícies centrais da Namíbia antes do século XVIII. Sabe-se, no entanto, que até pelo menos o final do século XIX, a região era caracterizada pela flexibilidade e mobilidade das populações locais que disputavam o acesso aos seus recursos naturais – estes facilmente exauridos devido aos frequentes e prolongados períodos de seca. Neste frágil ambiente, as comunidades que ali chegavam, viviam em um estado de relativa tensão. Seus trajetos seguiam o curso de rios e seus tributários, e até o final do século XIX uma extensa rede de poços artesanais criava uma esfera de poder largamente sustentada no controle destes recursos (e não de ‘terra’ propriamente dita). Água e pastos, pessoas e rebanhos, estavam todos relacionados entre si por interesses variados, em geral contestados mutuamente, em diferentes momentos históricos e pelas várias comunidades vivendo na região.¹ Os primeiros relatos que temos sobre este período, coletados por missionários europeus a partir da segunda metade do século XIX, falam de comunidades constituídas pelas trajetórias de suas várias parentelas, originárias de locais distintos, sempre em movimento e que raramente estavam sozinhas. No contexto destas mobilizações, suas casas cresceram, novos clãs e famílias surgiram, mas antes que ali pudesse se desenvolver qualquer tipo de governo centralizado, reino ou império ovaherero, suas famílias separavam-se uma vez mais e novas migrações tinham início.

No entanto, se não pelo desafio de guardar na memória tantos caminhos diferentes, certamente pelo processo de centralização política que se inicia no século XIX, quando ovahereros narram as trajetórias de seus ancestrais até as regiões centrais da Namíbia, fala-se antes da autonomia e mobilidade de indivíduos particulares, cujas experiências de vida são cercadas por uma áurea de história ‘oficial’, negando a essencialmente fluida e fragmentada realidade social que se desvela nas ‘fronteiras internas africanas’ e que insiste em perpetuar-se em locais como o Omaheke, o Kalahari e outros desafiadores nichos ecológicos da região. Como aprendemos com outras comunidades pelo continente, essas histórias servem não apenas para criar a imagem de

¹ Ver Gewald (1999a, pp. 10-12); Bollig & Gewald (2009, pp. 11-19); e Wallace (2011, pp. 45-50).

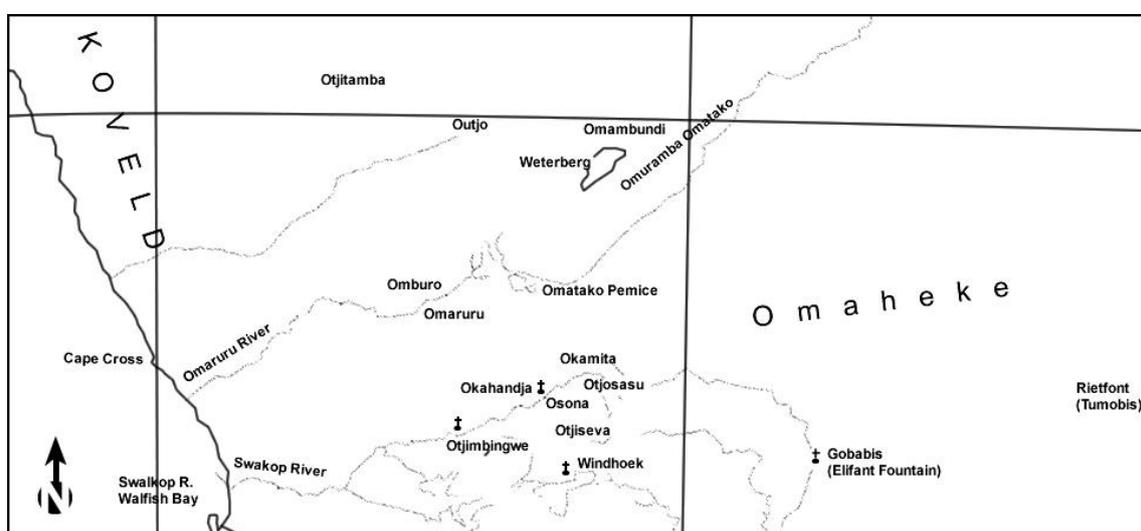
um grupo coeso, mas também para estipular uma distinção tecnológica, econômica, política e/ou cultural entre grupos que compartilhavam entre si dilemas muito semelhantes (Kopytoff 1987, pp. 4-7). Um exemplo ‘clássico’ deste imaginário nos é apresentada pelo missionário alemão Henrich Vedder na primeira metade do século XX. Ele relata que, certa feita, respondendo às suas inquietações sobre os acontecimentos ‘do passado’, um omuherero de 80 anos de idade lhe disse:

“Não eram os ovahereros pastores desde quando Deus lhes criou? Como criador de gado não se vive sempre da mesma maneira? Nós seguimos com o rebanho onde quer que água e pasto sejam encontrados e, enquanto isso, o rebanho aumenta. Às vezes eles são roubados por nossos inimigos; e às vezes nenhum roubo acontece por vários anos. Essa é a vida de um omuherero; essa era a vida que meu bisavô levava, essa era a vida que meu avô levava e meu pai também. Quando todos nós vivemos da mesma maneira não há muito para ser falado. Algumas pessoas se surpreendem que nós tenhamos tão pouco para dizer sobre nossa saída do Kaoko, mas eu não estou nem um pouco surpreso. Não era toda a terra um único território? As pessoas de antigamente seguiam livremente as trilhas que quisessem. Onde quer que água e pasto fossem abundantes eles ficavam por um considerável tempo, mas quando os recursos eram escassos eles logo caminhavam novamente. Eles, portanto, levaram seus rebanhos em direção ao sul para fora do Kaoko e, quando o local não lhes era mais proveitoso, eles frequentemente retornavam ao Kaoko. Quando não lhes era mais conveniente ficar lá, eles vieram de volta para terra dos ovahereros até que, por fim, eles ficaram aqui de vez. Nunca ocorreu às pessoas de antigamente que algo grande tenha acontecido quando eles deixaram o Kaoko e buscaram novos pastos aqui. Este país não possuía donos, a menos que consideremos como donos os bergdamas e os bosquímanos, que viviam no mato como animais selvagens. (Vedder 1966b, p. 145).

Os ovahereros, como fica claro nesta pequena narrativa, não foram os primeiros a chegar ali, mas suas histórias são contadas de forma a garantir o direito ancestral de suas comunidades como as donas de uma região que, gradualmente, por guerras e pelo controle dos recursos naturais (mas também pelo ‘trabalho’ de seus chefes e por asserções coloniais), tornar-se-ia *ehi rovaherero*, a ‘terra dos ovahereros’. Desde a metade final do século XIX, narrativas deste tipo foram usadas para promover as preocupações ideológicas dos colonizadores, bem como para legitimar as demandas ovaherero pelo reconhecimento de seus ‘territórios ancestrais’ e ‘poderes tradicionais’,²

² Até hoje, não é incomum que o pesquisador seja confrontado em uma conversa com os líderes destas comunidades, não apenas com suas ‘histórias orais’, mas também com pequenos trechos, fotos ou

fomentando uma interpretação equivocada e exagerada da história destas comunidades – pois ignora as experiências de uma maioria, cuja realidade mais comum seria antes a de grupos com pouco ou nenhum animal (próprio) para o pastoreio (Henrichsen 2009, p. 150). O tema dessa história, assim, não é ‘a’ sociedade ovaherero como tal, mas antes um pequeno grupo de homens ao redor dos quais uma extensa rede de dependentes seria mais tarde formada, e que neste fluxo, entre o centro namibiano e o Kaoko, lançariam as bases para o surgimento de comunidades ovahereros politicamente centralizadas ao redor de seus descendentes.



Mapa 2. Principais rios no centro namibiano, mostrando como referência as principais cidades que apareceriam durante o século XIX. Fonte: *South West Africa illustrating the period of 1820-1880*, em Henrichsen 2009, p. 151. (Redesenhado por Aletsiram Castro Ribeiro e editado pelo autor).

Empreendedores e forasteiros

No início do século XX, Henrich Vedder (1966b) ouvira falar de um destes homens, o temido Tjiponda, que permanece até hoje na memória destas comunidades como aquele que primeiro adentrou a terra dos ‘antigos’ sans – que ovahereros chamam *ovakuruha*, as ‘pessoas antigas’ (um termo usado hoje de maneira pejorativa e jocosa) e que viviam próximos e ao redor do Omaheke e do mais imponente Kalahari. Tjiponda, conta uma das várias versões de sua história, teria migrado com seu rebanho do Kaoko em direção ao sul para visitar seus familiares dispersos pelo caminho. Em um momento de seu trajeto ele chegou ao atlântico, próximo ao local onde desemboca o rio conhecido

genealogias fotocopiadas dos livros de Vedder, os quais servem para legitimar várias de suas demandas por poder e reconhecimento histórico frente ao agora Estado independente da Namíbia.

hoje como Swakop. Chegando ao litoral, e como seus animais não bebiam daquela ‘estranha’ água, ele saiu em busca de um local onde pudesse assentar com sua família por um tempo, cuidar de seu rebanho e seguir seu caminho. Eles estavam então cercados pelo ameaçador deserto do Namib, e foi apenas seguindo o curso dos rios que ele enfim encontraria um bom refúgio em um local a meio caminho entre os rios Swakop e Omaruru. (Njanekua & Muuondjo 1992b, p. 168ff.).

Seguindo sua trajetória, ele passou por Okahandja e, insatisfeito com os leitos rasos dos afluentes da região, decidiu uma vez mais seguir adiante, agora em direção às montanhas do Waterberg, rumando o norte, onde enfim encontraria um bom local para viver com seu numeroso rebanho. Tjiponda era então conhecido como o ‘espião das árvores’ e como forasteiro vivia tocando seu gado, eles mesmos seus próprios olhos, em busca de melhores pastos (Kukuri 1983, p. 15). Tjiponda era neto de Marenga, um dos líderes ovambanderus em Gobabis, cujas migrações cortaram o Omaheke até este importante assentamento situado a mais de 300 km ao sudeste do Waterberg (Kaputu 1992d, p. 89; Sundermeier s.d, p. 6). Certa feita, Tjiponda decidiu fazer uma visita aos seus familiares e em seu caminho de volta ele foi atacado por um bando san, morrendo vítima de uma flecha envenenada. Diz-se ter sido ele o primeiro omuherero a ser enterrado aos pés do Waterberg – em um lugar ‘há muito esquecido’. Sua morte causou a dispersão de seus familiares (uma das várias pequenas diásporas que marcam a experiência destas comunidades desde tempos imemoriais) e seu rebanho foi distribuído por toda sua parentela, membros de seu *eanda* e também de seu *oruzo*. Além disso, muitos de seus dependentes teriam retornado ao Kaoko, espalhando a notícia de uma região ‘aberta para intrusão’ – e causando um novo movimento de migrações até o centro-sul namibiano. Com sua morte, por sua vez, surge outro destes personagens, seu nome era Tjipangandjara, um irmão mais novo de Tjiponda e que havia herdado grande parte de seus animais.

A esta altura vários grupos migrantes de fala otjiherero, até então dispersos e altamente fragmentados, começavam a vencer a instabilidade inicial de suas condições enquanto forasteiros e gradualmente consolidavam-se através de uma extensa e complexa rede de casamentos sustentada por uma crescente demanda por gado e aderentes. Foi através desta rede de relações, catalisada pelos distúrbios das margens, mas também por *omaanda* (sing. *eanda*) e *otuzo* (sing. *oruzo*), que alguns dos homens

que haviam migrado do Kaoko, puderam dar um passo além dos constrangimentos da parentela próxima. Neste processo alguns deles tornaram-se ‘grandes pais’, estendendo seu domínio (ainda fraco e pouco preciso) aos membros de outras parentelas e protagonizando o surgimento de grupos que, formados por membros de vários *otuzo*, estavam centrados na autoridade de uma única patrilinearidade. A estes grupos ovahereros chamariam *oviwana* (sing. *otjiwana*; lit. comunidade) – um termo que é usado hoje para referir-se a agrupamentos de vários tipos e tamanhos. Estas transformações trazem à cena duas figuras centrais: o ‘grande pai’ (*iho omunene*) – indivíduo que com maestria mantinha ao redor de si um crescente número de seguidores cuja dependência a ele era expressa através de ancestrais, *okuruwo* e *oruzo* – e o ‘rico tio’ – eufemismo utilizado aqui para referir-se ao ‘grande tio’ (*ongundwe onene*), ele mesmo líder *oruzo*, mas cuja distinção aparece circunscrita antes ao seu numeroso rebanho, mantido e distribuído através de casamentos, sobrinhos e *eanda*.

Grandes pais (e ricos tios)

Após a morte de seu irmão, Tjipangandjara, que havia herdado também a posição de líder de seu núcleo familiar e era assim o dono (*omuini*) de sua *onganda*, ficaria antes de tudo conhecido como um ‘grande tio’ (*ongundwe onene*) e o mais rico omuherero em toda a região. Àquela época, seus familiares em Gobabis estavam vivendo um período de constantes conflitos com os também pastores tawana. Como resultado das turbulentas décadas que se seguiram à expansão do império britânico na virada do século XVIII, várias batalhas foram travadas por um cada vez mais disputado acesso ao pasto e a outros recursos naturais da região.³ Estes conflitos estendiam-se até as margens do Omahake, onde o numeroso rebanho de outra importante família, liderada por Mutjise (que vivia na região de Okahandja a não mais do que 200 quilômetros de Tjipangandjara), passava grande parte do ano. Em uma dessas batalhas, seu filho Tjirue perdeu praticamente todo o rebanho de sua família, pilhado pelas comunidades tawanas. Ele havia, durante aquele período, herdado a posição de seu pai

³ Edwin Wilmsen (1989, p. 90), citando Campbell (1982, p. 9) e outras fontes primárias, destaca que a presença de comunidades de fala otjiherero no Kalahari poderia ter ocorrido antes mesmo do século XVIII. Isto ele o faz levando em consideração os processos que levaram à batalha de Toteng, em 1826, entre comunidades sothos, vindas do sul do Kalahari e as comunidades ovambanderu estabelecidas ao redor do Lago Ngami – onde os últimos estiveram envolvidos em várias batalhas com os tawanas pelo direito e o acesso à terra. A hipótese é ainda reforçada por narrativas ovahereros da segunda metade do século passado (cf. Sundermeir s.d; Schapera 1979; Vivello 1976; Almagor 1980).

como dono de sua aldeia, tornando-se o ‘grande pai’ (*iho omunene*) de seu *oruzo* OHORONGO. O prestígio da família, no entanto, que entrara em declínio após a perda de seus rebanhos, seria recuperado apenas na geração seguinte, quando Tjamuaha, filho de Tjirue e de uma irmã de Tjipangandjara, conseguiria enfim reconstruir as riquezas e o prestígio da família.⁴

Antes de morrer, Mutjise havia pedido à Tjipangandjara que sua irmã, Nameva, como ele pertencente ao *eanda* EKWENDATA, fosse dada em casamento a Tjirue (também do mesmo *eanda*), assegurando que ao menos seu neto seria capaz de reconstruir o rebanho da família com a herança de seu tio.⁵ Desta relação, nasceria Tjamuaha, quem, após a morte de seu pai, se tornaria o *iho omunene* de seu *oruzo* e, até a década de 1850, o mais rico omuherero em todo o território. Nameva, no entanto, era a segunda esposa de Tjirue, que anteriormente havia casado com outra mulher do *eanda* EKWENDATA, com quem tivera um filho chamado Keja – o bisavô daquele que quase dois séculos depois se tornaria o mais proeminente líder de Okondjatu. Diz-se que quando Tjirue faleceu, houve uma disputa entre seus dois filhos, resultando em uma fissão entre eles: Tjamuaha permaneceu em Okahandja, onde mais tarde seu filho Maharero sedimentaria as bases lançadas por seu pai, enquanto Keja migrou para as bordas do Omaheke, ainda próximo à Okahandja (onde anteriormente ele cuidava dos rebanhos de seu pai), ficando, assim, também às margens das narrativas hegemônicas traçadas ao redor dos ‘grandes homens’ que surgiriam nas décadas seguintes.

Com o fim dos conflitos entre ovahereros e tawanas,⁶ Tjipangandjara mudou-se, enfim, para o Omaheke, onde ele vivia próximo à aldeia de Mbaha, o *iho omunene* do *oruzo* OTJIPORO. Mbaha, tal como o primeiro, era um forasteiro e lutara também ao lado de Tjirue. Nesta época, Tjamuaha enviara uma mensagem ao seu tio Tjipangandjara pedindo que este lhe adiantasse parte de sua herança *eanda* com o propósito de reconstruir os rebanhos de sua família. Devido ao empobrecimento de grande parte das comunidades ovahereros no centro-sul namibiano, o número de cabeças de gado

⁴ Wallace (2011, p. 58) sugere que o surgimento do *oruzo* OHORONGO como uma importante ordem patrilinear pode possivelmente ser datado por esta época.

⁵ EKWENDATA era o mesmo grupo matrilinear da mãe de Tjirue, sugerindo que suas matriarcas fossem possivelmente irmãs e que, portanto, Tjipangandjara, o ‘amigo’ de Mutjise, era também tio de Tjirue.

⁶ Os conflitos terminaram em uma última batalha, que ficou conhecida como a ‘guerra dos escudos’, assim chamada por que os ovahereros só conseguiram sair vitoriosos no momento em que aprenderam a fazer escudos com a pele de suas vacas tal como o faziam seus inimigos tawana. Interessantemente, na região do Kaoko também se fala de uma batalha chamada pelo mesmo nome. Mas ao invés de serem os tawanas os adversários, a narrativa fala das comunidades namas (Bollig 1997a).

oferecidas à família da noiva havia diminuído consideravelmente e Tjipangandjara, então, enviaria ao seu sobrinho pouco mais de uma dezena de animais dizendo que ele os utilizasse para casar com quantas mulheres fosse possível.⁷ Tjamuaha não foi capaz de reconstruir seu rebanho imediatamente, mas casou-se com mais de 10 mulheres e, enquanto seus filhos viraram grandes guerreiros e recuperaram seus rebanhos pilhando outras comunidades na região, suas filhas estendiam seu domínio sobre patrinhagens menores e empobrecidas que, por sua vez, tornavam-se seus dependentes econômica e ritualmente.

Foi durante estes acontecimentos que uma *otjiwana* de Otjikatjamuaha, teria surgido. Keja, que se mantinha relativamente autônomo nas bordas do Omaheke e via seu irmão gradualmente tornar-se o maior líder da região, havia então gerado um filho e lhe chamara ‘Upeta’, i.e. ‘o fogo lhe traz de volta’, interpretado hoje pelos descendentes de Tjamuaha como uma reconciliação de Keja com seu irmão, que reconhecia assim que, por mais que tentasse, seus descendentes jamais conseguiriam romper as relações com os filhos de Tjamuaha: seus ancestrais eram os mesmos e através do domínio/prestígio do *okuruwo* de Tjamuaha eles sempre ‘retornariam à casa.’⁸ Um processo semelhante acontecia no Waterberg, onde dois irmãos separaram-se criando o início de uma disputa que se estenderia por quase todo o período colonial sul-africano. Eles eram filhos de Mbura, o *iho omunene* do *oruzo* ONGUANDJANDJE, e Kahumba, irmã de Mbaha. Os relatos ovahereros sobre esta separação, no entanto, reforçam que, diferentemente da fissão entre Keja e Tjamuaha, entre os descendentes do *oruzo* ONGUANDJANDJE a segmentação se tornou manifesta também, apesar de que não de maneiras irreparáveis, no nível do *oruzo*. O relato, que me foi contado por homem reconhecido pela comunidade como um especialista da história ovaherero na região, segue mais ou menos assim:

“Mbura era o *iho omunene* do *oruzo* ONGUANDJANDJE e quando percebeu que sua vida estava chegando ao fim, mandou chamar seus dois filhos. Ele estava doente e pedia que eles trouxessem à onganda principal os animais da família que estavam com eles. O irmão mais novo, Tjiueza, foi o primeiro a chegar, e ficou ao lado de seu pai até sua morte. O irmão mais velho, Tjeriye, chegou apenas depois que seu pai falecera. Quando ele chegou à onganda de seu pai, no entanto,

⁷ Ver Kaputu (1992b, p. 52), Henrichsen (1997, p. 134) e Vedder (1966b, p. 142).

⁸ 046 ENT (09.12.11). Entrevista realizada com Tezee Kaihepovazandu Maharero, em Okonja.

ele não chegou pela entrada principal, mas antes por detrás do curral e do okuruwo, onde ele ficou com o gado e sua família. Para tirar o leite das vacas ele tampouco usava o portão principal do curral, mas antes fez um pequeno buraco por debaixo da cerca, por onde suas mulheres entravam para ordenhar os animais. Ele estava, com isto, afirmando sua separação da casa de seu pai e por conta disto, a maior parte do rebanho foi entregue ao irmão mais novo, enquanto Tjeriye tomou o pouco que lhe foi dado e criou seu próprio oruzo chamado ONGUANIMI.”⁹

Em decorrência desta separação, membros da família de Tjueza começaram a adoecer e um curandeiro ovambo foi chamado para curar o que se dizia ser uma maldição perpetrada pelos ancestrais da família. Após realizar a cura com a transformação mágica do leite das vacas da nova aldeia, o homem teria ainda entregue uma cabaça que servia para consagrar o leite que poderia ser então administrado como medicina em outros momentos. A relativa distinção entre os dois irmãos seria por fim expressa pelo uso do termo ‘Onguatjindu’ para falar de uma comunidade (*otjiwana*) centrada ao redor da família de Tjueza.¹⁰ Contudo, em vários momentos a separação não faria sentido. Isto é sugerido, por sua vez, tanto ao nível *oruzo*, com membros do segmento patrilinear de Tjeriye mais tarde herdando o *okuruwo* principal de Mbura, que havia sido dado à Tjueza,¹¹ como no plano político, onde sucessivas gerações descendentes de Tjeriye disputariam o reconhecimento de líderes da comunidade de ‘Onguatjindu’,¹² ao redor da qual um crescente número de dependentes estaria vinculado quer por obrigações rituais da ordem do *oruzo*, quer por aquelas econômicas da ordem do *eanda*.¹³

Estes foram, inicialmente, os principais líderes das planícies centrais namibianas, mas a área era habitada por um número considerável de pessoas (i.e.

⁹ 015 ENT (08.03.11). Entrevista realizada com Kainikova Kaizema, em Okeserahi.

¹⁰ O termo teria sido emprestado (ou outorgado) pelo curandeiro ovambo, cujo nome era semelhante. Cf. 021 ENT (03.05.11). Entrevista realizada com Wakurupa Ngurino, em Okakarara.

¹¹ O fato será explicado através da ideia de *onduko*: seus *otuzo* são ‘filhos de um mesmo pai’ e, portanto, eles ‘trabalham juntos’.

¹² Para uma história dos conflitos políticos e das indistinções rituais entre os descendentes dos dois segmentos até hoje, ver Castro (2012).

¹³ Existe, em geral, uma constante sobreposição das duas interpretações e, em ambas, o termo ‘*onguatjindu*’ é tanto expressão do reconhecimento da senioridade ritual quanto político-econômica dos descendentes de Tjueza, cujo ancestral mais conhecido hoje é Kambazembi, o neto de Tjueza. Schapera (1979) relata, sobre seus questionários às comunidades ovahereros vivendo no oeste de Botswana, que “resta ainda a questão de NGUATJINDU. O texto I faz, em vários momentos, referências a uma ‘aldeia’ (onganda) com aquele nome, liderada por KAMBAZEMBI. Dannert, por outro lado, afirma (1906:14) que *onguatjindu* era o oruzo de KAMBAZEMBI, e vários outros autores (Brincker, Irle, Viehe) também apresentam *onguatjindu* como o nome de um oruzo.” (ibid., p. 38).

suficientes para tocar o ‘numeroso rebanho’ de Tjipangandjara, ou lutar contra as comunidades tawanas) distribuídas em vários assentamentos parte de uma rede de dependência ritual, econômica e ‘militar’ cuja estrutura comum de sociabilidade estava sustentada em relações de parentesco (por *eanda* e *oruzo*) das mais variadas – que se entendiam até Gobabis, Okahandja e o Waterberg, dali alongando-se também ao Kaoko e Bechuana. Entre estes, um único líder parece não ter existido, mas narrativas orais reportam uma consistente e curiosa circulação de mulheres que não raramente casavam, eram descasadas ou tornavam-se viúvas (e casavam-se novamente) de vários dos principais líderes *oruzo* do centro-sul namibiano. Isto acontecia de tal maneira que o pertencimento *eanda* de seus descendentes tecia entre eles complexos laços de cooperação que, apesar de ignorados e implícitos desde uma perspectiva historiográfica, teriam papel central no surgimento de uma ainda frouxa ‘confederação ovaherero’ centrada ao redor de homens que formavam uma pequena elite pastoril e estavam relacionados entre si através de suas mães.

Grandes mães

Narrativas contadas até hoje pelos velhos em Otjozondjupa, relatando a história de Mbura, Tjipangandjara, Tjamuaha e outros dos grandes líderes à época, são com frequência acrescidas de pequenos comentários sobre suas mães, mulheres e filhas. Um relato pormenorizado destas relações não será necessário, mas se focarmos ao redor de algumas delas a imagem fica mais clara, sem arriscar confundir-se demais. Tomemos a mãe de Mbaha, Kakupu, uma mulher do *eanda* EKWENAMBURA e que depois de divorciar-se de um homem do *oruzo* ONGUANDJANDJE, casou-se com Tjirongo, então o *iho omunene* do *oruzo* OTJIPORO. Além de Mbaha, o casal geraria também uma filha que voltaria ao *oruzo* ONGUANDJANDJE e daria a luz à Tjeriye e Tjueza. Dentre outras esposas, Tjeriye casaria com uma mulher do *eanda* EKWENDATA, chamada Kauai, viúva de outro homem do *oruzo* ONGUANDJANDJE e que mais tarde casaria ainda com Mbaha. Kauai, conta a história, era muito bonita e por isso se casaria uma quarta vez (novamente junto ao *oruzo* ONGUANDJANDJE), agora com o pai de Tjiponda, Tjipangandjara e Nehova. De volta ao Waterberg, descobriremos que Tjueza havia casado com Ndomo, uma mulher do *eanda* EKWEYUVA, com quem ele teve duas crianças: Kangombe, que casaria com a filha de Tjirue e Nameva, chamada Kaijahuavi

e com quem geraria Kambazembi, que se tornaria o líder da *otjiwana* de Onguatjindu e o mais rico ovaherero no final da década de 1870; e Tjzorumo, que casou-se com Tjamuaha, cujo filho Maharero, também rico em gado, se tornaria o líder da comunidade de Otjikatjamuaha e de toda a região de Okahandja.

O que de fato significava esta circulação (e o que geravam estas mulheres além de filhos e filhas) é relativamente incerto, mas se acrescentamos a esta breve narrativa uma última mulher do *eanda* EKWEYUVA – Ngatitwe, irmã de Ndomo – e seu filho Zeraeua (que pertencia ao *oruzo* OMBONGORA), e que viviam na região de Omaruru,¹⁴ temos um esboço inicial dos centros de dispersão ritual e dependência econômica e militar ao redor dos quais estas comunidades puderam consolidar-se enquanto grupos dispersos, mas interdependente entre si. Que estas mulheres façam parte de um grupo de pelo menos três *omaanda* (EKWEYUVA, EKWENDATA e EKWENAMBURA), que cortam outros quatro *otuzo* (OHORONGO, OTJIPORO, ONGUANDJANDJE e OMBONGORA) sugere, por sua vez, a existência de uma rede de colaboração que extrapola o âmbito exclusivo das patrilineagens. Caso ainda acrescentássemos a esta breve apresentação dos fatos, o fenômeno, em larga medida ignorado pela literatura, do tri-partidarismo dos vínculos *eanda*,¹⁵ seremos enfim obrigados a reconhecer que esta política ovaherero não se constrói em inícios (patrilineares) bem definidos, mas antes através de um contínuo trançar de dependências matri- e patrilineares, nos permitindo reconhecer o importante trabalho que também *eanda*, tios e mães tiveram na sedimentação da autoridade destes homens.

Esta constatação se faz clara pela realização de que apesar de que os símbolos de sua autoridade apareçam com frequência vinculados às suas patrilineagens (ou, com o mesmo significado, recebam mais atenção por missionários, etnólogos e historiadores), esta rede de casamentos e heranças nos indica parte importante do processo pelo qual eles puderam começar a consolidar-se como um grupo distinto de ‘grandes pais’.¹⁶ A

¹⁴ Outro daqueles *otuzo* que ‘trabalham juntos’ aos ancestrais e descendentes do *oruzo* ONGUANDJANDJE.

¹⁵ Como vimos anteriormente, um omaherero pertence não apenas ao *eanda* de sua mãe, mas também ao *eanda* de seu pai e ao *eanda* do avô paterno, cujos membros são como seus pais e avôs.

¹⁶ Alguns pensamentos cruzados: de imediato sou levado a pensar em Fortes (1945, 1969a), que chamaria este tecido de a ‘rede do parentesco’ (1945, p. 19; 1949, pp. 2-4, 343-4), mas esta ideia parece não se sustentar quando percebe-se que o resultado mais imediato destas alianças não foi o ‘equilíbrio’ entre suas várias ‘partes’, mas antes o reforço do poder de alguns homens em relação aos demais. O que há, assim, é um processo de calcificação de uma distinção entre homens que lideram e outros que são ‘apenas pessoas’ (lit. *omundu uriri*) – o que, por sua vez, me faz pensar na crítica de Leach (1950, p. 22) ao trabalho de Fortes (1969a), ou em sua própria análise do sistema Kachin, onde ele sugere que o casamento servia para

imagem sugerida ficará clara se traçarmos os pertencimentos *eanda* de três destes homens, cujas patrilineagens são, até hoje, as mais enraizadas na cultura política ovaherero e que protagonizam grande parte da ‘história oficial’ ovaherero no país. Eles são (diagrama 1): Zeraeua (EKWEYUVA, que seria sucedido por um sobrinho do mesmo *eanda*) e Tjamuaha (EKWENDATA, que seria sucedido por seu filho EKWEYUVA, cuja mãe era irmã de Kangombe), que se tornariam eles mesmos ‘grandes homens’; além de Kangombe (EKWEYUVA, que seria sucedido por um filho EKWENDATA, cuja mãe era irmã de Tjamuaha). Eles eram, portanto, tios, sobrinhos ou primos-cruzados uns dos outros e que, pela incorporação ritual através do *oruzo*, mas principalmente pela circulação das mulheres e a distribuição do gado, ambas atreladas aos vínculos *eanda*, foram capazes de manter ao redor de si não apenas um bem maior grupo de seguidores, mas legitimarem-se, como o fazem até hoje, como os principais chefes ovahereros.

A história destes homens encontra continuidade em um contexto mais complexo, quando uma nova força gradualmente se fazia perceber por todo o território: nas fronteiras do Omaheke (onde comerciantes europeus começavam a se aventurar); no litoral (desde onde os primeiros assentamentos europeus começavam a expandir seus contatos rumo ao interior); e também ao sul do continente (de onde desde a metade do século XVIII várias famílias bôeres e milícias ‘crioulas’ emigravam devido às pressões econômicas e políticas na colônia do Cabo). Este período geraria novas migrações, mas também uma dependência maior de comunidades ovahereros empobrecidas que buscavam refúgio ao redor de homens que são hoje conhecidos como ‘grandes homens’, resultando, enfim, em profundas e duradouras transformações.

II. Expansão

Até a virada do século XVIII não havia europeus nas regiões centrais da Namíbia. Muito bem protegido por suas barreiras naturais, o interior permanecia inexplorado e prensado pelas mais antigas colônias em Angola (portugueses), na África do Sul (holandeses) e em Botsuana (ingleses). É certo que Walvis Bay, o maior e mais seguro porto da costa namibiana, atraía navios pesqueiros dos três impérios europeus desde pelo menos o século XV, mas as dunas do imenso deserto do Namib criavam a imagem de um território tão inóspito e infértil (dizia-se que apenas o deserto da Arábia

manter (ou mudar) o *status quo* de um indivíduo e a hierarquia política entre seus vários grupos corporados (Leach 1996, p. 203)

podia ser comparado) que a região permaneceu relativamente inexplorada até pelo menos a década de 1770 – quando se iniciou ali uma drástica pesca baleeira.¹⁷ Mais ao sul, a colônia holandesa do Cabo, fundada em 1632, crescia rapidamente como resultado da consolidação da rota comercial do oriente, tornando-se um centro colonial de relativa importância. Sua expansão rumo ao norte, contudo, estava ainda limitada ao litoral, região frequentada por um contingente variado de exploradores, comerciantes e populações locais e onde, desde 1793, quando Walvis Bay foi anexada ao Cabo, os holandeses mantinham um fraco controle comercial.¹⁸

Com exceção da costa, assim, todo o norte acima do *Orange River* – que hoje delimita a fronteira entre a Namíbia e a África do Sul – permanecia largamente desconhecido e seria apenas com a gradual expansão da colônia do Cabo, consolidada através de uma série de pequenas batalhas com as populações locais, que os territórios ao norte começariam a ser explorados (Mossop 1935, cf. Lindholm 2006, p. 39). Com o tempo, as áreas ao redor do *Orange River* entraram em um momento de intensa pressão devido à constante expansão dos colonizadores holandeses e a já comum prática de pilhagem do gado de outros grupos na região. Quando os britânicos ocuparam o Cabo, em 1795, forçando as comunidades bôeres a se estabelecerem ainda mais ao norte, a incorporação das populações locais à economia colonial estava praticamente completa.¹⁹ No entanto, apesar do crescente interesse europeu pelo ainda temido norte, foram grupos de origem mista, chamados oorlams, armados e centralizados ao redor de seus ‘capitães’, aqueles que exerceriam a maior influência sobre a Namíbia neste período, inaugurando, através da conquista armada e da submissão das populações locais ao seu

¹⁷ Ver relatos sobre a exploração do navio britânico HMS Nautilus, que em 1786 foi enviado em uma missão especial para averiguar a possibilidade de fazer ali a colônia penal que seria em seguida estabelecida na Austrália. Seus tripulantes relataram uma série de encontros desagradáveis com os habitantes da costa, reforçando os mitos sobre o interior e suas populações ‘selvagens’ (Kinahan 1990, 1992; Kinahan 1991).

¹⁸ Durante o século XVIII e XIX, baleeiros americanos comerciavam tabaco, mosquetas e pólvora, enquanto mercadores europeus traziam miçangas de vidro, louças de cerâmica e outros bens de consumo em massa. Além disso, porcelana, chá e pimentas eram trazidas da Índia e do sudeste asiático. Walvis Bay, por sua vez, oferecia aos mercadores tudo que as populações locais tinham ou podiam trazer do interior inexplorado: gado, penas de avestruz, marfim, cobre e qualquer outra ‘matéria prima’. Para uma história da costa namibiana, ver Jill Kinahan (2000, pp. 14-21). John Kinahan (1991) oferece uma descrição particular das populações pastoris no deserto do Namib durante os mesmos períodos. Ver ainda Edwin Wilmsen (1989, p. 81) para uma imagem das rotas pré-existentes.

¹⁹ A conquista das comunidades khoisan, ao sul do *Orange River*, foi efetivamente completada pelos britânicos em 1809 e 1812, quando a região e seus habitantes foram oficialmente incorporados a agora colônia britânica. Para uma melhor descrição da história da expansão britânica, bem como os conflitos com a comunidade bôer e khoisan, ver Dooling (2007) e Penn (2005).

domínio, as primeiras relações substanciais e de longo prazo entre o Cabo e o sul namibiano – chamado então de Namaqualand.²⁰

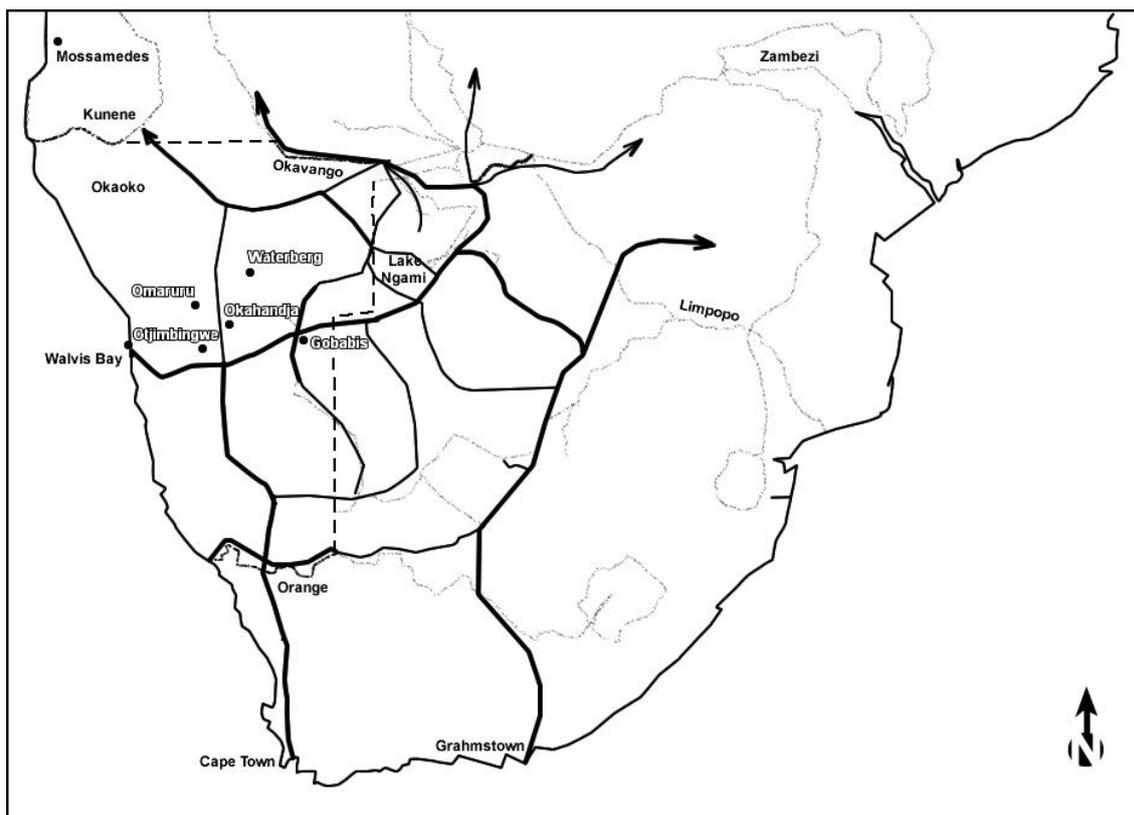
Devido à violência deste período, o território permaneceria em grande medida livre da ocupação europeia. As várias, pequenas e grandes, rotas comerciais que por ali passavam eram cuidadosamente controladas pelas milícias oorlam, fazendo com que o comércio europeu com a região dependesse exclusivamente de intermediários locais (Lau 1994, p. 19). Foi apenas no início da década de 1830, quando a região parecia mais estável e os grupos oorlam haviam finalmente tomado as rédeas políticas, econômicas e sociais de todo o sul e o centro namibiano, que os britânicos do Cabo enviariam o explorador James Alexander para ‘descobrir’ o que é hoje o norte do país. Sua missão era promover o comércio de bens, expandir o conhecimento britânico do comércio e da geografia da região, além de tomar conhecimento do que se imaginava serem os grandes reinos ovahereros (Wallace 2011, p. 56). O emissário, no entanto, chegou apenas aos arredores de Windhoek e, ao retornar, sugeriu ao governo do Cabo aumentar suas importações de gado daquela região – reforçando um mito então corrente, se não das grandes ‘sociedades’ pastoris, certamente de ‘seus’ imensos rebanhos.²¹

Sua viagem abriu as portas para um crescente fluxo de comerciantes, caçadores, missionários e exploradores, em direção ao interior namibiano, e já em 1840 o comércio de todo tipo de bens alcançava proporções significativas na região.²² No início da década de 1850, o inglês Francis Galton e o suíço Charles John Andersson foram os primeiros europeus a viajar pela mais importante rota comercial deste período, que se estendia de Walvis Bay até o Lago Ngami, cortando o coração do território onde viviam as comunidades ovahereros. A região era então conhecida como *Damaraland*, e os

²⁰ É possível que desde 1730 as migrações até o norte da região fossem frequentes. Os migrantes eram escravos, servos e presos khoisan, ou ainda grupos que migravam com seus rebanhos e que ao fim do século chegavam em grandes números na região sul da Namíbia (Dedering 1997; Kienetz 1977; Penn 19997; Lau 1986 e 1987). Além disso, a formação do império zulu nas primeiras décadas do século XIX e as subsequentes batalhas pela sucessão que mobilizavam grandes exércitos durante todo o século, devem também ser consideradas como uma força que expelia para ainda mais longe várias destas comunidades fronteiriças (Gluckman 1963, p. 8).

²¹ Edwin Wilmsen (1989, p. 86) afirma, nesse sentido, que a expedição de Alexander servia justamente para investigar o gado ovaherero com o qual se esperava suprir não apenas o mercado do atlântico, mas o suprimento interno no Cabo, que devido ao êxodo das comunidades bôeres em 1837 entrava em colapso.

²² Armas, munições, cavalos, carroças e uma quantidade sempre variável de materiais europeus chegavam em grande quantidade desde o Cabo e eram ali trocados por toda sorte de recursos primários que as populações locais lhes tivessem para oferecer. Havia, é claro, certas preferências: penas de avestruz, marfim e gado eram os mais procurados.



Mapa 3. Principais rotas comerciais no sudoeste africano na metade do século XIX. As linhas mais grossas indicam os trajetos que mais frequentemente eram usados pelos europeus. As comunidades ovahereros ao redor de Gobabis, Okahandja, Otjimbingwe, Omaruru, Waterberg (Otjozondjupa) e outros assentamentos menores viviam próximas aos principais centros mercantis no território. De fato, com a única exceção do Waterberg, as demais localidades mostradas no mapa seriam todas, em diferentes momentos importantes e até mesmo efervescentes centros comerciais na região. Fonte: Wilmsen 1989, p. 81. (Redesenhado por Aletsiram Castro Ribeiro e editado pelo autor).

ovahereros chamados ‘damaras do gado’ ou ‘damaras da montanha’ – categoria normalmente usada para referir-se às populações que sobreviviam como vassalos, clientes ou subordinados dos primeiros, seus ‘patrões’ (Henrichsen 2010, p. 95). Nos relatos de Charles John Andersson, que até sua morte, no final da década de 1860, tornar-se-ia o maior comerciante europeu atuando na região (Lau 1989), lemos que, ao contrário dos mitos que se propagavam, os então damaras não faziam parte de uma grande nação conquistadora:

“Os damaras foram, no passado, sem dúvida alguma, uma grande nação; mas, diferente de outras que gradualmente tornaram-se mais poderosas pela união de pequenas tribos lideradas por um único chefe ou rei, eles fragmentaram-se em um número inacabável de pequenas tribos, governadas pela mesma quantidade de chefes.” (Andersson 1856, p 217)

No entanto, apesar das expectativas européias (tão bem representadas nos trabalhos de Vedder 1966a e 1966b), a situação que se apresentava não atestava o declínio de uma grande sociedade do passado, mas antes a realidade da maior parte dos habitantes da região que, desde pelo menos a década de 1830, vinham perdendo seus rebanhos nas pilhagens dos grupos oorlams e dependiam, cada vez mais, não apenas da caça e da coleta de alimentos (Gewald 1999a, p. 14), mas da incorporação ao sistema de pastoreio, à família ou (como seria o caso a partir de então) à milícia de outras comunidades, de quem eles tornavam-se súditos/pastores. À época da expansão oorlam, assim, a região era habitada por várias pequenas comunidades, formadas por pessoas de diferentes origens e idiomas, que poderiam juntar-se ao redor de um grande líder para obter proteção temporária, mas que não raramente rompiam estes ‘acordos’ pela dispersão, criação ou surgimento de outros grupos políticos na região – os quais, por sua vez, não apenas disputavam o acesso a terra, ao gado e outros recursos naturais, mas influenciavam-se mutuamente. Neste cenário, os ‘grandes pais’ e ‘ricos tios’ ovahereros seriam apenas uma parte de uma ampla rede de relações sociais, sustentadas por diferentes núdulos que atraíam ao redor de si uma quantidade sempre variável de seguidores. Destes, os estrangeiros grupos ‘crioulos’ foram inicialmente os mais fortes e sua influência sobre as lideranças ovahereros, principalmente Tjamuaha, teria efeitos duradouros.

Estrangeiros

‘Oorlam’ foi o nome dado aos grupos formados por indivíduos de origem khoisan, por ex-escravos e por filhos dos colonizadores europeus com mulheres africanas, que apesar de produtos diretos da fronteira sul-africana, buscavam sua autonomia em relação ao domínio colonial. Eles eram, generalizadamente falando, “pessoas vivendo fora da colônia, mas que possuíam atributos adquiridos dentro da colônia” (Penn 1999, p. 96). Cada um destes grupos organizava-se em ‘comandos’, milícias armadas, formadas por homens montados a cavalo, liderados por um capitão (chamado *kaptein*) e que, no decorrer do século XIX, especializaram-se em um tipo de prática econômica que dependia quase exclusivamente da pilhagem do gado das populações locais. Brigitte Lau (1986), descrevendo a organização política destas

comunidades, fala em grupos relativamente centralizados e regulados pelo que ela chamou de uma constituição quase-democrática:

“Os homens em cada comando tomavam títulos tais como *corporal*, *magistrate* ou *cornet*; seu líder (que tinha que ser um homem) era estilizado *kaptein*. O governo de cada comando estava supostamente regulado por uma constituição quase-democrática. (...) [A] cidadania era restrita a homens que tivessem pelo menos uma arma, cinco vacas e 50 ovelhas e cabritos. Homens que não tivessem tal riqueza, mas que, no entanto, tinham possessões móveis eram chamados *bywoners*; homens que não possuíam qualquer tipo de bens eram chamados de ‘servos’ e estavam vinculados aos seus mestres. Os cidadãos tinham o direito de eleger membros do *raad*, o corpo de governo de um comando, que se reuniam em público; o *raad* sempre incluía pelo menos um evangelista e por vezes um missionário. Todos os cabeças de família tinham direito de rejeitar qualquer membro do *raad*, e em prática, existia uma constante flutuação dos seus membros. Cada *kaptein* tinha o direito de selecionar dois assistentes para a vida, mas o *raad* não possuía sanções para manter a disciplina social, e nos anos de 1860... as disputas por poder dentro dos comandos convergiam à guerra civil.” (ibid., p. 33, cargos e posições mantidos na língua original)

De todos os comandos oorlam, os afrikaner, como ficaram conhecidas as milícias lideradas por Jager Afrikaner e seus filhos, foram aqueles que tiveram o impacto mais significativo sobre a Namíbia e particularmente sobre as comunidades ovahereros do centro namibiano. No início da década de 1790, os homens desta família foram contratados por Petrus Piennar, um colono bôer baseado no então distrito do *Orange River*, para roubar os rebanhos das populações locais. O grupo já era conhecido desde 1760 e até a virada do século havia adquirido uma temida reputação devido as suas técnicas agressivas de pilhagem. Em 1796, no entanto, eles rebelaram-se e mataram Piennar e grande parte de sua família, migrando em direção ao norte e causando a expansão da violência sobre as comunidades locais e grande preocupação por parte da administração britânica – que apenas em 1819 conseguiria convencê-los a selar um acordo de paz com o governo britânico.²³ Nesta época, quando ovahereros ao redor das porções austrais do Omaheke e do Kalahari envolviam-se em vários conflitos

²³ Algo que só se tornou possível pela influência do missionário da *London Missionary Society* (LMS) que acompanhava o grupo em suas trajetórias nômades. A LMS teve um papel muito importante na ‘sedentarização’ destas comunidades, bem como no estabelecimento de rotas comerciais e muitos grupos oorlam requisitavam a presença de missionários justamente para obter maior proximidade com o comércio europeu. Ver de Gruchy (2000) para a história da LMS no sul da África.

com as populações daquela área, após uma batalha com outro grupo oorlam ainda no sul da Namíbia, Jonker Afrikaner, filho de Jager, enfim separou-se de seu pai e junto com um pequeno grupo estabeleceu-se mais ao norte.

Narrativas orais ovahereros sugerem que, no decorrer da década de 1820, o então líder da ‘Nação Vermelha’ (um dos grupos namas que viviam no centro-sul namibiano), teria oferecido para Jonker a área onde Windhoek está hoje situada em troca de proteção contra as comunidades ovahereros – as quais continuavam sua migração desde o norte, avançando em direção ao sul do país e entrando em conflito direto com os também pastores namas (Kaputu 1992a). Dada a superioridade tecnológica dos recém-chegados oorlams (armas, cavalos e técnicas de guerra), sua ação foi efetiva logo nas primeiras batalhas e em pouco mais de três décadas, eles haviam dominado todo o centro namibiano e parte das regiões ao norte, desenvolvendo uma unidade política fortemente centralizada e militarizada.²⁴ O domínio de Jonker na região era incontestável e, em 1844, seria ampliado ainda mais ao organizar uma expedição até Walvis Bay, onde ele acabaria com a independência comercial costeira de outro grupo oorlam, tomando o controle, assim, da principal rota comercial no território (Wallace 2011, p. 60) – trajeto que apenas em 1851, dez anos depois da extinção das baleias e o conseqüente fim do mercado baleeiro, passou a ser usado também por exploradores europeus.²⁵

Importante na consolidação da hegemonia oorlam foram os processos de incorporação das comunidades locais através do estabelecimento de alianças formais (na forma de parcerias comerciais tanto quanto acordos de não agressão) com as principais lideranças vivendo nos territórios sobre seu domínio. Estes líderes, em retorno às suas assistências (na forma de trabalho manual, pastoreio, construção de estradas, plantação de tabaco e *dagga*, pilhagem e coleção de taxas e tributos), eram, em certa medida, eximidos de terem seus animais roubados – sendo inclusive toleradas pilhagens

²⁴ Jonker se estabelecerá em Windhoek apenas em 1842. Ali mais de 2,000 pessoas, metade das quais identificadas pelos europeus na região como ‘dependentes/servos’, viviam debaixo de sua autoridade direta (Wallace 2011, p. 61).

²⁵ Como comentado anteriormente, Francis Galton e Charles John Andersson foram os primeiros a cruzar essa rota. Eles possuíam, no entanto, ímpetos distintos dos primeiros migrantes: eles não fugiam do encapsulamento colonial britânico; e tampouco estavam particularmente interessados nos rebanhos ovaherero. Em uma visão um tanto romântica, Galton descreve seus interesses, como um ‘amor pela aventura’: apenas isto poderia motivar o risco de viajar por um território tão impenetrável, desconhecido e seco (Galton 1853, p. 2). Andersson, por sua vez, possuía grande interesse nos desenvolvimentos políticos da região e poucos anos depois esteve plenamente envolvido nos acontecimentos que levaram ao fim do domínio afrikaner no centro-sul namibiano.

independentes e a aquisição de cavalos e armas (Gewald 1999a, p. 16; Henrichsen 2009, p. 158-9). Proeminente entre eles foram Tjamuaha, filho de Tjirue, e o irmão de sua mãe, Kahitjene – outro daqueles ricos tios, que viera do Kaoko.²⁶ Inicialmente atingidos pelo domínio afrikaner, os dois líderes aliaram-se à Jonker Afrikaner e, a pedido dele, mudaram-se para Windhoek. Este foi um tempo de grande enriquecimento para Tjamuaha e sua família, mas assim o foi através da pilhagem dos rebanhos de vários grupos da região, inclusive aqueles de outras comunidades ovahereros.

A situação gerou uma gama de conflitos internos às comunidades ovahereros que, por sua vez, procuravam manter sua autonomia fugindo, roubando outros rebanhos, ou ainda envolvendo-se em longas disputas pela herança de seus familiares, esperando assim recuperar suas perdas. Dentre os que fugiram, agregando-se às suas parentelas em outras regiões e levando consigo o que podiam (geralmente o que restara da última pilhagem), muitos voltaram ao Kaoko, ou refugiaram-se no Waterberg – onde Tjipangandjara, Mbaha, Tjiueza e seus descendentes ficaram uma vez mais livres do impacto inicial (Kaputu 1992a, p. 12). Os que permaneceram, por sua vez, seriam consistentemente incorporados a um tipo de dependência feudal (com Jonker Afrikaner e também através de Kahitjene e Tjamuaha), sustentada pela lógica de um sistema de *cattle-post* – mantendo as comunidades roubadas como pastoras dos rebanhos, mas não mais donas deles (Lau 1986, p. 34).

Em pouco tempo, enquanto Kahitjene e Tjamuaha enriqueciam cada vez mais, grande parte das populações que permaneceram no centro-sul namibiano havia tido seus rebanhos roubados, e entre os ovahereros um novo termo foi cunhado para se referir àqueles que vivam agora sem seus animais: eles eram *ovatjimba*, “pessoas com nenhum meio de subsistência além daquele do tjimba, o porco-da-terra” (Gewald 1999a, p. 14),²⁷ ou ainda *ovanjake*, usado em referência àqueles que, ovahereros ou não, “subsistiam do improvável e impossível do campo” (Hahn 1984-85, p. 251 apud Henrichsen 2009, p. 157). Eles eram *namas*, *sans*, mas também ovahereros, que após perderem seus animais se tornavam muitas vezes dependentes de homens que tinham

²⁶ É importante notar que em Gobabis, após as pilhagens iniciais, outro grupo oorlam, também aliado de Jonker Afrikaner, faria do avô de Kahimemua, Kandjake Uahandura, um aliado e o líder de todos os ovambanderus na região (Sundermeier, s.d, p. 10).

²⁷ O porco-da-terra (*Orycteropus afer*) é um mamífero africano distribuído por quase todo o continente. Sua alimentação básica é composta predominantemente por térmitas e formigas (ocasionalmente eles comem também insetos, pequenos roedores e frutos).

sua autoridade sustentada não apenas no tamanho de seus rebanhos, mas nas suas qualidades individuais de liderança e na sua capacidade de manipular suas posições frente a missionários, comerciantes e outros personagens neste complexo universo de relações políticas.

Grandes homens (ovahona)

Ovahona (lit. ‘grandes homens’) foi a palavra usada pelas comunidades ovahereros para referir-se a estes homens – um estranho empréstimo da palavra nama para ‘mestre’, */honkhoeb* (Ohly 1987; Möhlig 2009). O termo era comumente usado como referência a homens que possuíssem pelo menos entre 30 e 50 cabeças de gado e igual número de dependentes (Henrichsen 2009, p. 174). No entanto, assim como os termos *ovatjimba* e *ovanjake* não implicavam necessariamente em laços de dependência ou pobreza e fome (ibid., p. 160), *ovahona* tampouco significava domínio e poder irrestrito, e em muitos casos a condição de abundância não lhes outorgava nenhum domínio maior além do prestígio e do respeito dado até hoje a qualquer ovaherero rico em gado. Mas havia também diferenças entre eles, e apesar de que suas estratégias de acumulação estivessem sustentadas por princípios semelhantes (o engajamento com as oportunidades oferecidas pelas rotas comerciais, a pilhagem de outros rebanhos e a manipulação de suas redes *oruzo* e *eanda*), foi ao redor dos mais ricos deles, os grandes pais que apresentei anteriormente, que os principais centros políticos do centro namibiano foram enfim concretizados em Okahandja, Omaruru, no Waterberg e alhures.

A situação se tornaria mais complexa com a chegada dos primeiros missionários da *Rhenish Missionary Society* (RMS), que, a convite de Jonker Afrikaner, se estabeleceram em Windhoek no início da década de 1840.²⁸ Como vimos anteriormente, Jonker havia tomado controle da maior parte das rotas comerciais que cruzavam o território e olhava com desconfiança aos comerciantes europeus que negociavam com ele. No entanto, enquanto a maioria dos exploradores e comerciantes era desencorajada a percorrer os trajetos sob seu domínio, o líder afrikaner era particularmente aberto com os missionários cristãos que, no entanto, logo provariam seu

²⁸ A *Rhenish Missionary Society* (RMS) foi fundada em 1828 e se tornaria a sociedade missionária dominante em todo o centro-sul namibiano. Os primeiros missionários a chegar à região em 1840 foram Franz Heinrich Kleinschmidt e Carl Hugo Hahn, o qual durante três décadas fora influente em quase todos os acontecimentos políticos da região. Ver Castro (2008) para a relação entre ovaherero e as missões Rhenish.

equivoco. Como outros autores notaram (Werner 1980, p. 94; Lau 1986, p. 36), a posição dos missionários era contraditória. Apesar de representarem o acesso, através das lógicas comerciais, aos meios de produção europeus, eles eram também uma ameaça, pois representavam a expansão e o domínio europeu impondo-se sobre o território. Esta contradição deve ter ficado explícita para Jonker quando, menos de dois anos depois e em decorrência de alguns desentendimentos com o líder afrikaner, os missionários deixaram Windhoek e se estabeleceram em Otjikango e Otjimbingwe, às margens do Swakop.

A influência dos missionários, tanto da RMS quanto da *London Missionary Society* (LMS), sobre as comunidades ovahereros, não chegou a ser tão eficaz no nível religioso (Werner 1980, p. 82; Mossolow 1993) e até 1871 apenas três pessoas haviam sido batizadas (Wallace 2011, p. 63). Nas décadas seguintes, no entanto, eles teriam um papel central não apenas na expansão das rotas comerciais européias, mas também nos desenvolvimentos coloniais na região – algo que começaria pelo fim do domínio oorlam. Assim, no contexto de crescente empobrecimento e opressão, as estações missionárias surgiam como uma forma alternativa de poder e dependência, e seus missionários, eles mesmos ovahonas,²⁹ atraíam ao redor de si muitos *ovatjimbás* e desde ali incubariam um crescente movimento de resistência aos grupos crioulos. Foi a eles que Tjamuaha e seu tio Kahitjene se dirigiram, na metade da década de 1840, buscando refúgio e uma forma para libertar-se do jugo afrikaner.³⁰ Eles haviam então deixado Windhoek com seus rebanhos e pararam em Okahandja, próximo à Otjikango. Sua empreitada, no entanto, seria frustrada, e após um ataque inicial, Jonker selaria um novo acordo com Tjamuaha que, como prova de sua lealdade, voltaria à Otjikango e seguiria dali até Otjimbingwe, roubando grande parte do rebanho de seu tio Kahitjene – o qual havia permanecido ao lado dos missionários.

O acontecimento resultou em uma maior aproximação dos missionários, que começaram a comprar armas e munições, oferecendo assim maior proteção a todos aqueles que se opunham ao domínio afrikaner, e os comerciantes europeus cujos serviços com o tempo passaram a serem requisitados também pelas populações locais.

²⁹ Brigitte Lau (1987) se refere a estes novos *ovahona* como ‘missionários chefes’ (p. 108).

³⁰ Ver particularmente os diálogos de Kahitjene com os missionários e sua frustração quando percebeu que estes não lhe podiam oferecer mais do que proteções cosmológicas – algo que mudaria no decorrer da década, quando as missões cristãs começaram a armar-se, engajando-se também no comércio de armas e munições (Gewald 1999a, pp. 14-18).

Diferentemente dos missionários ou mesmo os grupos crioulos, os comerciantes surgiam como um tipo interessante de aliados, pois ao oferecerem ‘contratos’ breves e em geral limitados ao momento da troca (e à troca continuada, é verdade) permitiam que ovahereros até então empobrecidos pudessem gradualmente recuperar suas perdas. Fontes da época relatam que isso acontecia principalmente pelo plantio do tabaco, através do qual eles barganhavam ovelhas, cabras e gado (Henrichsen 2009, p. 162), buscando sua autonomia de maneira relativamente independente dos missionários, dos ovahonas e das comunidades oorlams. Apesar de que relativamente mais pobres do que Tjamuaha, estas pequenas comunidades manipulavam suas relações de dependência de maneira dinâmica e fluida, e após uma nova perda de seus rebanhos, na metade da década de 1850, ressurgiriam uma vez mais, acumulando animais e também armas e munições, agora em troca também de mão-de-obra para a recentemente estabelecida Companhia de Mineração de Walfish Bay (Lau 1987, pp. 95ff.).

A história de ‘Ou Williem’ Zeraeua está diretamente relacionada a estes eventos. Em 1876, pouco antes de morrer de sífilis (que se expandiu junto com as fronteiras européias), Zeraeua relatou a um oficial da colônia do Cabo como, após os primeiros ataques dos *namaquas* (como eram chamados os grupos de aliados namas e oorlam), ele foi capaz de se reestabelecer através de uma extensa rede de alianças com comerciantes, missionários e outros líderes oorlams:

“Quando os *namaquas* nos alcançaram, eu me mantive ao lado de meu missionário, Mr. Rath. Nós estávamos em grande medida destruídos naqueles dias, e se eu tivesse um boi, era um privilégio dado a mim pelos *namaquas* através da influência do missionário. Petrus Swaartboy [um líder oorlam] também me ajudou. Ele me trouxe de volta 10 cabeças de gado. Nós vivíamos de ‘mietjes’ [lit. ‘bulbos comestíveis] e outras ervas. Eu queria seguir para o Kaoko, mas eu encontrei Mr. Bissinghwaite, que me persuadiu, já que meu povo estava destruído, a ir trabalhar com meu povo nas minas. Um segundo homem, alto e magro, um terceiro homem que morreu, Mr. Andersson e depois Mr. Hilder, também me pediram para trabalhar nas minas.” (apud Stals 1991, p. 25).

Relatos ovahereros sobre este período contam que no início da década de 1850 não havia mais rebanhos para serem pilhados no centro-sul namibiano, nem mesmo o Waterberg escaparia às milícias oorlam – que em busca de mais recursos com os quais quitar suas dívidas comerciais e manter seus estoques de licor, tabaco, armas, munições

e outros bens materiais europeus, estendiam seu aparelho de opressão e pilhagem em todas as direções (Kaputu 1992a, p. 10). Já em 1857, de acordo com algumas fontes, o Waterberg estava “disponível e desabitado e os ovahereros viviam ‘principalmente de nozes, grãos e galinhas do mato’” (Henrichsen 2009, p. 156; e 1994, p. 1-2), e à medida que gado se tornava um bem escasso na região – mantidos ao redor de capitães como Tjamauaha, mas mais frequentemente comercializados com os europeus – uma crescente onda de assaltos tomou conta das rotas comerciais. Além disso, uma epidemia de *lung sickness* (praga que causa pneumonia e inflamação do pulmão do gado) atingiu a região, aumentou a tensão no território que foi então posto em quarentena pelos comandos de Jonker Afrikaner – o que geraria uma série de conflitos com comerciantes decididos a manter suas transações com o interior. O contexto, assim, se tornava cada vez mais desfavorável aos grupos sob comando de Jonker Afrikaner, e apesar de que sua influência era ainda forte o suficiente para garantir que nenhuma grande batalha fosse perpetrada contra ele, a situação logo mudaria.

Em 1860, tomando proveito da ausência de Jonker, Tjamuaha, que nesta época vivia em Okahandja, à pouco menos de 70 km de Windhoek, viajou até o Kaoko para mobilizar às comunidades ovahereros na região para iniciar uma batalha contra os comandos de Jonker que, assim como ele, estava velho e em breve morreria. A história contada por Kaputu (1992a) destaca que Tjamuaha teria se encontrado com vários dos líderes da região, mas ele era aquele que os havia traído e por isso a maioria dos homens com quem ele havia se encontrado eram membros de suas matrilineagens, fazendo, assim, uso dos ainda correntes idiomas do suporte e da dependência pelo parentesco para convencê-los a unir-se a ele (ibid., p. 15-16). Mais tarde, quando ele enfim retornou à Okahandja, Tjamuaha transmitiria a mensagem que ele trazia: ovahereros “devem ter um único líder, paz e reconciliação, e ... aquela nação dividida, deveria unir-se” (ibid., p. 16).³¹

Este era o melhor momento para terminar com o domínio afrikaner e entre as lideranças ovahereros decidiu-se que um único líder deveria ser escolhido dentre à pequena elite *ovahona*, para comandá-los na batalha. Do lado afrikaner, por sua vez, Christian veria a eclosão de vários pequenos roubos e intrigas (supostamente parte dos planos de Charles Andersson, que havia se estabelecido em Otjimbingwe, juntando-se

³¹ Para uma descrição pormenorizada dos eventos que seguiram à morte de Tjamuaha e os desenvolvimentos da *otjiwana* de Otjikatjamuaha ver Gewalt (1999a) e também Castro (2009, cap. 1).

às ‘tropas’ ovahereros mobilizadas por Zeraeua) e alguns de seus capitães aproveitaram o momento para criar seus próprios comandos ou criarem novas alianças com outros grupos oorlam da região. A morte de Tjamuaha, mais tarde no mesmo ano, marcaria, por fim, a ‘união de todos os ovahereros’ sob a autoridade de Maharero, seu herdeiro, que comandaria as batalhas que marcariam o fim do jugo afrikaner e o início de uma nova era para as comunidades ovahereros na região.

O dono da guerra e seus capitães

Logo após a morte de Tjamuaha, mensagens foram enviadas por todos os lugares, do Kaoko e aos limites de Bechuana. Membros de sua patrilinhagem congregavam-se em Okahandja e lá recebiam os vários grupos que viajavam até o local para ali permanecerem até a metade do ano seguinte. O evento, que teria causado suspeita por parte de Christian Afrikaner – que via com temor a aglomeração de um número cada vez maior de ovahereros em Okahandja – é narrado pelos descendentes desta família como a concretização da centralização político-ritual ao redor de Maharero – que após deixar apagar pela última vez o *okuruwo* de seu pai, inaugurando-o em sua própria morada, se tornava o novo *iho omunene* do *oruzo* OHORONGO. Àquela época, diz-se que muitas patrilinhagens haviam perdido seus *omaruwo* (sing. *okuruwo*) devido aos conturbados anos e os intensos fluxos aos quais estavam expostos. O *okuruwo* de Tjamuaha era um dos poucos ainda operantes na região. Assim, quando Maharero foi enfim inaugurado na posição de seu pai, muitos destes líderes teriam ido até ele para obter uma brasa de seu *okuruwo* com a qual reascender novos fogos aos seus ancestrais – sugerindo, assim, sua sujeição à autoridade de Maharero.

No entanto, não foi por sua senioridade ritual, ou pelos seus já numerosos rebanhos, que Maharero seria conhecido como o ‘dono da guerra’ – o *omuini wovita* ou simplesmente *muniovita*, um apelido dado a ele pelo seu tio Zeraeua (Kaputu 1992a, p. 28) – mas antes por um segredo que, este sim, lhe concedia primazia em relação a todos os outros ‘grandes pais’ e ‘grandes homens’. “Quando ele ia para a guerra”, diriam os rumores, décadas mais tarde, “as balas atingiam sempre outra pessoa ao invés dele” (Njanekua & Muuondjo, 1992a, p. 139).³² Isto acontecia, não por ele possuir um poder oculto singular, como descobrimos em outras comunidades pelo continente (Trajano

³² Willy Njanekua, que vivia em Okahandja na década de 1930, afirma ele havia escutado isto entre os descendentes da comunidade de Onguatjindu que viviam na região.

Filho 1994), mas sim por um conhecimento prático das táticas de guerra e governo oorlam. Esta teria sido a verdadeira intenção de Tjamuaha quando ele refez sua aliança com Jonker Afrikaner na década de 1840: (apesar dos claros benefícios econômicos e políticos) ele “decidiu ficar [em Windhoek] para que seu filho Maharero pudesse aprender as habilidades de Kakuuoko [Jonker Afrikaner]; e para que um dia ele pudesse se tornar o líder de todos aqueles que falam otjiherero e estavam ainda assim dispersos” (Kaputu 1992a, p. 10).

Maharero havia crescido ao lado de Christian Afrikaner e lutara junto aos comandos oorlam, sendo desde novo conhecido por sua inteligência e bravura. Quando, em 1863, após o período de luto pela morte de seu pai e o reestabelecimento de seu *okuruwo*, Maharero refugiou-se em Otjimbingwe, seria ele o escolhido para liderar o exército ovaherero construído ao redor de Zeraeua – que com a venda de seu próprio gado conseguiu armas e munições. Ele era, no entanto, “considerado um general de guerra, mas não o rei dos ovahereros”, sendo que os demais eram ainda “chefes ao redor de suas próprias famílias. Ele era apenas um líder em tempos de guerra, pois ele conhecia as maneiras [as técnicas] dos namas.” (ibid., p. 39). Junto de Maharero, além disso, seguiam vários capitães, chefes sobre suas próprias famílias, que se aliaram à ele na luta contra seus opressores e que mais tarde também se tornariam eles mesmos importantes líderes. Este é o caso de Mureti, o mais proeminente deles que, além de um renomado guerreiro, pertencia ao mesmo *eanda* de Tjamuaha e havia migrado do Kaoko para a região de Otjipaue, próximo de Omaruru – desde onde seus descendentes se espalhariam por toda a região do Waterberg e do Omaheke (Kaputu 1992c, pp. 62-71). Entre todos os guerreiros, ele seria o único a manter seu prestígio após as guerras, enraizando-o de tal maneira no imaginário destas comunidades, que seus descendentes são hoje considerados uma ‘linhagem real’, tal como Zeraeua, Kambazembi, Maharero e Kahimemua.

As primeiras batalhas entre o contingente ovaherero (que era auxiliado pelas tropas de Andersson ³³ e por outros comerciantes) e um não tão pequeno exército *namaqua* (já que, Christian Afrikaner, ao tomar conhecimento do que planejava seu

³³ Durante o período de quarentena, Charles Andersson levou quase 1.000 cabeças de gado até o Cabo, mas seu trajeto foi constantemente ameaçado pelos comandos oorlam, aos quais tinha que pagar multas. Foi por conta disto que em seu retorno ele traria consigo dois canhões e um número de mercenários contratados e que formavam seu próprio comando, o *Otjimbingwe British Volunteer Artillery* (Gewald 1999a, p. 20).

antigo aliado, mandou mensagens aos líderes que viviam antes debaixo da autoridade de seu pai, congregando-os em Windhoek), começariam ainda no mesmo ano. A guerra duraria quatro anos, mas já em 1864 mais de 3.000 homens (ovahereros, holandeses e ingleses) sob a liderança de Maharero e Andersson, atacaram e destruíam Windhoek, a capital afrikaner, matando Christian e dando início a uma série de pequenas batalhas que resultariam em uma dramática re-distribuição do gado em todo o território (Henrichsen 1994, p. 5; *ibid.* 2009, p. 166).³⁴ Até o final da década de 1860, a hegemonia afrikaner encontraria seu fim e diz-se que aproximadamente 20.000 ovahereros, sob a autoridade de seus ‘grandes homens’, migravam em direção à Windhoek, ao Waterberg e Okahandja, consolidando sua vitória e ocupando o que era antes parte do domínio oorlam (Wallace 2011, p. 72).

A década de 1860 seria marcada pelo fim do domínio oorlam no centro-sul namibiano e o início do domínio dos ‘grandes homens’: comerciantes, missionários e alguns poucos chefes ovahereros. Maharero, o ‘dono da guerra’ para as comunidades ovahereros, seria alçado ao abrangente posto de ‘chefe supremo ovaherero’, uma posição a ele outorgada por aqueles que, em pouco tempo, se mostrariam os verdadeiros ganhadores das batalhas que assolaram a região. Isto, ele começaria a construir em 1870, quando Jan Jonker Afrikaner – que assumira a liderança dos comandos de seu pai após a morte de seu irmão Christian – chegou à Windhoek para assinar um tratado de paz, colocando um fim aos conturbados anos de pilhagem e morte. No tratado, que fora escrito com a assistência dos missionários da RMS, Maharero era reconhecido como o chefe supremo das comunidades ovahereros e, debaixo dele uma relativamente longa lista de ‘capitães’ assinalavam sua nem sempre inquestionável submissão. Sua jurisdição, no entanto, seria ainda limitada e pouco operativa em três regiões: ao oeste, onde Zeraeua (em Omaruru) e Mureti (em Otjipaue) estavam estabelecidos; ao norte, onde Kambazembi, filho de Kangombe, ocupava o Waterberg uma vez mais; e ao oeste, onde habitavam várias comunidades ovambanderus lideradas por Kandjii e, em seguida, Kahimemua e centradas ao redor de Gobabis.

Inicialmente descritas como ‘a guerra de libertação ovaherero’ (Vedder 1966b, pp. 325-91) ou como ‘batalhas tribais’ entre namas, oorlams e ovahereros (Goldblatt

³⁴ As batalhas foram conhecidas em otjijerero como ‘*ovita vy’ ongombongange*’, a guerra da vaca de cor cinza, branca e com manchas marrons, um animal que supunha-se dar força e braveza. Ver Wallace (2011, p. 68-73).

1971, pp. 31-4), os eventos da década de 1860 preconizariam antes o fim da independência econômica da região (Lau 1986). Isto, no entanto, aconteceria apenas após quase uma década de grande enriquecimento para as comunidades ovahereros que se tornavam os verdadeiros ‘donos’ do centro-sul namibiano, exercendo seu domínio um sobre os outros e sobre as demais populações locais. Concomitantemente, comerciantes e missionários, livres do domínio oolam e tendo suas posições também ‘acordadas’ pelo tratado de 1870, puderam alargar com certa liberdade as fronteiras do que em breve se tornaria uma colônia alemã. Para as lideranças ovahereros, a quem continuamos a seguir na próxima sessão, este período seria marcado pela reelaboração de seus prestígios tradicionais e pelo surgimento de critérios de diferenciação entre os ovahonas, dos quais uma pequena parte seria agora chamada ‘chefe’ e teria que lidar com a oposição de todos aqueles, ricos como eles, mas que não foram tão eficientes quanto os primeiros em mobilizar não apenas as oportunidades oferecidas pelas rotas comerciais agora sob seus domínios, mas trançá-las às ideologias e ao prestígio tradicional em um único tecido político.

III. Centralização

Após uma década de conflitos, em 1870, inicia-se um tempo de relativa paz. Reconhecido hoje como a ‘década de ouro’ das comunidades ovahereros (Krüger 2008), ela é marcada pelo florescimento sem antecedentes das rotas comerciais na região. Os dois fenômenos (o enriquecimento ovaherero e o crescimento das rotas comerciais) estão atrelados, pois ao saírem vitoriosos das batalhas da década anterior, ovahereros contavam subitamente com imensos rebanhos, os quais permitiam com maior ou menor sucesso a participação nas redes comerciais da região e o acúmulo de toda sorte de bens europeus. Apesar do gado ser o recurso mais frequentemente procurado pelos comerciantes, as comunidades ovahereros envolveram-se consistentemente também na criação de ovelhas, cabras e na ‘caça comercial’, principais moedas de troca para adquirir não apenas armas, cavalos e toda sorte de bens europeus, mas, uma vez mais, gado bovino (Henrichsen 2009, pp. 168-9, 180-3). Neste processo, estas comunidades puderam desenvolver, ao mesmo tempo, uma forte identificação como uma sociedade ‘com gado’ e como uma sociedade ‘armada e a cavalo’ (Wallace 2011, p. 110), encontrando-se aqui também, a base ideológica na qual ovahereros, em geral, e seus

líderes, em particular, buscavam sustentação para suas demandas por terra, gado e pela legitimação de seus poderes políticos sobre o território (Henrichsen 2009, p. 185).

Em comparação com as comunidades namas e oorlams, os ovahereros eram relativamente novos no comércio com o Cabo, mas suas habilidades comerciais e a variabilidade dos bens trocados (gado, marfim, penas de avestruz, pele de animais, etc.) permitiu-lhes construir uma importante força militar, criando milícias inspiradas pelos comandos oorlams e assim potencializando seu controle sobre a região e sua autonomia em relação aos europeus. Mas existiam vários tipos de europeus e, apesar de que comerciantes e missionários eram vistos, em geral, com cautela, o mesmo não se aplicaria à ‘coroa Britânica’ a quem Maharero, Kambazembi e Zeraeua ofereceriam uma porção da terra em troca de proteção. Isto aconteceu ainda na primeira metade da década 1870, quando rumores chegaram às planícies centrais da Namíbia que falavam de um grande número de europeus emigrando à região desde o Transvaal, no sudoeste da colônia do Cabo, gerando preocupação por parte dos três principais líderes ovahereros na região.

Não dispostos a assumir uma nova empreitada colonial, a colônia inglesa do Cabo mantinha-se atenta aos acontecimentos da região, procurando garantir relações amistosas com quase todos os líderes africanos no território, mas sem tentar incorporá-los como súditos da coroa. Apesar de sua posição cautelosa, em 1875, a assembleia legislativa do Cabo parecia indicar uma possível anexação do território, na medida em que promovia a incorporação política de Walvis Bay e seus arredores (ainda ‘pertencentes’ aos holandeses), permitindo-os, assim, exercer maior controle sobre o comércio de quase toda porção sul do continente africano (Wallace 2011, p. 106). No ano seguinte, como parte de uma ainda cuidadosa política colonial, o governo do Cabo enviaria um ‘emissário especial’ à região, cuja principal função era a de criar uma esfera de influência britânica no território, facilitar o comércio e iniciar o recrutamento de trabalhadores para as minas sul-africanas. Seu nome era William Coates Palgrave, que conhecia bem o território e possuía boas relações com Maharero. Para as lideranças africanas, no entanto, as expectativas eram distintas e eles viam sua presença como outra maneira de acertar e concretizar seus próprios interesses políticos e econômicos.

Este foi particularmente o caso de Maharero e outros líderes ovahereros que, em setembro do mesmo ano, se reuniram com Palgrave em Okahandja para oficialmente

solicitar a ‘proteção’ e o controle britânicos sobre o território. Eles queriam, nas palavras do próprio Maharero, “alguém para ser o líder do nosso país” (cf. Stals 1991, p. 45). Palgrave, no entanto, dizia que algo deveria ser oferecido em troca por esta ‘aliança’ e, assim, depois de cinco dias e outras duas reuniões, Maharero apresentou uma curiosa decisão:

“Nós separamos uma porção do país para uma ‘reserva’ para o governo [do Cabo], e nós estamos dispostos a pagar algo também. Eu não creio que haverá nenhuma dificuldade em arrecadar dinheiro o suficiente. Nós chefes iremos coletar taxas entre nós mesmos, e se isto não for suficiente, nós esperamos que o governador possa nos emprestar dinheiro até o momento no qual a receita da reserva for suficiente [para pagar as dívidas].” (ibid., p. 50)

Os limites do ‘país’ ovaherero, não muito menor do que a ‘reserva’ branca, alcançavam predominantemente no centro-sul namibiano, abrangendo as jurisdições dos quatro principais chefes à época (Maharero, Zeraeua, Kambazembi e Kahimemua). Que o Omaheke tomasse conta de grande parte da área destacada (sob o título de ‘pastagem damara’) é por si só interessante se levamos em consideração o pessimismo generalizado que encontramos em toda a literatura com esta seca, arenosa e infértil área, mas estes documentos atestam mais do que isso. Esta é, talvez, a primeira tentativa por parte destes líderes de criar delimitações deste tipo para as áreas sob seu controle e é particularmente interessante por indicar um processo não apenas de gradual transição de um padrão de governança regulado pelo parentesco a um sustentado em uma ideia particular de território, mas antes por acenar à transformação de discursos tradicionalmente reconhecidos em argumentos políticos. Nesse sentido, as fronteiras da terra dos ovahereros não foram estipuladas aleatoriamente, mas antes pretendiam corresponder com os locais onde os ancestrais dos principais chefes estavam enterrados.³⁵ Isto, por sua vez, sugere outro importante desdobramento para a legitimação do poder destes quatro chefes em relação aos demais líderes ovahereros, pois ao sustentarem-se nos túmulos de seus pais para legitimar suas posições, indicava-se também uma linha direta entre eles mesmos, seus *omaruwo* (sing. *okuruwo*) e seus

³⁵ Ao encontrar Plagrove em uma de suas primeiras visitas, Maharero lhe diria, nesse sentido, estar ansioso para visitar o país com ele para assim lhe mostrar os túmulos de seus pais “e isto irá provar que país pertence à mim.” (Stals 1991, p. 16).

ancestrais, colocando-os acima dos demais através de uma tentativa ideológica de diferenciação entre ‘chefes de verdade’ e outros que jamais, também ricos em gado, mas que não alcançariam o mesmo status (Werner 1980, p. 61).

Outros autores já descreveram estes acontecimentos como uma tentativa das lideranças ovaherero (predominantemente de Maharero) de “consolidar seus domínios sobre a terra e o gado” (Wallace 2011, p. 107), algo que fora feito *militarmente*, através da pilhagem do gado, do controle de áreas de pasto e da rede de poços e recursos naturais necessários para manter os rebanhos (Vedder 1966b, pp. 404-15); *culturalmente*, através do casamento e pela absorção de ovatjimbas que, através das relações e do idioma do parentesco, “eram empregados no pastoreio dos sempre-em-crescimento rebanhos ovaherero” (Gewald 1999a, p. 24); *idealmente*, através dos louvores (*omitandu*), vistos como um ‘quadro legal’ “com o qual codificar e definir reivindicações a um lugar e área particular e com o qual desafiar novos lugares” (Henrichsen 1999, p. 17) e também *pragmaticamente*, por uma política abrangente e flexível, através da qual os chefes e uma pequena elite “adotaram a mudança econômica, social e política em uma escala impressionante... [e] com efeitos duradouros” (Henrichsen 2010, p. 99).

Este processo, no entanto, era mais complexo do que o termo parece sugerir, pois, apesar de que “essa tentativa de definir controle sobre a terra através da definição de fronteiras rígidas contrastava claramente com métodos antigos de legitimar demandas territoriais” (Wallace 2011, p. 107), ela pressupunha antes de tudo o aprendizado de uma técnica particular de ‘fazer política’ que de modo algum era simplesmente oposta aos ‘métodos antigos’. Como lemos diversas vezes nos relatórios de Palgrave (Stals 1991, pp. 45-46, 240-245), as lideranças ovahereros diziam estar ‘aprendendo como crianças’ a manipular novos métodos de legitimação e expressar-se de outras formas além da ‘maneira tradicional’: chefes precisavam aprender a liderar ‘politicamente’ e suas comunidades a obedecê-los, concordava Palgrave (*ibid.*, p. 234). O próprio Maharero havia operado e apreendido as técnicas do domínio oorlam e seus termos e posições seriam centrais às novas mobilizações do poder e da autoridade ovaherero, construídas neste intenso e emaranhado fluxo de forças tradicionais e políticas. Nesse sentido, podemos apreciar melhor um conhecido argumento da história ovaherero:

“A sociedade ovaherero apropriou-se de novos termos para definir novas posições e estruturas que até então não existiam. As palavras ovaherero para chefe, ‘*Omuhona*’, e lei, ‘*Oveta*’, são derivados do nama e do holandês do Cabo [o *afrikaans*, como ficaria conhecido], os idiomas das unidades políticas oorlam que controlaram a Namíbia central na primeira metade do século XIX. Da mesma forma, palavras que já eram correntes no otjiherero passaram por mudanças de sentido. Assim, o significado de ‘*otjira*’, conselho, derivado do proto-bantu ‘-nda’, vilarejo, clã, parece ter relativamente mudado de ‘uma reunião de homens ricos’, para um sentido equivalente ao holandês ‘*raad*’, que era usado pelos oorlam para referir-se ao conselho do chefe. Os termos das estruturas políticas oorlam foram apropriados e sobrepostos à sociedade ovaherero por líderes políticos ovahereros, a maioria dos quais haviam feito um ‘estágio’ como vassalos dos oorlam antes do estabelecimento de seus próprios séquitos políticos independentes do controle oorlam” (Gewald 1999a, p. 23).

Tratava-se, assim, de um projeto consciente, por parte de uma minoria de chefes, para não apenas exercer domínio político, mas reforçar sua influência tradicional e legitimar seu prestígio em uma nova arena onde ‘poder e autoridade’ são valores de troca (dá-se terra e gado, por domínio militar e político). Da mesma forma, uma *ehi rovaherero* não era apenas uma interpretação política de uma legitimidade tradicional, mas um projeto de dominação sustentado por argumentos ‘para dentro’ (i.e. seus pais foram enterrados ali; seu gado pastava e bebia naquelas regiões) e preocupações externas (i.e. expulsar a família Afrikaner; prevenir-se contra o domínio Bôer, aprender a política, etc.). O projeto da ‘terra dos ovahereros’ não seria, entretanto, concretizado, gerando grande descontentamento da parte de Maharero. Ele esperava que as negociações legitimassem a posição a ele outorgada anteriormente como de ‘chefe supremo’, ajudando-o a exercer seu domínio sobre todos os líderes ovahereros – algo que ele não conseguiria fazer novamente tal como o fez na década de 1860, apesar de todas as suas tentativas de controlar os idiomas da nova política, a distribuição de heranças e os componentes ideológicos patrilineares de seu poder.

As primeiras chefaturas

O surgimento das primeiras ‘chefaturas’ ovahereros data deste período e é produto, entre coisas, da expansão da fronteira colonial e de suas rotas comerciais. A produção acadêmica sobre o surgimento de unidades políticas ovahereros mais

centralizadas está, em geral, sustentada por dois argumentos correspondentes, os quais serão brevemente problematizados com o que vimos até aqui. Destacam-se os seguintes processos que favoreceram seu surgimento: (i) a habilidade de seus chefes em manipular em seu favor as transformações ocorridas no que progressivamente passa a ser claramente percebido como um território específico; (ii) sua capacidade de aumentar seus grandes rebanhos e manter os agregados necessários para a lida com o gado. O primeiro, mais recente, está bem representado nas palavras de Gewald (1999a), que enfatiza a influência exógena às relações de poder ovaherero:

“De fato, todos os maiores chefes ovahereros que reinaram durante os anos doutorados da década de 1870, eram produtos desta fronteira [colonial] e de seu comércio. As novas chefaturas estavam todas relacionadas entre si, não apenas em termos de parentesco, mas pelo fato de serem produtos de uma mesma força de transformação. As habilidades e contatos adquiridos através da associação com a fronteira eram aplicados para criar e manter uma nova forma de unidade política ovaherero centralizada. De uma sociedade caracterizada por uma interminável série de grupos frouxamente ligados pelo parentesco e centrados ao redor de líderes de clãs patrilineares, a sociedade ovaherero tornou-se uma sociedade caracterizada por chefaturas fortemente centralizadas ao redor de áreas geográficas específicas” (ibid., p. 28).

Estas áreas, já sabemos, estavam centradas em Okahandja, Otjimbingwe e Omaruru, Gobabis e o Waterberg, e seus líderes, não coincidentemente, são aqueles que – através de missionários, comerciantes, namas e oorlam – estiveram intrinsecamente conectados ou sob a influência da expansão das fronteiras coloniais. Maharero, que só em 1868 voltaria definitivamente para Okahandja, é certamente aquele de quem temos mais informações. Okahandja havia se tornado então o mais movimentado centro comercial do centro sul namibiano e seu líder Maharero, que no início da década de 1850 possuía mil cabeças de gado e na década seguinte contava já 10.000 (Henrichsen 2009, p. 171), se tornaria o mais rico dos *ovahona* – possuindo um rebanho de pelo menos 40.000 animais, além de 22.000 pessoas sob sua autoridade.³⁶ A pouco menos de 150 km ao noroeste de Okahandja ficava Omaruru que, após ser um posto de horticultura para os missionários da RMS vivendo em Otjimbingwe, tornar-se-ia o

³⁶ Maharero é descrito por todas as fontes contemporâneas como o maior *ovahona* à época. Ele tinha inclusive uma casa de tijolos, que ele via como a marca de um ‘grande homem’ e que era utilizada apenas para guardar seus bens materiais europeus (Pool 1991, p. 48).

principal assentamento de Zeraeua e o centro comercial mais importante da rota entre Walvis Bay e os territórios ovambos no norte. Zeraeua vinha acumulando armas e munições desde o fim da década de 1850 e, até o início da década seguinte, tornar-se-ia o mais influente dos *ovahona* no que tange à manipulação e capitalização das rotas comerciais européias.³⁷ Nas fontes consultadas, nenhum número foi encontrado que pudesse ao menos fornecer uma estimativa do tamanho de seus rebanhos; sabe-se apenas que Zeraeua possuía em torno de 4.200 seguidores.³⁸

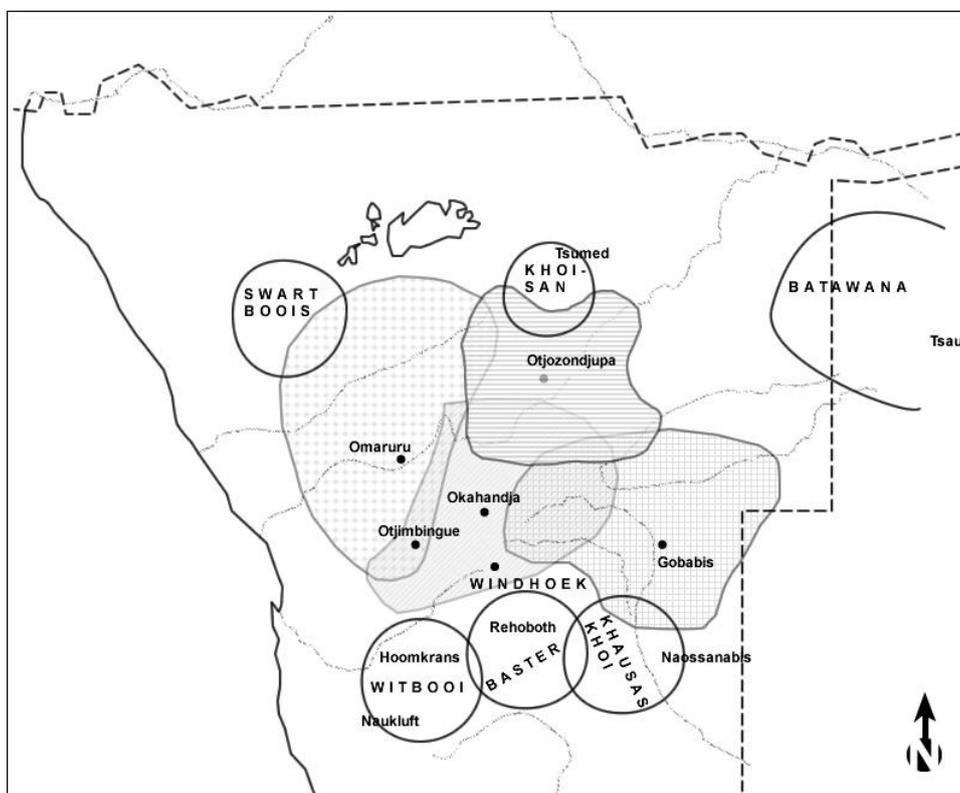
Do outro lado do país, Gobabis havia se tornado um importante centro político de outro grupo oorlam e apenas anos mais tarde seria, enfim, tomado pelas comunidades ovambanderus, organizadas ao redor de vários líderes. Entre eles, é sobre Kahimemua que possuímos mais informações (Sundermeier s.d, p. 22). Tal como Maharero, ele havia também lutado junto às milícias crioulas antes da década de 1860, mas sua ascensão ao poder não estava relacionada ao aprendizado das técnicas de combate oorlam, mas antes à manipulação mágica da ‘religião tradicional’.³⁹ No início da década de 1880, quando os ovambanderus haviam efetivamente tomado o controle da região ao redor de Gobabis, Kahimemua se tornaria o líder de mais de 12.000 pessoas – uma vez mais não sabemos a dimensão dos seus rebanhos. O Waterberg, enfim, que havia sido abandonado na década de 1850, voltaria a ser habitado no decorrer da década seguinte e, em 1880, cerca de 12.000 pessoas viviam sob a autoridade de Kambazembi, filho de Kangombe com a irmã de Tjamuaha, na altura senhor de mais de 70.000

³⁷ Zeraeua, além disso, era considerado pelos europeus como um ‘quase’ *gentleman* que sabia porta-se decentemente, usava sabão e água para lavar-se (e não a gordura de seus animais), faca e garfo para comer e sentava-se à mesa – algo que contrastava com seu primo e irmão classificatório Maharero (Rudner & Rudner 2004, pp. 42-44).

³⁸ A estimativa de 1876 é do missionário rhenish Irle (cf. Henrichsen 2009, p. 172). Palgrave, no entanto, estimava, na mesma época, um total de 20.500 pessoas, divididas em apenas 14 assentamentos (Stals 1991, p. 21). A única explicação plausível para a grande diferença entre a contagem de Irle e de Palgrave parece ser o fato de que o missionário Irle contara apenas aqueles vivendo ao redor de Omaruru, enquanto o comissário especial sul-africano deve ter incluído também os assentamentos de Otjimbingwe e Omburo, onde os futuros sucessores de Zeraeua viviam.

³⁹ A história de Kahimemua é cercada por eventos e manipulações mágicas e diz-se que ao tornar-se chefe ele teria abdicado de suas roupas européias para tornar-se um ‘verdadeiro omubanderu’. Lemos, nesse sentido, que logo após a morte de Tjamuaha, Munjuku, seu pai, havia retirado seu cinto tradicional e entregue a Kahimemua para que este o usasse em troca de suas roupas ocidentais. Ao fazer isso, seu pai lhe esfregou a gordura das vacas e lhe mandou até os namas em Gobabis para lhes informar que ele estava tomando a posição de seu pai. Seu poder, assim e apesar de seu reconhecido conhecimento das técnicas de guerra oorlam, era diferente daquele de Maharero. Tal como narrado à Theo Sundermeier, em 1966: “É também importante mencionar aqui que a ‘maneira diferente’ pela qual Kahimemua, de acordo com seu pai, deveria lutar contra os namas, era aquela da feitiçaria, da religião tradicional. Foi por isso que ele foi esfregado com gordura: como um sinal de que ele não era mais um súdito dos namas, mas um verdadeiro omubanderu” (Sundermeier s.d, p. 11). Sobre essa ‘religião tradicional’ ver também Wallace (2003).

cabeças de gado, o que fazia com que ultrapassasse Maharero como o mais rico dos *ovahona* (Henrichsen 2009, p. 171). De todos os principais *ovahona* que governavam o centro-sul namibiano no advento da colonização alemã, Kambazembi era aquele que retinha a imagem mais ‘tradicional’.⁴⁰



Mapa 4. Principais chefaturas ovahereros no centro-sul namibiano no final do século XIX. Em destaque os limites impostos por outras unidades políticas. Fonte: Gewald 1999a, p. 27. (Redesenhado por Aletsiram Castro Ribeiro e editado pelo autor).

São estas as principais chefaturas ovahereros, historicamente construídas como as maiores, mais poderosas, influentes e centralizadas unidades políticas do final do século XIX. Seu domínio, no entanto, não foi constituído apenas pela apropriação de “termos, conceitos e bens materiais de fontes externas”, que eram então transformados e aplicados pelas lideranças ovahereros para os seus próprios fins (Gewald 1999a, p. 11). Estes, não há dúvida, foram certamente importantes na cristalização de seu controle para

⁴⁰ A imagem é reforçada pelos relatos de missionários e exploradores que viveram ou passaram pela região durante as últimas décadas do século XIX. Ver Mossolow (1993), Serton (1954, p. 182), Rudner & Rudner (2007, p. 67-72). Ver também Rudner & Rudner (2004, pp. 61-66), onde lemos os relatos do explorador suíço Thure Gustav Een que viajara pela região do Waterberg entre 1866 e 1871 e falava de um grupo rico em gado que ele chamava ‘Kaoko Damara’, possivelmente fazendo referência às populações debaixo da autoridade de Kambazembi que havia recentemente descendido do Kaoko.

além dos limites da *ongada* de seus pais e ‘grandes pais’ e na ascensão deles à posição de ‘grandes homens’. Contudo, além de estarem atrelados a suas habilidades de navegar e mobilizar as oportunidades oferecidas pelo comércio e à expansão das fronteiras do Cabo, o poder e a autoridade destes homens dependia também (e ainda depende) da operacionalização de suas redes de parentesco e prestígio e das técnicas de incorporação tradicional. Igualmente importantes na criação de unidades políticas maiores e mais fortalecidas, *eanda* e *oruzo* eram ainda boas maneiras de aumentar seus rebanhos e incorporar agregados e dependentes.

Diferentemente do ‘segredo’ de Maharero e outros líderes, essas práticas ‘tradicionais’ eram mais conhecidas: tratava-se das disputas em torno das heranças *eanda*, bem como da criação de alianças rituais e socioeconômicas através de *oruzo* e casamento. Já indiquei anteriormente o caso do *okuruwo* do *oruzo* Ohorongu, o qual, através da distribuição de suas brasas às demais patrinhagens, outorgava a Maharero um importante elemento ritual de seu poder. Além da imposição ritual, Maharero, que logo após o fim dos conflitos da década de 1860 perdera sua ‘função universal’ como o ‘dono da guerra’, reuniria uma importante fonte de seguidores através do casamento – diz-se que até o fim da sua vida teria casado com mais de 60 mulheres (Vedder 1966b, pp. 325-6). Também já nos é conhecida a importância, atrelada ao casamento, que a distribuição das heranças *eanda* tiveram na sedimentação da autoridade embrionária dos ‘grandes pais’, bem como o fato de que a existência de outras formas de acesso ao gado – bem mais imediatistas, é verdade – não diminuiria a importância desta instituição. Kambazembi, por exemplo, teria herdado de seu rico tio Kavingava quase metade das suas 70.000 cabeças de gado (Henrichsen 2009, p. 171); quando Zeraeua faleceu, em 1876, seu rebanho e posição política seriam disputados por dois de seus sobrinhos: Tjaherani, que ao fim lhe sucederia como chefe de Omaruru até a sua morte cinco anos depois, e Maharero, que à época já possuía as 40.000 cabeças de gado estimadas e não obteria êxito na querela (Stals 1991, p. 138-9).

Estas ‘técnicas’ permitiam não apenas o enriquecimento (através dos ricos tios), mas também a criação de relações sociais que extrapolavam o contexto político, mas ao mesmo tempo pretendiam reforçá-lo, sustentando-o em âmbitos mais familiares – o que não é o mesmo que dizer menos influentes – de sociabilidade, que efetivamente surgiam como maneiras de controlar, equilibrar, mas também enraizar o poder dos grandes

chefes. A imagem destes ricos homens (tanto em gado como em ‘súditos’), por sua vez, é congruente com o segundo argumento do qual falava e que encontramos no problemático – apesar de que em grande medida ainda influente – trabalho de Henrich Vedder. Ele está dividido em duas partes, na primeira diz-se que:

“Para ser um chefe, um homem deve ter duas qualidades: ele deve possuir muito gado e ter um numeroso grupo de seguidores. Quando estes dois atributos eram combinados, aí então surge um chefe. Um homem que tivesse muito gado, mas nenhum grupo de seguidores, não era um chefe, e um homem que tivesse um grande número de seguidores, mas lhe faltasse gado igualmente não era um chefe. Era apenas um homem que possuísse uma centena de cabeças de gado e uma centena de seguidores, que pensava que ele havia sido dado o direito de... chamar a si mesmo de *Omuhona*, ou chefe.” (Vedder 1966b, pp. 146-7).

O que de fato significavam estes números (as mais de 70 mil cabeças de gado de Kambazembi, por exemplo) é difícil saber. Fontes da época sugerem que no fim da década de 1870 havia vários homens com mais de 100 cabeças de gado e igual número de seguidores. Tendo como referência a classificação de Vedder, eles poderiam ser chamados chefes. Mas obter gado, como sugere um dos missionários da RMS trabalhando na região no final da década de 1870, parecia estar antes relacionado a ‘ser ovaherero’ e não exatamente um chefe: “todo pastor [...] quer tornar-se um ‘ovaherero’; ou seja, dono de gado, o antes possível [...]”, ele dizia, acrescentando ainda que apenas no Omaheke e no Kaoko existiam ainda *ovatjimba* (apud Henrichsen 2009, p. 170). Tornar-se dono de seu próprio rebanho, no entanto, exigia mais do que gado propriamente dito, pois o que se está sugerindo é que eles não eram simplesmente vassalos dos demais chefes e buscavam antes sua autonomia em relação a eles. Isto era feito, através de uma prática conjunta de estratégias de manejo de gado e o uso de armas e cavalos, os quais facilitavam o controle dos recursos naturais necessários para abastecer seus crescentes rebanhos, além de servir como instrumento para legitimar seus poderes frente à autoridade de outros ovahonas, dando coesão às suas pequenas chefaturas (ibid., p. 183).⁴¹

⁴¹ Palgrave dizia, nesse sentido, que em 1876 “toda esta parte do país estava lotada de postos de gado... Todos os homens, mesmo meninos de 12 anos de idade, carregavam armas, e a maioria eram bons rifles” (Palgrave 1877, p. 22 apud Henrichsen 2010, p. 97). A imagem é reforçada ainda pelo termo ‘*otjutjindo tjirua*’ (lit. postos de gado que discutem), usado para referir-se aos pastores ovahereros que migravam

Manter suas posições frente aos demais líderes, no entanto, não parece ter sido o maior problema. Tomemos, por exemplo, o caso de Kambazembi, que possuía mais de 70.000 cabeças de gado pastando desde o Waterberg, tomando grande parte do Omaheke e chegando até as fronteiras sul dos territórios ovambos. Ser reconhecido como ‘dono’ deste imenso rebanho exigia certamente mais do que o trabalho do pastoreio propriamente dito, mas mecanismos eficazes não apenas para o recrutamento de trabalhadores, mas para a contenção das forças centrífugas inerentes ao sistema de acumulação e expansão dos rebanhos. Isto acontecia, por sua vez, através da construção dos postos de gado que ficavam sobre o cuidado de indivíduos relacionados por parentesco (geralmente através dos vínculos *eanda*) ou outro tipo de obrigações sociais com aqueles que se diziam ser os ‘grandes homens’. Neste processo, ovahereros, ovatjimbas, namas, san e ovambos eram consistentemente incorporados às estruturas de governo dos ovahonas (Henrichsen 2009, pp. 169-171), sugerindo a existência de um típico sistema patrimonialista (Weber 2004, pp. 151-2), catalisado, como o foi em outras partes do continente, pelo fortalecimento das rotas comerciais (Murphy 2010, p. 29) e no qual a ‘dominação tradicional’ de um indivíduo está sustentada em uma lógica paradoxal, pela qual os mesmos mecanismos que integram o sistema trazem instabilidade e conflitos estruturais (Trajano Filho 2010, p. 164).

Sistemas deste tipo são administrados pela autoridade central através da capilarização de vários níveis subsidiários de autoridade. Um líder, assim, delega autoridade a um sublíder que, geralmente, quer tornar-se líder e cuja própria autoridade, limitada pelo seu patrão, desde cima, é reproduzida através da lógica que o mantém. Inerente a este complexo ‘patrão-cliente’ são as relações de reciprocidade em que os primeiros oferecem proteção e suporte econômico e recebem ‘em troca’ a lealdade de seus clientes, além de suporte militar e também econômico, na forma de tributos e outras formas de expressar lealdade (Murphy 2010, p. 30). No entanto, diferente do complexo cultural da Alta Costa da Guiné, com o qual estou dialogando aqui, a autoridade central e as ideologias do poder dos principais *ovahona* do centro-sul namibiano (desenvolvidas sob a influência das rotas comerciais e a subsequente valorização do gado), deram mostras de uma persistência que ia além de sua eficaz transição de um princípio de organização política fundado no parentesco (e no prestígio

com seus rebanhos e familiares para ‘(re-)tomar’ as terras e os rebanhos de seus falecidos pais (Henrichsen 1999, p. 17).

pela tradição) a um bem mais complexo e heterogêneo sistema fundado em postos de gado, território e assentamentos (D’Azevedo 1962, p. 516). Esta persistência é constatada pelo fato de que mesmo quando gado e território deixariam de pertencer a eles e as redes de reciprocidade não puderam mais ser mantidas da mesma forma, seus descendentes continuavam a serem reconhecidos como os ‘verdadeiros chefes’.

Neste sentido, argumento que as dinâmicas patrimoniais que ditavam o rumo da governança em toda a região (i.e. caçadores e pastores operando como intermediários dos *ovahona* e estes, por sua vez, como intermediários do sistema comercial ‘branco’ sul-africano), resultaria, para os ovahereros, não apenas em uma diferenciação étnica excludente (Sarró 2010) em relação àqueles que ‘não possuíam gado’ (*ovatjimba*), ‘que seguiam o esterco dos rebanhos ovahereros’ (como se dizia dos san e dos namas) ou que eram ‘brancos’ (*ovirumbu*). Tal como argumentado para o caso guineense (Trajano Filho 2010), houve aqui um importante trabalho de distinção interna – cujos contornos não são tão *borrados* como numa ‘sociedade crioula’, mas certamente mais evidentes – entre chefes que possuíam o direito tradicional de governar e outros que não o possuíam e que seriam, a despeito de seus reclames e ímpetos de autonomia, ofuscados ou absorvidos às redes patrimoniais que emanavam de um restrito grupo de patrões – o qual, e isto a despeito das tensões inerentes ao sistema, tem se mantido exclusivo desde então.

O processo já estava em andamento desde, pelo menos, o início do século XIX, quando começava-se a observar o surgimento daquele pequeno grupo de homens relacionados pelo parentesco e que casavam entre si. Com o tempo, no entanto, um importante processo de incorporação destes discursos políticos exclusivistas às ideologias patrilineares, serviria para consolidar suas posições através de um processos de institucionalização das chefaturas através da herança *oruzo* e da criação de uma distinção entre ‘chefes de nascimento’ e ‘chefes oportunistas’. Isto nos leva, enfim, à segunda parte do argumento de Vedder (1966b). O autor dizia, após garantir que um chefe era aquele que possuía muito gado e um numeroso grupo de seguidores (*ibid.*, pp. 146-7), que muitos homens afirmavam serem chefes, mas não o eram, enquanto outros

que nunca foram reconhecidos como tais, eram de fato chefes.⁴² A distinção dar-se-ia através do *okuruwo* e do que ele chamava de ‘chefes de nascimento’:

“O homem que cuidava do fogo sagrado [*okuruwo*] era, ao fazer isto, o possuidor do rebanho sagrado, que estava diretamente conectado a ele, e das cabaças nas quais o leite consagrado era bebido. Era um homem deste tipo que era o chefe ‘de nascimento’. (...) Mas se o gado sagrado era roubado, ou morria por uma doença, então outros que eram ricos surgiam e chamavam-se a si mesmos chefes; mas eles não eram chefes no sentido real da palavra... mas oportunistas, que não davam proteção às pessoas pobres, mas lhes oprimia e roubava de todas as formas.” (Vedder 1966b, p. 147).

Caso usada para pensar ‘a’ sociedade ovaherero, a imagem obtida pode ser apenas caricatural. Que o gado separado do *oruzo* fosse um indicativo da riqueza, do prestígio e da condição de um líder em manter ao redor de si mais ou menos agregados (como vimos no capítulo anterior), não me parece suficiente para entendermos os complexos processos pelos quais estas quatro principais chefaturas foram não apenas estabelecidas, mas mantidas como tais até hoje (ponto que retomarei mais adiante na tese). Além disso, o oportunismo dos outros chefes (que não era equivalente à manipulação das redes comerciais) gera a equivocada impressão de que a autoridade de Maharero, Kambazembi e dos demais ‘chefes de nascimento’ era questionada apenas caso seu ‘rebanho sagrado’ diminuísse e sua legitimação tradicional fosse, por isso, abalada. Já sabemos que não era assim e Henrichsen (2009) apresenta vários exemplos de enriquecimento e relativa autonomia de outros ovahonas que lutavam com os demais para se estabelecerem como verdadeiros ovahereros, donos de seu próprio gado e de sua gente (ibid. pp. 167-74).

Nesse sentido, os acontecimentos da década de 1870 e a existência de vários líderes ricos em gado que, com ou sem *oruzo*, dependiam, como os demais, de uma rede patrimonial, a distinção feita entre ‘chefes de nascimento’ e ‘chefes oportunistas’ deve antes ser entendida como parte do projeto de legitimação da autoridade de um grupo particular de homens que, oportunistas como os demais, gradualmente enraizavam suas distinções econômicas em um discurso culturalmente aceito. Assim, se tomamos o texto de Vedder (1966b) não apenas como uma forma interessada e preconcebida de fazer

⁴² Uma afirmação que demonstrou também ser resiliente, mantendo-se até hoje, e isto de várias formas, como um argumento tradicionalmente aceito nas disputas entre suas lideranças.

história (Lau 1995b), mas como uma versão hegemônica da história desta sociedade tal como contada por aqueles ‘chefes verdadeiros’, ele se torna particularmente produtivo.⁴³ Pensadas desta maneira, a distinção quase sagrado-profano entre ‘chefes de nascimento’ e ‘chefes oportunistas’, deixa de ser uma interpretação meramente equivocada sobre o contexto político-econômico da região e passa a realçar suas complexidades e o importante trabalho ideológico feito pelos descendentes dos pais e grandes pais com os quais comecei este capítulo no enraizamento duplo de seu domínio através da política colonial e do prestígio (ou da ideologia) tradicional.

Conclusão

A preocupação mais elementar deste capítulo era a de encontrar uma maneira de apresentar ‘tradição’ e ‘política’ de tal maneira que elas pudessem ser analisadas operando tanto separada como simbioticamente, procurando deixar claro alguns de seus mecanismos de dominação. Para isto, a narrativa histórica se mostrou particularmente importante, já que nela pude encontrar um trajeto relativamente simultâneo pelo qual minhas duas linhas encaminhavam-se em direção ao encontro criativo da ‘centralização política’. Outros autores já mostraram, por um método semelhante, como que ‘sociedades sem estado’ vieram ao fim a reconhecer um poder centralizado para além daquele do líder de sua parentela (Evans-Pritchard 1953; Tosh 1978). Algumas similaridades podem ser encontradas. Ressalto aqui a mais basilar, a saber, a constatação de que este processo é o resultado de vários tipos de relações sociais que extrapolam as fronteiras da ‘tribo’. No entanto, este capítulo não pretendia acessar ‘a’ sociedade ou ‘o’ sistema político ovaherero, mas antes a perspectiva daqueles ao redor dos quais poder, gado, terra e *oruzo* eram centralizados.

Não era minha intenção, além disso, perder o componente ‘cultural’ dessas transformações. Este capítulo foi construído para que fosse possível acessar sem dificuldade o acúmulo de termos (pais, grandes pais, grandes homens e chefes) e funções (rituais, econômicas e políticas) manipulados pelas lideranças ovahereros. O parentesco como procurei mostrar ao longo do capítulo, foi uma forma interessante não

⁴³ Vedder (1966b), que realizou pequenas pesquisas com estas comunidades na primeira década do século XX, indica justamente isso ao reconhecer, após se dizer surpreso com o fato de que tenha sido capaz de coletar tantas informações sobre o passado e as tradições ovahereros, que estas histórias são ‘preservadas’ (eu diria enviesadas) sempre pelos descendentes dos ‘chefes de nascimento’ – os quais, ele parece sugerir, não existiam mais (ibid., p. 148).

apenas de perceber este processo, mas visualizá-lo em sua complexidade, rejeitando tanto a linearidade dos discursos tradicionais patrilineares, como a simples imposição da política e do domínio de outros grupos. Nesse sentido, mesmo quando os resíduos exógenos das práticas de governo oolam, das trocas comerciais e do aprendizado colonial se mostravam mais relevantes, procurei manter um ‘olhar para dentro’, em direção ao que ovahereros reconhecem hoje como *ombazu*, lit. a tradição. Fiz isto, no entanto, não apenas para mostrar, de maneira análoga a Evans-Pritchard (1953, p. 10) no caso de uma ordem religiosa, que a influência das rotas comerciais sobre o centro-sul namibiano, encontraria ali os ‘desejos latentes’ de indivíduos que queriam ‘tornar-se’ ovahereros (donos de gado, isto é), mas antes de tudo para destacar a sobreposição de *eanda* e *oruzo* na criação de uma distinção social, econômica e ideológica entre os vários ‘homens ricos em gado’ que surgiram neste período.

O fato de que ‘não haviam chefes no passado’ é essencial para compreendermos estas sobreposições, pois diferente de outros sistemas de dupla descendência analisados no continente (Forde 1965; Nadel 1965), não havia entre os ovahereros mecanismos de controle político para além da unidade residencial primária e os desdobramentos que acompanhamos aqui mostraram que apesar das novas ‘técnicas’ de domínio, *oruzo* e *eanda* mantiveram-se como variáveis importantes nos jogos do poder ovaherero. Harris (1962), refletindo sobre os significados políticos da dupla descendência em várias comunidades pelo continente, afirma que “apesar de que nessas sociedades [onde] os grupos agnáticos organizados territorialmente retenham tanta importância que limitam a significância política dos grupos matrilineares, suas próprias significações políticas são restringidas em maior ou menor medida pelo fato de que em vários contextos é o pertencimento matrilinear, não o patrilinear, que é relevante” (ibid., p. 88). Este certamente não é o momento para desenvolver essa problemática, mas acho interessante destacar que no caso aqui apresentado, parece haver antes um trabalho cooperativo entre os dois vínculos. Isto fica particularmente claro ao atentarmos para aquele pequeno grupo de homens relacionados através do parentesco matrilinear e os quais formavam um grupo distinto em relação aos demais *ovahona*.

Nesse sentido, e também como argumentado por Harris (ibid., pp. 88-9), as relações *eanda* de Maharero, Kambazembi, Zeraeua e, em menor medida, Kahimemua e Mureti, lhes emprestavam um tipo de coesão política que, através de casamento e

herança do gado, lhes diferenciava dos demais. Meu ponto aqui é, uma vez mais, que a insistência patrilinear em monopolizar nossas descrições sobre a autoridade destes homens limita nosso entendimento do processo pelo qual uma forma de governo mais centralizada foi criada entre os ovahereros. Descobrimos, nesse sentido, que os maiores conflitos que ocorriam entre os ricos *ovahona* desenvolviam-se a partir da herança *eanda* de suas famílias. Não apenas isto, pois apesar de que entre os descendentes de Maharero a sucessão de chefes ocorria pelos filhos, outros chefes como Zeraeua, Mureti e o próprio Kahimemua, seriam antes sucedidos por seus sobrinhos, os irmãos de suas mães. À Zeraeua, por exemplo, após a morte de Tjamuaha, teria sido oferecida a liderança da família de Otjikatjamuaha, com quem ele possuía relações *eanda* através de sua mãe Ngatitwe e Ndomo – que era a mãe da mãe de Maharero. Após falecer, por sua vez, apesar das tentativas de Maharero de tomar posse de seus rebanhos (e, portanto, da base de sua autoridade – já que os animais não seriam levados para Okahandja, mas como é quase o sempre o caso, permaneciam ‘em empréstimo’ aos pastores que, estes sim, tornavam-se súditos de seu novo líder), Zeraeua seria sucedido justamente por um de seus sobrinhos (*omusya*), portanto do mesmo *eanda* EKWEYUVA de Maharero, o qual seria em seguida sucedido por outro *omusya* do mesmo grupo matrilinear (de Vries 1999, pp. 19-23).

Em última instância, o que quis mostrar neste capítulo, é que esses homens se tornaram chefes não apenas por saberem manipular os instrumentos oorlam, mas, antes disso, por terem também manipulado (e a palavra não me parece a mais adequada) suas relações de parentesco, criando uma proximidade que, no meu entendimento, vai muito além de comunicabilidade concreta entre eles e se impõem também aos níveis latentes dos ideais ovahereros sobre seus chefes e sua política. No entanto, se é verdade que *eanda* teve um papel importante na consolidação desta pequena elite, que se mantém distinta e exclusiva até hoje (apesar de não mais tanto pelos vínculos matrilineares), os nódulos desta ‘rede do parentesco’ seriam mantidos e enraizados antes pelo trabalho ideológico e econômico do *oruzo* (Werner 1980, p. 45) – que permitia a incorporação de estrangeiros e membros de outras patrilineagens (ibid., p. 99), ao mesmo tempo em que servia como um importante elemento legitimador de suas posições vis-à-vis outras lideranças, mantendo, assim, através de seu trabalho genealógico, seu *status quo* como verdadeiros chefes pela ‘tradição’.

Se por um lado admiti-se que *eanda* funcionasse como uma boa forma para criar uma distinção entre eles e os demais líderes *oruzo*, *oruzo* era uma boa maneira de distingui-los de outros homens ricos em gado, mas cujo prestígio via *oruzo* não se concretizaria. Assim, o mero reconhecimento, como o fazem outros estudiosos (Gewald 1999a; Werner 1980; Henrichsen 2009), de que as primeiras chefaturas *ovahereros* estavam relacionadas pelo parentesco, não responde a um problema que me parece mais elementar e com o qual termino este capítulo: como uma ‘sociedade sem chefes’, caracterizada por potenciais segmentações no nível patrilinear, viria a reconhecer apenas um pequeno grupo de homens como ‘chefes de fato’ que, o que é mais importante, puderam ainda manter-se como tais de tal maneira a inibir o surgimento de novos chefes do mesmo tipo? Espero poder indicar respostas para estas questões na parte final deste trabalho.

Capítulo 03. Conquista e Confinamento

Território, controle colonial e a busca por autonomia

São dois os objetivos deste capítulo: o primeiro é dar continuidade ao processo de construção do imaginário e da história política das comunidades ovahereros na Namíbia; o segundo, direcionar nossa atenção ao Omaheke, onde o restante da tese encontra seu rumo. Já sabemos que até as últimas décadas do século XIX a realidade do centro-sul namibiano era (e continuará sendo) fluída e múltipla, pois apesar de que minhas linhas têm sido traçadas ao redor de pessoas que falavam otjiherero e reconheciam-se a si mesmos como membros de uma família, um clã ou uma chefatura ‘ovaherero’, as pressões socioeconômicas e as expectativas políticas criadas naquele período eram semelhantes às de outros grupos vivendo na região. Durante o período colonial, que aqui começo a analisar, as experiências compartilhadas ainda se impõem, sugerindo uma vez mais que os desdobramentos desta ‘política ovaherero’ são plenamente acolhidos na história da governança no centro-sul namibiano e nas estratégias de uns e outros para dominar a região. Contudo, enquanto continuo a seguir as trajetórias das famílias de Maharero, Kambazembi e outras lideranças ovahereros, novos personagens entram em cena, cujos ímpetos de expansão não se limitam mais ao controle das rotas comerciais, à conversão das almas ou à busca de autonomia do grupo familiar. A eles serve a primeira parte do título deste capítulo: são os alemães, que encontraram na Namíbia o início de suas (des)venturas coloniais; e os sul-africanos, que após décadas de intensos fluxos comerciais, emprestariam ao país a experiência singular de também ter sido colonizada por uma ex-colônia africana.¹

A conquista colonial é fruto de mecanismos expansivos tal como os que foram apresentados anteriormente e, em alguma medida, os acompanha. Sua luta não é apenas por domínio territorial, mas também a da imposição efetiva de valores, significados e poderes que há muito se insinuavam por ali. Que a solução dada para estes conflitos tenha muitas vezes sido encontrada em mecanismos de natureza violenta, é a infeliz

¹¹ Vale à pena destacar aqui que as cronologias que definem o “colonial” e o “pós-colonial” são objeto de disputa na África do Sul. Há aqueles historiadores que consideram o período genuinamente pós-colonial como aquele que sucede o fim do apartheid, ou seja, o pós-1992; optamos, no entanto, por enfatizar o fato de a União Sul-Africana ser um Estado independente, nos moldes da Austrália, desde 1910, embora sua independência política se construa num regime de minoria branca e pela manutenção e sofisticação da segregação espacial e institucional característica, em maior ou menor medida, da experiência colonial africana como um todo.

consequência para pessoas que nunca são simplesmente ‘súditos e cidadãos’ (Mamdani 1996) e que, portanto, nunca são moldados ‘à imagem e semelhança’ de seus conquistadores (Comaroff e Comaroff 1993). É aí que encontramos o espaço daqueles que continuam a ser os protagonistas desta história. Refiro-me não apenas aos ‘chefes ovahereros’, mas também a seus descendentes e antigos agregados, que buscam garantir sua existência sob outras hierarquias e novos padrões. É a partir dos efeitos da conquista violenta (que para os ovahereros significaria genocídio) que chego ao meu segundo objetivo: me aproximar das margens fronteiriças do império e mostrar como, no embate entre as forças do controle colonial e a autonomia das comunidades africanas, essas populações foram consistentemente despojadas das porções mais produtivas do território e empurradas às regiões periféricas e inóspitas.

A região do Omaheke, uma destas fronteiras (onde mais tarde surgiria uma pequena Okondjatu), permanecera até então relativamente alheia aos maiores distúrbios no centro-sul namibiano.² Já sabemos que os constantes conflitos entre as comunidades ovahereros e as milícias oorlam/afrikaneres, vinham abrindo o caminho para o fim da independência econômica e política do território, e até a década de 1880, grande parte do que hoje é a Namíbia estava plenamente incorporada nas redes comerciais do Cabo. Além disso, os missionários alemães da RMS estendiam suas atividades por todo o território (através da construção de várias estações missionárias pelo país), ocupando um espaço central no desenvolvimento colonial em todo o território. No decorrer destes acontecimentos, o Omaheke continuava a ser uma área periférica em relação às grandes economias do gado no oeste e no leste, sendo habitado predominantemente por grupos de caçadores-coletores e um ‘proletariado bantu’ (Passarge 1905, p. 87 apud Lindholm 2006, p. 43),³ ou seja, a região era formada por pequenos grupos autônomos que viviam

² Como vimos no capítulo anterior, narrativas orais e estudos arqueológicos sugerem que o Omaheke fosse a muito habitado e apesar de que a região do Omatako, a pouco mais de 100 km do Waterberg, tenha sido descrita em 1872 como habitada predominantemente por comunidades ovahereros sem gado, já em 1880, após poucos anos de uma rápida ‘(re)pastoralização’, imensos rebanhos eram mantidos ali pelo rico Kambazembi, que vivia em Otjozondjupa, aos pés do Waterberg. Vedder (1966a) afirmava, inclusive, que o gado ovaherero pastava nas regiões ao redor do Omatako, antes mesmo que Okahandja, Otjiwarongo ou Omaruru fossem estabelecidos (ibid, p. 134). Ver também Köhler (1959c, p. 32) e Lindholm (2006, p. 40) – que cita os bem conhecidos, porém sem tradução disponível para o inglês, trabalhos dos missionários alemães Büttner (1883), Seiner (1905) e Irle (1906).

³ Siegfried Passarge, pesquisador alemão, que entre 1896-98 realizou um extensivo trabalho de campo junto às comunidades khoisans no nordeste do Omaheke, notou que durante este período, os ovahereros habitavam o arenoso território ao norte dos rios Epukiro e Eiseb, além de grandes porções do Omatako, na fronteira ocidental (Wilmsen 1997). Siegfried Passarge é considerado o pioneiro da geografia física do Kalahari e o fundador da geografia moderna (Thomas & Shaw 1991; Wilmsem 1997). Além disso, seus

do que a terra tinha para oferecer e/ou como pastores, que trabalhavam para os grandes chefes do centro sul namibiano e em certa medida dependiam deles.

As comunidades ovahereros em geral eram, na altura, reconhecidamente ricas em gado, uma ‘sociedade de pastores’ por excelência (algo que contrastava com a realidade destas populações até pelo menos a primeira metade do século XIX), mas sua sorte começaria a mudar durante o domínio colonial alemão. À medida que suas terras foram sendo vendidas por seus chefes – na maioria das vezes de maneira pouco clara e para quitar as dívidas com os comerciantes – e seus pastos ocupados por outros forasteiros, aumentava também seu descontentamento. Ao fim, o surgimento de outro forte grupo oorlam, a subsequente perda dos rebanhos, além da influência alemã nas políticas locais, resultariam na primeira grande guerra desde a década de 1860.

Os alemães, decididos a enraizar seu domínio na região, impuseram uma força descomunal sobre as populações locais, principalmente sobre os ovahereros – com quem protagonizariam, em 1904, aquele que é considerado o primeiro genocídio do século XX. O período que se seguiu à guerra contra os alemães foi marcado por uma drástica desintegração e reformulação das relações sociais ovahereros tal como existiam até então. Em 1915, durante a primeira guerra mundial, os sul-africanos ocupam a região e, a partir de 1919, mandatários da Liga das Nações, transformariam o Sudoeste africano numa colônia *de facto*. O poder sul-africano daria continuidade ao trabalho de confinamento iniciado pelos alemães, refinando-o, não sem um certo sarcasmo, no sistema de ‘reservas nativas’. Mas, nas margens, e como pretendo continuar a mostrar aqui, há mais do que confinamento e controle. Nelas são incubadas também outras formas de governar, pertencer e, em última medida, praticar a autonomia.

Com isto em mente, organizo este capítulo em três partes. (I) Na primeira apresento as duas décadas iniciais da colonização alemã (1884-1904), prestando particular atenção aos acontecimentos advindos da consolidação de Samuel Maharero como chefe supremo ovaherero e seu papel decisivo no estabelecimento do domínio alemão na região; por sua vez, e ainda nesta primeira parte, exploro o papel desempenhado pelos alemães na construção da legitimidade da chefia de Samuel Maharero. (II) Na segunda parte, detenho-me nas drásticas consequências da guerra de

trabalhos apresentam importantes descrições sobre as comunidades africanas vivendo na região (Guenther 2002). Apesar de que grande parte de sua produção se encontra até hoje apenas na língua alemã, Wilmsem (1997) editou uma publicação na qual os textos foram traduzidos para o inglês.

1904-08, ainda sob domínio alemão, e as várias maneiras pelas quais ovahereros integravam-se à sociedade e manipulavam as estruturas coloniais. Aqui encontraremos, uma vez mais, o Omaheke, para descobrir como, além de ‘inóspito’ e ‘selvagem’, ele tornar-se-ia também um ‘local de morte’. (III) Na última parte, apresento os primeiros anos da administração sul-africana no território, focando nos estágios iniciais de sua política segregacionista e no surgimento de uma ‘nova – mas em muitos sentidos já conhecida – era’ para as comunidades ovahereros da região, as quais, no enterro de Samuel Maharero, outorgaram novos significados para o substantivo que lhes definia.

I. Conquista

Destaquemos inicialmente aqueles eventos responsáveis pelo estabelecimento, em 1884, da colônia da África do Sudoeste Alemão.⁴ A influência alemã sobre a região passava inicialmente pelas estações missionárias da RMS que, desde 1840, vinham se estabelecendo por toda a região. Seus missionários, pouco eficazes na seara religiosa, foram rapidamente tragados pelas complexas redes políticas e econômicas ali tecidas e desempenharam um papel central de intermediação entre mercadores alemães e lideranças africanas, responsáveis pela venda das primeiras porções de terra no litoral. Pouco interessado no estabelecimento de colônias além-mar, o Kaiser Bismarck, proclamaria, enfim, as terras recentemente adquiridas pelos empreendedores como parte da primeira colônia alemã fora do continente europeu. Em pouco tempo, porções consideravelmente maiores de terra foram compradas das lideranças namas e oorlams, aumentando as fronteiras da colônia e colocando-os em rota de colisão com os chefes ovahereros. Além disso, tal como os britânicos, os agentes do governo alemão começaram a estabelecer tratados de proteção com as populações locais, oferecendo, como na já conhecida lógica patrimonial, proteção às suas lideranças em troca da liberdade comercial e da fidelidade ao Kaiser.⁵

A década de 1880 foi inaugurada por uma longa seca (que começou em 1879 e duraria até 1881), o que, em conjunto com o esgotamento da fauna objeto da caça

⁴ Esterhuyse (1968) oferece uma história detalhada deste processo.

⁵ Para um melhor entendimento do período entre 1870, quando tratados de paz foram assinados em quase todo o território, criando uma esfera menos violenta por pelo menos dez anos, e 1893, quando então a colonização alemã entrava em um momento de estabilidade e expansão, ver Wallace (2011, cap. 4), onde a autora discute o período a partir dos desenvolvimentos do período da ideia de ‘proteção’ – fazendo referência às tentativas de britânicos e alemães em estabelecer pactos de proteção com os grandes líderes locais.

intensiva e a recessão mundial em 1880, criava um cenário de crescente empobrecimento e o declínio dos ‘anos dourados’ das comunidades ovahereros. Neste contexto, os mais afetados seriam primeiramente as comunidades namas e oorlam que, desde o tratado de 1870, viviam à sombra do poder das lideranças ovahereros. Com a crise atingindo todo o território, e não mais capazes de quitar suas dívidas com os comerciantes europeus, foram estes grupos os primeiros a vender porções dos seus territórios aos alemães. No entanto, apesar de terem sido os primeiros a aceitarem a proteção alemã, muitos aliar-se-iam a um novo líder oorlam, Hendrik Witbooi, cuja ascensão ao poder, na segunda metade da década, geraria uma violenta onda de pilhagens e pequenas batalhas. Witbooi teria um papel central na oposição africana ao domínio alemão anos mais tarde, mas seus principais rivais eram as comunidades ovahereros, em particular as que viviam em Okahandja, sob a autoridade direta de Maharero.

Neste contexto, os primeiros dez anos de domínio alemão foram pouco efetivos no que tange ao seu real controle da região. Durante este período, no entanto, foram construídas as bases de uma estrutura física e política que pudessem receber os imigrantes alemães que chegariam, em grande número, a partir de 1894: rotas comerciais foram expandidas; um sistema ferroviário construído; antigas estações da RMS transformadas em pequenas cidades; e novos assentamentos criados nas margens das fronteiras coloniais. Por sua vez, as populações africanas puderam manter uma relativa liberdade em suas transações econômicas na região, mas o equilíbrio das relações de poder com os europeus mudaria quase que abruptamente diante da centralidade dos novos colonizadores. As grandes secas da década de 1880, as frequentes epidemias que assolaram estas comunidades durante as últimas décadas do século XIX e os novos conflitos que se instauraram desde então,⁶ contribuiriam para este cenário – resultando não apenas no fim do domínio político dos ‘grandes homens’, em seu empobrecimento e sua quase completa inclusão no sistema de mão de obra colonial, mas, acima de tudo, na perda de sua autonomia (Gewald 2009, p. 193-201).

Tal como em 1861, quando a morte de Jonker Afrikaner e Tjamuaha preconizou o início do domínio político e econômico dos missionários e comerciantes, a morte de

⁶ Destas, a *rinderpest*, no fim da década de 1890, foi a de maior dimensão. Estimativas revelam que entre 90-95% dos rebanhos em todo o sul do continente foram perdidos pela epidemia. Este período foi descrito como uma linha divisória na história da região (Pearce 2000; Schneider 1994).

Maharero, em 1890, e as disputas de sucessão que se estenderiam por quatro anos, foram essenciais no fortalecimento da posição alemã no território. Maharero, que na década de 1870 era o principal chefe ovaherero em todo o país, veria seu prestígio e suas riquezas diminuírem consideravelmente durante a década seguinte devido às pilhagens dos comandos de Hendrik Witbooi, à recessão dos mercados europeus e às secas e pragas que assolaram a região. Ele continuava, no entanto, procurando meios de consolidar sua influência e manter as posições adquiridas nos anos anteriores e, em setembro de 1884, promulgou um novo documento definindo as fronteiras de sua relativamente imensa *Hereroland*, alargando o espaço que havia antes reservado como sua jurisdição (Wallace 2011, p. 121). No ano seguinte, devido à crescente pressão dos comandos de Hendrik Witbooi e à recusa dos britânicos em assinar com ele um acordo de proteção, Maharero firmaria, enfim, um acordo com Heinrich Göring, comissário imperial alemão recém-chegado à região. Como a maioria dos acordos feitos nesta época, muito pouco mudou durante este período. Mas na medida que os alemães aumentavam seu controle sobre o comércio de armas e munições e Hendrik Witbooi, por sua vez, encontrava comunidades ovahereros cada vez menos capazes de resistir às suas pilhagens, uma nova diáspora deixaria Okahandja e o centro namibiano em grande medida livre da ocupação ovaherero. Apenas Maharero, seus mais próximos conselheiros e um pequeno grupo de convertidos permaneceram na região, tornando-se uma vez mais dependentes das estações missionárias (Gewald 2009, p. 190).

Como resultado de seu crescente empobrecimento, em 1890, pouco antes de morrer, Maharero, antes o imponente ‘general’ ovaherero, assina um novo acordo com os alemães, o qual, além de devolver-lhe o direito de comprar armas (proibição imposta pelos alemães à maioria das lideranças africanas), assegurava-lhe proteção contra os ataques dos comandos de Witbooi – algo que seria efetivado apenas após a morte de Maharero. A relação entre Witbooi e Maharero é particularmente interessante, pois, apesar de serem inimigos, existia entre eles um constante fluxo de correspondência (Lau 1995a). Sua rivalidade não os impedia de assumir o antagonismo comum com relação à presença alemã, e quando Witbooi foi informado sobre o último tratado assinado por Maharero, ele lhe escreveu uma profética e famosa carta:

“A *Hereroland* pertence à nação Ovaherero, e é um reino autônomo. E a *Namaland* pertence a todas as nações vermelhas, e estas são também reinos autônomos – tal como é dito do país do

homem branco... Mas você, caro Capitão, agora você aceitou um outro governo, e se entregou a uma supremacia humana para proteção contra todos os perigos – primeiramente, e mais imediatamente contra mim... Mas meu caro Capitão! Você percebe o que você fez?... entregando-se ao governo de um outro, dos brancos, pensando-o estrategicamente bem planejado: isto será para você como o sol que o chacal carregava em suas costas (e que o queimou quase até a morte)... Pois eu lhe digo, você não entenderá as decisões de Göhring, você não ficará satisfeito, pois ele não fará as coisas de acordo com sua vontade, ou lei tradicional, ou costume... Aí então será tarde de mais, pois você já lhe deu todo direito, e ele não se curvará mais às suas maneiras.” (Lau 1995a, pp. 50-3).

A carta é interessante por vários motivos e serve antes de tudo para comprovar a complexidade das relações entre Witbooi e Maharero. Além disso, o uso de conceitos europeus de território e soberania demonstra também o quão alicerçado eles estavam no imaginário e nos idiomas políticos das lideranças africanas. Witbooi, por fim, teria predito com surpreende exatidão o que aconteceria nos anos seguintes. A decisão de Maharero foi oficialmente o primeiro passo em direção ao fim da autonomia política e econômica das comunidades ovahereros em todo o centro-sul namibiano. Os alemães, no entanto, estavam ainda no processo de conquistar o que a expansão europeia havia tornado conhecido nos séculos anteriores e, malgrado boa parte das lideranças africanas se manterem em firme oposição ao governo alemão, a maioria havia então assinado acordos de proteção e lealdade com os novos conquistadores.

Assim, a morte de Maharero e a subsequente ‘escolha’ de seu filho, Samuel Maharero, como sucessor, permitiria aos alemães efetivamente cravar seu domínio sobre o território com a sucessiva e forçada submissão das lideranças ovahereros que haviam fugido rumo às margens das fronteiras alemãs e que retornaram ao território para a distribuição da herança. Será neste período que poderemos falar mais claramente de um domínio ‘pela política’, já que a influência colonial sobre as lideranças africanas existentes e, principalmente, sobre os processos de sucessão, terminaria por outorgar autoridade a homens que de outra forma não teriam ascendido ao poder. Foi ao redor de alguns poucos homens e principalmente Samuel Maharero, que o processo de relativa centralização mantinha seu curso – algo que, como tenho procurado sugerir, era mais óbvio para os europeus do que para as populações locais.

O Chefe Supremo

A posição de chefe supremo é até hoje fonte de constantes disputas entre as lideranças ovahereros. Não por que todos a desejam, mas pelo fato de criar uma distinção dentro do pequeno grupo de chefes ovahereros que nunca foi bem vista pelos demais. Sua origem é geralmente narrada pela escolha de Maharero para liderar a guerra contra o jugo oorlam no início da década de 1860. Como vimos no capítulo anterior, no entanto, passadas as guerras, sua posição frente aos demais líderes e à comunidade em geral permaneceria a mesma que os demais: ele era um chefe tal como Zeraeua, Kambazembi e Kahimemua (mantendo junto deles sua distinção em relação a outros *ovahona* de menor expressão). Ainda assim sua posição como chefe supremo foi por vezes reificada, como no tratado de 1870 ou após ter assinado com os alemães o primeiro acordo de proteção em 1885, pelo qual recebeu um trono com uma coroa encravada em ouro (Wallace 2011, p. 117). Quando Maharero assinou o primeiro tratado com os alemães a maior parte de seus conselheiros já não estava com ele e foi através do argumento de que ele era o ‘chefe supremo dos ovahereros’ que os missionários conseguiram convencê-lo a assinar o documento como o chefe de todo o centro-sul namibiano (Gewald 1999a, p. 31, nota de rodapé).

Três anos depois, após continuados ataques dos comandos de Witbooi e tendo percebido que havia muito pouco que os oficiais alemães pudessem fazer sem um contingente militar (que apenas em 1889 começaria a ser implementado no território), Maharero expulsaria os emissários do país e apenas alguns missionários *rhenish* foram permitidos continuar na região. Por esta época, a maioria dos chefes menores havia cedido ao domínio das quatro principais chefaturas ovahereros, então relativamente bem estabelecidas ao redor de Maharero (em Okahandja), Kahimemua (em Gobabis), Kambazembi (no Waterberg) e Manasse Tjisisseta, que havia sucedido seu tio Kahitjene (em Omaruru). Suas esferas de influência sobrepunham-se umas às outras e juntos eles formavam “uma confederação frouxamente estruturada na qual Maharero era nominalmente o mais importante” (Gewald 1999a, p. 33). Sua morte deixava, portanto, um vácuo no coração do domínio ovaherero e foram os alemães e seu aliado Samuel Maharero, um dos filhos de Maharero, aqueles que souberam tirar melhor proveito na situação.

A morte de Maharero está conectada à quebra do tabu de seu *oruzo* OHORONGO, no qual animais sem cornos não devem ser consumidos ou mesmo passar próximo do *okuruwo*.⁷ O acontecimento foi narrado por Gewald (1999a, pp. 37-41) como a ‘morte pelo camelo’, fazendo uma referência poética aos camelos usados pelas milícias alemãs e implicitamente reconhecendo que o último acordo de proteção assinado por Maharero em 1890 marcaria o fim de seu prestígio e domínio sobre a região.⁸ Entre a comunidade diz-se que sua morte esteve conectada com a vingança de uma de suas mulheres, Katare, que pertencia ao *eanda* EKWENDATA e era a mãe de Samuel. Diz-se que ela havia sido tomada a força por Maharero enquanto era ainda casada com outro homem e que seu novo marido, desgostado de ter os filhos de outro homem em sua *onganda*, os matou. De luto, após o assassinato de seus dois filhos, Katare teria visitado seus parentes em outro assentamento e lá pedira que uma ovelha sem cornos fosse morta para que ela levasse de volta a gordura do animal. Uma vez em Okahandja, ela preparou um prato de comida com a gordura da ovelha e lhe deu a Maharero que, não inesperadamente, teria uma forte disenteria, causando-lhe uma dolorosa morte. Samuel Maharero, ouve-se com frequência, estava diretamente relacionado a estes acontecimentos, já que os alemães teriam lhe oferecido suporte militar para que, morto seu pai, ele lhe sucedesse (Tuvahi 1992, pp. 215-220; Sundermeier s.d., pp. 30-33).

Samuel Maharero era o mais fraco de todos os concorrentes à posição de seu Maharero. Através do *eanda* EKWEYUVA de seu pai, Samuel poderia demandar uma pequena porção da herança. Em relação ao *oruzu*, por sua vez, seu direito era igualmente limitado, já que – ao menos em termos das expectativas do parentesco – Kambahahiza, filho do irmão mais velho de Maharero, e Riarua, ele mesmo filho de Tjamuaha com outra mulher e o comandante de guerra de Maharero, eram mais seniores que ele e tinham, portanto, a primazia. Samuel Maharero, além disso, era um dos poucos cristãos batizados, o que não era bem visto pelos demais caso ele quisesse assumir a posição de seu pai junto ao *oruzo* e *okuruwo* de sua família.⁹ Assim, ao fim de mais de um ano de disputas, Samuel herdaria apenas a casa de tijolos de seu pai – a qual nenhum dos demais concorrentes demonstrara qualquer intenção em demandá-la.

⁷ *Ohorongo*, em otjiherero, é a palavra usada para referir-se ao kudu, uma espécie de antílope comum em toda a região de savanas. Sua principal característica são os cornos espiralados de seus machos.

⁸ Ver ainda Pool (1991, pp. 72-74) e Vedder (1966b, pp. 501-507).

⁹ 046 ENT (09.12.11). Entrevista realizada com Tezee Kaihepovazandu Maharero, em Okonja.

Como então, ao decorrer de três anos, Samuel Maharero viria a ser reconhecido por todos os demais como o chefe supremo *ovaherero*?¹⁰

Isto aconteceu inicialmente através de um dos irmãos de sua mãe, conhecido pelo nome de Zemoundia Kandirikirira, de quem sabemos pouco além do fato de que possuía imensos rebanhos e de que seus filhos eram professores e evangelistas próximos de Samuel (Gewald 1999a, p. 45; Sundermeier s.d., p. 34-35). Com os rebanhos de seu tio, ele foi capaz de criar uma pequena rede patrimonial com as comunidades empobrecidas que ainda viviam na região de Okahandja, mas, comparado aos constantes ataques de Hendrik Witbooi, as mobilizações de Samuel Maharero eram vistas como inofensivas pelos seus concorrentes. Sua esfera de influência estava, assim, restrita aos poucos *ovaherero* (em geral *ovatjimba* uma vez mais) que permaneceram na região de Okahandja após os ataques *oorlam* – que causaram uma nova dispersão destas comunidades por todo o país, possivelmente refugiando-se nas regiões do Omaheke e em outras paisagens inóspitas.¹¹ Seu prestígio aumentaria um pouco quando, contra todas as expectativas, Samuel Maharero e Hendrik Witbooi assinam um tratado de paz e começam a organizar o que poderia ser uma forte oposição aos interesses coloniais alemães. Isto foi em 1892 e, já no ano seguinte, o assentamento de Witbooi foi destruído e com ele grande parte de sua família, seus soldados e posses.

Witbooi morreria apenas dois anos depois, mas o ataque alemão efetivamente esmorecera seu domínio, resultando no retorno de muitos *ovahereros* ao centro-sul namibiano. As tensões entre Samuel Maharero e os demais líderes, concorrentes à herança de seu pai, logo recomeçaram, forçando Samuel a procurar seus antigos aliados uma vez mais. Era já 1894 quando Riarua, que havia herdado parte do rebanho, além das armas, munições e cavalos que pertenciam à Maharero, expulsou Samuel de Okahandja que então apelou aos alemães para que estes lhe defendessem e ajudassem-no a impor sua autoridade sobre os demais. Junto com uma tropa alemã, munida com dois canhões, Samuel Maharero voltaria a Okahandja e, diante de toda aquela ostentação de poderio militar, Riarua se viu forçado a entrar em acordo com Samuel

¹⁰ O processo e as disputas que sucederam à distribuição da herança de Maharero estão bem descritos em Gewald (1999a, pp. 41-49) e Pool (1991, pp. 77-87). Em minha dissertação de mestrado, também analisei o processo brevemente (Castro 2009, pp. 37-40).

¹¹ Ver Gewald (1999a, p. 30), para um mapa mostrando a área livre de uma efetiva ocupação *ovaherero* por causa dos ataques de Hendrik Witbooi.

Maharero e os alemães, entregando-lhes todos os seus bens e reconhecendo Samuel como o chefe supremo de toda a região.

Nos dois anos que se seguiram, os alemães estabeleceram uma guarnição militar em Okahandja e, através de uma série de ‘acordos’ assinados com outros de seus concorrentes, Samuel Maharero fora capaz de “dar um passo além dos limites da sociedade ovaherero e ainda influenciar diretamente aqueles que continuaram confinados a ela” (Gewald 1999a, p. 58). Assim, a eventual sujeição de todo o centro-sul namibiano ao seu domínio esteve diretamente associada aos tratados esquematizados por Samuel Maharero e eficazmente reinventados pelos alemães, que viam a situação como uma oportunidade única de enfraquecer o domínio ovaherero no território causando a divisão entre famílias antes aliadas (Gewald 2009, pp. 192-193). Com o tempo, Manasse Tjisisseta em Omaruru (1894), Kambazembi no Waterberg (1895), Kambahahiza e Kahimemua (mortos em 1896), além de todos os outros chefes de menor expressão e que se opunham à autoridade de Samuel Maharero, foram efetivamente dominados pelos alemães e forçados a reconhecer Samuel como seu chefe supremo (Gewald 1999a, pp. 81-100).

Este processo, marcado pela crescente desapropriação de terras e gado, por um lado e pelo aumento da população branca, por outro, resultou em uma nova dispersão das comunidades ovahereros. O crescente número de empreendedores e famílias alemãs chegando ao território causaria uma imensa pressão territorial em toda a região e, desbaratadas, as comunidades ovahereros seguiam de um lado para o outro, sem saber para onde ir com seus rebanhos. Os alemães, cientes do que acontecia, esperavam que, à medida que as pressões populacionais aumentassem, os ovahereros seriam obrigados a vender seus animais e conseqüentemente forçados a refugiar-se ao redor de Okahandja, Windhoek e outras cidades dentro da recentemente criada Zona de Policiamento alemão,¹² liberando a terra para ocupação e exploração alemã (Gewald 1999a, p. 101; Wallace 2011, p. 137).¹³

¹² A Zona de Policiamento, que excluía o Kaoko, os territórios ovambo e a região do Okavango ao norte, assentava-se, em grande medida, nos limites da terra que décadas antes Maharero havia chamado suas. Sobre as novas imaginações de Samuel Maharero sobre a ‘terra dos ovaherero’ ver Henrichsen (2010, pp. 105-113).

¹³ Para uma história sobre as comunidades de colonos alemães que se estabeleceriam por todo território e cujos descendentes vivem desde então na Namíbia, onde criaram uma forte identificação como *german-namibians*, ver Walther (2002).

Até a virada do século a situação havia piorado consideravelmente. Ainda em 1896 um surto de peste bovina mataria muitos de seus animais e, com as ulteriores epidemias de febre tifoide e malária, a população também seria dizimada. Neste período, conhecido como ‘a maldição de Kahimemua’ – o qual, antes de ser fuzilado pelos alemães em Okahandja, amaldiçoou a terra e seus habitantes ¹⁴ – estender-se-ia até 1903, e foi marcado pela perda por parte dos ovahereros de significativas parcelas de seus rebanhos e suas terras. Foi em meio a estes acontecimentos e como resultado da desapropriação de grande parte das comunidades ovahereros no centro-sul namibiano, que ocorre talvez o evento mais crítico de sua história: a guerra de 1904-08.

Os conflitos tiveram início em janeiro de 1904 e foram catalisados pela nefasta combinação da expansão colonial alemã, o fim da autonomia africana no território e as várias pragas que dizimaram seus rebanhos e familiares. ¹⁵ ‘Os primeiros tiros’, parece acordado, foram dados em Okahandja, após uma desavença de um grupo de liderados de Samuel e alguns colonos alemães. Um membro da família de Kambazembi, ao explicar ao missionário *rhenish* no Waterberg os motivos que desencadearam o conflito, dizia que o grande problema teria sido a expropriação da terra e a expulsão das comunidades ovahereros para as porções mais inóspitas do país. No diário do

¹⁴ Ver Gewalt (1999a, cap. 4) e Pool (1991, cap. 11) e Hoffman (2005, p. 44) para uma breve reflexão das palavras proferidas por Kahimemua.

¹⁵ Em uma carta escrita para Sekgoma Letsholathebe, o líder tawana em *Bechuanaland*, hoje Botsuana, Samuel Maharero, que pedia refúgio junto à região sobre domínio britânico, afirma acreditar que “o início do problema foi que eu dei aos ingleses alguns meninos para trabalhar em Johannesburg” (Gewald 1999a, p. 179). Nas palavras de Horst Drechsler (1980), por sua vez, “foi uma sistemática expropriação dos ovahereros e sua consequente perda de direitos que os impeliu a sua insurreição nacional contra o imperialismo alemão” (ibid., p. 132). Gewalt (1999a), por sua vez, prefere analisar as causas do conflito a partir da frustração das percepções europeias sobre o que seria a vida daquelas sociedades, com as quais eles se defrontavam, e às quais deveriam converter tanto ao cristianismo como à civilização. Esse não esclarecimento em relação aos motivos que levaram à guerra desenvolveu-se também na forma como ela foi descrita. A tendência dentro da historiografia acadêmica, por exemplo, foi pensá-la como “as guerras de resistência dos ovahereros e dos namas” (Ngavirue 1997, p. 115). Uma vertente político-militante, no entanto, diz ter sido este o primeiro movimento nacionalista namibiano, qualificando-a como a primeira guerra da liberação nacional (Swapo 1981) ou a grande guerra de resistência (Dierks 2002) – termos geralmente defendidos por aqueles que buscavam continuidades entre os movimentos pela liberação nacional pós-1950 e as guerras anti-coloniais (ver também Drechsler 1980; Bridgman 1981). Uma abordagem correspondente diria ainda que deveríamos insistir em descrever tais acontecimentos como “a guerra namibiana de resistência anti-colonial”, ressaltando também que “o uso de Namíbia, neste caso, teria um significado geográfico e, em menor medida, também político e ideológico” (Alexander 1988, p. 195). Seja qual for a perspectiva assumida é indiscutível o fato de que, por mais curta que tenha sido a participação ovaherero efetiva neste conflito (pouco mais de 10 meses), a reação alemã à resistência ovaherero – tida como uma de tipo ‘genocida’ (Kössler 2006 e 2007; Stone 2007) – “levou à completa destruição da sociedade ovaherero tal como existia antes da guerra. Como resultado da guerra, os ovahereros perderam todos seus direitos à terra, gado, liderança e sua própria religião” (Gewald 1999a, p. 191). (cf. Castro 2009, pp. 40-41).

missionário, lemos as palavras daquele omuherero, datadas da primeira metade do ano de 1904:

“Os alemães usurparam o poder... e tomaram nossa terra e, além disso, queriam traçar uma fronteira, para que nós ficássemos no Omaheke e nem sequer colocássemos nossos pés no Omuramba [Omatako] ou em qualquer outro lugar. Estas coisas nenhum ovaherero poderia suportar, foi isto que nos fez rebelar [contra os alemães]” (apud Henrichsen 2010, p. 111).

O desenrolar da guerra está bem descrito na bibliografia e não é o caso aqui de debruçarmo-nos extensivamente sobre estes eventos.¹⁶ Ovahereros tiveram inicialmente certo sucesso nas batalhas, pois as tropas alemãs, além de contarem com um contingente menor, tinham pouca experiência nas táticas de guerrilha usadas pelas populações africanas. Após as primeiras vitórias, no entanto, as tropas ovahereros recrudesceram suas operações permitindo que, em um período de quatro meses, as forças alemãs fossem aumentadas e reorganizadas sob um novo comandante de guerra, cujo nome era Lothar Von Trotha, conhecido por suas sangrentas batalhas contra as comunidades wahehes na África Oriental Alemã (Tanzânia). A guerra durou quatro anos e mobilizaria todas as comunidades dentro da Zona de Policiamento. A participação efetiva das comunidades ovahereros, no entanto, seria particularmente curta, encontrando seu final apoteótico, drástico e genocida em agosto de 1904, quando ovahereros foram caçados e mortos por todo o Omaheke.

II. Confinamento e autonomia

Quando von Trotha foi enviado por Berlim à Namíbia, em junho de 1904, e começava o reagrupamento das tropas alemãs, ovahereros envolvidos na guerra estavam refugiados ao redor do Waterberg – chamado Otjozondjupa pelas populações locais. Kambazembi havia falecido no ano anterior e dois de seus filhos, Salatiel e Kanjunga Kambazembi, lideravam a comunidade de Onguatjindu. Estima-se que ao redor de 40.000 ovahereros e ovambanderus, além de 60.000 cabeças de gado, estavam ali congregados (Pool 1991, p. 279), o que seria visto como uma vantagem para os alemães. Von Trotha, que nesta altura contava com um contingente de quase 20.000

¹⁶ Gewald (1999a; 1999b; 2000 e 2002), Drechsler (1980), Zimmerer & Zeller (2008), Ngavirue (1997, cap. 4), Bridgman (1981), Pool (1991) entre outros apresentam versões complementares e também contraditórias sobre os eventos que catalisaram e os desenvolvimentos da guerra. Ver nota de rodapé anterior e Castro (2009).

soldados, pretendia fazer um cerco ao redor da região e forçar as populações ovahereros a adentrar o Omaheke, onde eles então seriam caçados até que fossem todos mortos ou expulsos às colônias britânicas. Em seu diário, citado em Pool (1991, pp. 251), Von Trotha descreve seus planos, que ao fim seriam concretizados em agosto de 1904:

“Meu plano inicial para a operação, ao qual eu sempre aderi, era cercar as massas de ovahereros no Waterberg, e aniquilar essas massas com um ataque simultâneo, depois estabelecer várias estações para caçar e desarmar os grupos que escaparam, em seguida capturar os capitães colocando um preço por suas cabeças e finalmente sentenciá-los à morte”

Com este plano em mente e logo após a primeira ofensiva, em Hamakari, no sudoeste do Waterberg, as forças alemãs criaram um verdadeiro corredor da morte, estacionando suas milícias nos limites sul do Omaheke e assim forçando grande parte dos sobreviventes a fugir pelo deserto. A área ao redor de Hamakari era cheia de poços de água e o objetivo inicial de von Trotha era o de, justamente, tomar controle destes importantes recursos (Bley 1996) – objetivo parcialmente alcançado após a primeira batalha, quando os sobreviventes dos primeiros ataques conseguiram fugir com parte de seus rebanhos (Drechsler 1980, p. 155). Após pouco menos de dois meses de batalhas na região, em um local conhecido hoje como Ozombu zOvindimba – a mais de 150 km ao oeste de Hamakari – von Trotha declara, enfim, sua ‘ordem de extermínio’.¹⁷ A proclamação, reproduzida por todos os que se debruçaram sobre estes acontecimentos, foi publicamente lida por ele aos seus soldados e a um pequeno grupo de mulheres e crianças ovahereros que assistiriam seus pais, irmãos, maridos e avós serem enforcados:

“Eu, o grande general das tropas alemãs, envio esta carta ao povo ovaherero.

Os ovahereros não são mais súditos alemães. Eles mataram e roubaram, eles cortaram as orelhas, narizes e outras partes do corpo de soldados feridos; agora, covardes, eles já não querem lutar. Eu informo a todos que qualquer um que trouxer um capitão receberá 1.000 marcos, quem quer que entregue Samuel receberá 5.000 marcos. O povo ovaherero deve, no entanto, deixar o território. Aqueles que não o fizerem, serão por mim forçadas com o uso o grande canhão. Dentro das fronteiras alemãs, todo ovaherero, com ou sem arma, com ou sem gado, será tratado

¹⁷ Ver Gewalt (1994) para uma reflexão sobre as várias perspectivas a respeito da ideia de ‘extermínio’ apresentada por von Trotha. Ver ainda Poewe (1985) para o que ela dizia ser um desentendimento fundamental a respeito do termo em alemão.

a tiro. Eu não vou mais aceitar mulheres e crianças. Eu os devolverei ao seu povo ou os deixarei levar tiros.

Essas são minhas palavras aos ovahereros.

O grande general do glorioso Kaiser alemão.” (apud Gewald 1999a, pp. 172-173).

Após o enforcamento dos homens capturados durante a última batalha, e lida a carta acima, cópias foram entregues às prisioneiras que foram, então, soltas com suas crianças e enviadas ao Omaheke para espalhar a mensagem. Contrariando muitos políticos alemães na Europa, que acreditavam que a total aniquilação das ‘massas ovahereros’ seria futuramente prejudicial ao desenvolvimento da colônia (que teria que buscar força de trabalho em regiões fora da Zona de Policiamento), von Trotha acreditava que os ovahereros, como afirmaria mais tarde naquele mesmo ano, “devem perecer no *Sandveld* [Omaheke] ou tentar cruzar a fronteira com Bechuanalândia” (apud Pool 1991, p. 273). A estratégia de von Trotha, que tem semelhanças com outros atentados genocidas perpetrados pelos impérios europeus (Madley 2004),¹⁸ estava sustentada na já antiga e ainda incerta imagem que se tinha do Omaheke, uma terra inóspita e um local de morte e de animais selvagens. Ali ver-se-ia completada a vitória alemã sobre as comunidades ovahereros:

“Nenhuma dor, nenhum sacrifício foi poupado para eliminar os últimos resquícios da resistência inimiga. Como um animal selvagem ferido, o inimigo foi perseguido de um poço a outro, até que, finalmente, ele se tornou vítima de seu próprio meio-ambiente. O árido Omaheke completaria o que o exército alemão havia começado: o extermínio da nação ovaherero” (apud Bley 1996, p. 162).

Assim, através de uma política que – nas palavras de um dos coronéis alemães – era cruel e sem sentido, ovahereros foram dispersos pelo país, mortos pela seca e pelo cerco alemão – e isso, tanto no inóspito leste namibiano, como nos campos de concentração criados no final de 1904, quando a ordem de extermínio foi suspensa.¹⁹

¹⁸ Madley (2004) afirma ainda que a guerra de 1904-1908 (assim como o caso dos aborígenes da Tasmânia e os Yuki da Califórnia) apresenta um padrão do que ela chama de ‘genocídio de fronteira’, no qual o genocídio é uma solução operacional à dificuldade dos combates de guerrilha, ressaltando que, nessas situações, “o desejo dos colonizadores para um fim rápido dos ataques indígenas pode sustentar suas decisões em empregar táticas genocidas” (ibid., p. 189).

¹⁹ Ver Wallace (2011, pp. 172-177), Gewald (1998, p. 119; 1999a, pp. 185-191), Poewe (1985, cap. 5), Zimmerer (2008), Erichsen (2008)

As experiências destas comunidades nos anos imediatamente anteriores e após a batalha de Hamakari diferem muito entre si, e frente à incerta possibilidade de fugir pelo Omaheke, muitos optaram por alternativas diferentes. Gewald (1999a) oferece uma tentativa inicial de descrever as trajetórias ovahereros após agosto de 1904, destacando que, refugiados no Omaheke, eles logo se separariam em pequenos grupos que adentraram a região, seguindo por tantos caminhos quanto fossem possíveis, em busca de água, poços ou qualquer forma de conter sua eminente morte (ibid., pp. 175-181). Muitos ainda retornaram para o Kaoko; ²⁰ outros foram para Angola; ²¹ um número pequeno, junto de Samuel Maharero, ao território que na atualidade corresponde a Botsuana ²² – onde se encontraram com parte da comunidade ovambanderu que havia migrado anos antes. ²³ Mas houve também os que foram capturados e retornaram ao centro-sul namibiano na condição de prisioneiros de guerra nos campos de concentração ou trabalhadores a serem vendidos à colônia do Cabo como mão de obra barata. ²⁴

²⁰ Uma importante rota de fuga até o Kaoko já vinha sendo utilizada desde pelo menos o início do século XX (e muito possivelmente desde o século XVIII), como resultado nas epidemias que assolaram a região e a crescente tensão causada pela chegada de colonos alemães na região. Bleckmann (2012), em seu estudo sobre as trajetórias e as memórias das comunidades ovahereros/ovahimbas no sul do Kaoko, afirma que conforme as narrativas orais coletadas durante sua pesquisa, desde os primeiros sinais do conflito, ainda no final de 1903, estes grupos vinham migrando gradualmente, de um assentamento até outro, criando várias moradas temporárias entre o Waterberg e o Kaoko (ibid., p. 112). É importante destacar, nesse sentido, a figura de outro chefe ovaherero, chamado Vita Oorlog Thom (*vita* e *oorlog* são, respectivamente, as palavras em otjiherero e afrikaans para ‘guerra’), chamado também Harunga. Ele era um sobrinho (*omusia*) de Zeraeua e Maharero (portanto membros do *eanda* EKWEYUVA), e desde a década de 1880 trabalhava como líder de milícias ovahereros para bôeres e portugueses em Angola, tendo um papel crucial na vida dos refugiados de guerra (ibid., p. 114-115). Outra fonte de informações sobre os acontecimentos no sul do Kaoko durante este período é encontrada em Rizzo (2009).

²¹ Salatiel Kambazembi, que havia, junto com seu irmão, herdado as posses e o domínio de seu pai, havia tomado o curso em direção às comunidades ovambos no norte e com não mais de 90 pessoas enfim encontraria refúgio junto a um dos chefes ovambos (Gewald 1999a, p. 177) e em seguida migrando em direção ao sul da Angola. É importante ressaltar que o período da guerra teve também um efeito contrário, pois ao tempo em que ovahereros migravam do centro-sul namibiano ou lá pereciam, a crescente demanda de mão de obra barata e os baixos preços pagos em Angola, criariam uma rota no sentido contrário, para trabalhar nas minas e fazendas na Namíbia (Drechsler 1980, p. 233; Clarence-Smith & Moorsom 1975).

²² Bley (1971) estima que um total de mil ovahereros conseguiram cruzar o Omaheke em 1904. Pool (1991), Almagor (1982), e Pennington & Harpending (1991) oferecem outras estimativas e interpretações dos fatos.

²³ Os ovambanderus, cujas relações com os ovahereros em Okahandja e Samuel Maharero eram particularmente tensas desde o assassinato de Kahimemua e Kambahahiza, já haviam tomado o caminho até Botsuana antes mesmo da batalha de Hamakari (Wallace 2011, p. 160; Erichsen 2008, pp. 45-52; Wilmsem 1989, pp. 139-147; Sundermeier s.d., pp. 51-56). Ver ainda Manase (1999) sobre a relação entre ovahereros e ovambanderus em Botsuana, além dos trabalhos de Vivel (1976, 1977) e Alnaes (1988) para uma reflexão sobre a história e a realidade contemporânea destas populações em Botsuana.

²⁴ Alguns membros da família de Zeraeua, por exemplo, após vários meses de constante migração dentro do policiado Omaheke, tentariam chegar até Walvis Bay e seriam capturados no caminho, levados aos campos de concentração na costa e em algumas ilhas próximas, lentamente morrendo como seus

Calcular o número de ovahereros mortos durante estes conflitos é, em grande medida, uma tarefa inglória e altamente politizada, já que o debate ao redor do ‘real’ ou ‘falso’ genocídio perpetrado contra os ovahereros está intrinsecamente conectado aos pedidos de reparação que estas comunidades fazem hoje aos alemães.²⁵ Isto ocorre não apenas pelas limitadas técnicas empregadas então para aferir o número de ovahereros envolvidos na guerra, mas também porque o número total de fatalidades extrapola em muito a batalha de Hamakari. Bridgman (1981) apresenta números muito similares aos de Drechsler (1980) e Pool (1991) e afirma, tomando como base os relatos de missionários no final do século XIX, que os ovahereros contavam cerca de 80 mil pessoas, enquanto que em 1911 pouco mais de 15 mil estavam vivos.²⁶ Onde estavam os outros 65 mil?

“Poucos, não há dúvida, escaparam para territórios britânicos, mas a grande maioria estava morta. Alguns morreram em batalha; outros perdidos no Omaheke; milhares ainda foram mortos pelas patrulhas alemãs que os caçavam como animais selvagens durante todo o ano de 1905; [e] um número considerável morreu nos campos de concentração” (Bridgman, *ibid.*, p. 164)

São vívidas as descrições e relatos orais encontrados na bibliografia sobre estes eventos, os anos que se seguiram a 1904 e as consequências destes acontecimentos na sociedade ovaherero que se reestruturaria após a primeira guerra mundial.²⁷ Resta apenas, seguindo a trama proposta para esta sessão, ressaltar o fato de que, neste

familiares no Omaheke ou importados à colônia do Cabo junto com outros prisioneiros de guerra para trabalhar nas minas (Gewald 1999b).

²⁵ Ver Wallace (2011, pp. 177-182) para uma revisão sobre a historiografia da guerra e o problema do genocídio. E ainda Zimmerer (2008), Gewald (2008), Melber (2008), Stone (2007), Jere-Malanda (2000), Kössler (2006, 2007), Lau (1995c), Dederling (1993), além de Förster (2008), para o debate sobre o genocídio tanto na esfera jurídica, quanto histórico-etnográfica. Para uma reflexão sobre as relações entre a Alemanha e suas ex-colônias africanas ver ainda Blackshire-Belay (1992).

²⁶ Interessantemente, Gewald (1999a), que reflete exaustivamente sobre os motivos que levaram à guerra, bem como os eventos que se desencadearam após 1904, parece tomar uma posição menos objetiva, negando-se à qualquer reflexão sobre números e estatísticas, e focando antes nos ímpetos genocidas das tropas (ou antes de von Trotha) alemãs.

²⁷ Ver particularmente a re-impressão do ‘*Blue Book*’ (Silvester & Gewald 2004) como ficou conhecido o documento publicado em 1918 pela União sul-africana, que no ano anterior havia conquistado militarmente a região e, visando a incorporação da colônia à União, preparava “um relato histórico completo... mostrando o tratamento recebido pelas raças nativas no protetorado” (*ibid.*, p. xvi-xvii). O mais interessante do livro é a proeminência dada às narrativas daqueles que foram testemunhas e agentes durante a grande guerra de 1904-1908. Ver ainda Erichsen (2008) para uma coleção de relatos orais contemporâneos de ovahereros e os demais grupos do território envolvidos nos últimos dez anos da colonização alemã. Outros autores, já citados anteriormente também trazem importantes contribuições.

momento, toda a propaganda colonial alemã sobre o cerco ao Omaheke,²⁸ além de reforçar a imagem do Omaheke como uma terra seca, inóspita e relativamente desabitada, seria crucial para as posteriores pesquisas arqueológicas e históricas na região (Lindholm 2006, p. 44). Isto acontece não obstante todas as evidências etnográficas, arqueológicas e históricas apresentadas até aqui e que sugerem, como afirmaria o comissário colonial alemão da colônia em 1907, que

“o real Omaheke dos ovahereros era, apesar da terra e espinhos, ainda rico em gado antes da guerra. De fato, os principais e maiores chefes não assentavam-se lá, mas antes nas mais preferidas porções ocidentais do país, mas eles tinham grandes postos de gado no Omaheke e, além disso, haviam vários ovahereros do campo [*ovatjimba*] trabalhando como guardas para seus companheiros de tribo mais ricos. Também os ovahereros do leste ou ovambanderus, cujo território estendia-se em direção ao oeste até Owikokorero, tinham muito gado no *Sandveld*” (Rohrbach 1907, p. 85 apud Lindholm 2006, p. 44)

O Omaheke, ao que tudo indica, tornar-se-ia efetivamente inóspito nos meses que se seguiram a outubro de 1904. Temos conhecimento ainda de que muitos ovahereros conseguiram escapar ao cerco alemão e, no final de 1905, um número estimado de 8.800 prisioneiros de guerra (homens, mulheres e crianças) viviam confinados em campos militares e outros 15.000 seriam ‘coletados’ até 1908, quando os campos de concentração foram, enfim, abolidos. Vários relatos sobre a experiência dos prisioneiros de guerra nos campos de concentração, criados no decorrer do ano de 1905, apresentam evidências sobre este tempo de “desesperada tragédia” (Wallace 2011, p. 172). Com o crescente número de colonos alemães que chegavam ao território e as várias obras em andamento por toda a colônia, a função mais imediata destes campos era coletar e, em seguida, redistribuir os prisioneiros como mão de obra para civis e militares alemães (Gewald 1999a, pp. 185-188).²⁹

Inicialmente vários campos de contensão temporária foram criados em assentamentos ao redor do Omaheke e próximos de Omaruru. Com a fuga generalizada

²⁸ “O drama foi encenado no obscuro palco do Sandveld”, lemos em um romance de 1999 (apud Brehl 2008, p. 100).

²⁹ Vários deles trabalhavam nos portos de Swakopmund (Zeller 2008) e Lüderitz, ao sul de Walvis Bay (que permanecia como parte da colônia do Cabo), onde ovahereros e namas foram confinados na Shark Island, um dos mais dramáticos episódios da nova política colonial (Erichsen 2008), e ainda outros foram vendidos aos britânicos e levados para trabalhar nas minas sul-africanas (Gewald 1999b).

das comunidades ovahereros, no entanto, era necessário trazê-los de volta, e é nesse momento que a influência mais marcante dos missionários da RMS pode ser percebida. Sob o comando do novo governador da colônia, os missionários foram enviados ao Omaheke para encontrar e convencer os vários pequenos grupos que lentamente morriam na região a se renderem junto aos postos criados ao redor do Omaheke – de onde eles seriam enviados aos campos estabelecidos em outras partes do país, próximos às fazendas e cidades habitadas pelos alemães. Ao fim e para muitos, a eminente morte no Omaheke seria apenas substituída pela morte confinada aos campos: ovahereros continuavam famintos, assolados por várias doenças e agora, também vítimas do trabalho forçado.

Cristãos, soldados e foragidos

Em 1907 já não existiam forças indígenas organizadas que pudessem se opor às investidas alemãs, se não por alguns poucos e pequenos grupos que escaparam da morte e do confinamento e que viviam às margens do império, a guerra havia sido ganha e em 1908 ela foi declarada terminada. Enquanto os alemães pareciam, enfim, consolidar sua presença no território, expandindo suas operações em direção ao norte, para fora da Zona de Policiamento (em busca de mais mão de obra), a imagem do centro-sul namibiano era outra. Aqueles que participaram da guerra haviam sido dispersos, mortos e confinados; alguns poucos escaparam, é verdade, e tratarei deles em breve, mas, para maior parte dos sobreviventes, este seria “um tempo de sofrimento e miséria” (Prein 1994, p. 100) ou, como disse Drechsler (1980), a época da ‘paz do cemitério’. Sua sobrevivência na guerra e nos campos de concentração lhes reservara uma política colonial controladora imposta por meio de graus de confinamento talvez nunca vistos antes. Como mostra Wallace (2011, pp. 183-203), no entanto, a dominação colonial nunca foi completamente imposta e mantinha-se contestada como fora anteriormente, mesmo que por meio de novas formas. Resistência? Também teve (Bley 1996; Drechsler 1980; Poewe 1985) e, apesar de que alguns prefeririam adotar uma visão ‘resistida’ dos fatos, mantenho-me na trilha traçada pelos bons historiadores Prein (1994), Gewalt (1999a) e Wallace (2011) para indicar, como tenho feito até aqui, as

transformações ocorridas na reorganização constante do imaginário político ovaherero.³⁰

No centro das políticas coloniais estava a tentativa da administração colonial – e a pressão dos colonos europeus – de criar um futuro estável e recuperar-se economicamente dos custosos anos de guerra. Isto eles faziam de várias formas, mas no que tange às populações africanas o resultado esperado era a institucionalização de um proletariado africano homogêneo, baseado em um tipo de mão de obra contratual em grande medida semelhante ao trabalho escravo (Drechsler 1980, p. 231), e com o qual se esperava inibir o ‘tribalismo’, apagando de suas memórias os dias em que aquela lhes terra pertencera. Como disse um dos administradores coloniais à época: “Toda a organização tribal será encerrada. Aldeias situadas mato adentro que tentarem evitar a supervisão política não serão toleradas. Eles serviriam de pontos focais para memórias da vida tribal e dias nos quais os africanos possuíam a terra.” (apud Bley 1996, p. 223). As legislações proclamadas à época sustentavam isto (Zimmerer 2008): os africanos eram proibidos de possuir gado; sua ‘terra’ era ou a fazenda onde trabalhavam ou a área reservada ao redor das cidades; e seus patrões eram os colonos europeus e o império alemão. Forçados a carregar passes, eles tiveram seus status tutelado e sua liberdade de ir e vir cerceada – e os que viviam nos campos de concentração e foram dali enviados como trabalhadores por todo o país, foram ainda forçados a utilizar discos numerados ao redor de seus pescoços, para registrar e manter o controle sobre a mão de obra disponível.

Mas este foi também um período no qual as comunidades africanas puderam recuperar parte da autonomia perdida nos anos anteriores. Eles, de fato, não tinham o direito a nada além da possibilidade de decidir para quem vender sua força de trabalho (e eles ‘tinham’ que vendê-la para alguém), mas em um momento de extrema pressão econômica, era justamente aí que se encontrava o resíduo de sua autonomia, i.e. a

³⁰ Se fosse para falar de resistência seguiria então as sugestões de Ortner (1995), que destaca que falar em resistência sem uma descrição etnográfica profunda é pouco produtivo. Trajano Filho (2006) oferece uma boa discussão sobre ‘o ser ou não ser’ da resistência nos estudos pós-coloniais. ‘Resistência’, no entanto, não me foi necessário para pensar esta tese. Acredito que, em grande medida, a fascinação pelos detalhes e pelas ações de indivíduos específicos me inibiu a seguir nesta direção. É talvez pelo receio da ‘obesidade conceitual’ (Trajano Filho 2006), mas também pela impressão de que o debate terminaria apenas por generalizar uma situação muito mais complexa, que decidi não trilhar este trajeto.

possibilidade de ao menos ‘decidir’ onde trabalhar.³¹ Africanos e empregadores alemães, assim, não negociavam suas relações a partir da legislação colonial, mas antes em seus confrontos diários (Prein 1994, p. 104). Era comum, por exemplo, que os fazendeiros e colonos europeus, preocupados em perder sua força de trabalho, alocassem (em oposição às leis) gado e terra aos seus trabalhadores com a esperança de prolongar seus ‘contratos’ – geralmente arranjados por pouco mais de um ano (Gewald 1999a, pp. 218-220). De maneira muito semelhante aos líderes do passado, europeus alocavam gado e terra em troca de lealdade e trabalho, recriando velhos imaginários patrimoniais.

Prein (1994), em sua importante contribuição sobre os anos que se seguiram ao fim da guerra, tece uma interessante relação entre os antigos *ovahona* e fazendeiros europeus. Ele afirma, nesse sentido, que os colonos que agora ocupavam as terras antes pertencentes às comunidades ovahereros, eram vistos como *ovahona* e sua incapacidade de distribuir os animais era, tal como fora no passado, um motivo legítimo para procurar trabalho junto a outros fazendeiros-*ovahona* (ibid., 108-109). Que a conjunção destes vários fatores fosse vista pelos ovahereros como uma forma de estabelecer uma nova existência pastoril, parece apenas óbvio; mas que isto tenha sido uma forma de resistência anticolonial, como argumentaria uma historiografia ‘proto-nacionalista’ a partir da década de 1960, que procurava as ‘conexões significativas’ entre a resistência simbólica após a guerra de 1904 e a resistência armada dos anos de libertação nacional,³² parece ignorar o fato das demandas e necessidades mais urgentes destas comunidades (ibid., p. 107).

É nesse sentido que a insolência dos trabalhadores contra a autoridade de seus empregadores (Wallace 2011, p. 187), sua constante mobilidade (Prein 1994, p. 104), e as várias tentativas de se reestabelecerem autonomamente dos colonizadores europeus (Gewald 1999a, p. 215ff.), não devem ser entendidos como sinais de insurreição contra o poder colonial, sendo mais corretamente imaginados como uma crítica não apenas aos europeus, mas também às próprias lideranças ovahereros, agora cristãos e militares e parte operante da hierarquia colonial (Prein 1994, p. 121). Assim, aqueles “que haviam

³¹ É nesse sentido que podemos concordar com Wallace (2011, p. 187), quando ela diz que a tentativa alemã de estabelecer um rígido controle sobre as populações indígenas era pouco mais do que uma ‘fantasia colonial’.

³² SWAPO (1981), Katjavivi (1988), Alexander (1988), Drechsler (1980). Ver ainda Ranger (1967 e 1968) sobre estas ‘conexões significativas’ e Ranger (1977) para uma auto-crítica.

sido deixados sem propriedade, sem terra e sem lideranças”, foram também capazes de, ainda que nos limites das sucessivas legislações alemãs, “se reestabelecerem, apesar de que de maneira diferente, mas independente da Alemanha” e de “transformar e recriar (como o sempre foi) sua própria identidade” (Gewald 1999a, p. 192).³³

Como disse anteriormente, as experiências das comunidades ovahereros durante este período foram muito distintas entre si, mas já no fim da guerra, três grupos podem ser generalizadamente identificados: os ovahereros que haviam ‘se tornado cristãos’; os ovahereros que haviam ‘se tornado soldados’; e os ovahereros que haviam se reestabelecido nas margens do poder colonial alemão e lá viviam em fuga e sob a ameaça dos soldados alemães que patrulhavam a região.

Cristãos

Os primeiros estão diretamente relacionados àqueles que viveram nos campos de concentração, onde um intenso processo de cristianização (tal como nunca havia se visto antes) estava em andamento. Como resultado das conversões em massa e a necessidade de mais homens para ministrar as pregações, muitos ovahereros que haviam no passado tido alguma educação cristã (em geral membros das ‘famílias reais’) tornaram-se eles mesmos missionários que, após a abolição dos campos de concentração, continuavam seus trabalhos de evangelização por todo o país. Gewald (1999a), analisando este momento e talvez de maneira um pouco mais cristã do que os relatos por ele apresentados parecem suportar, afirmava que a fé cristã era uma maneira pela qual estes dramáticos anos podiam ser entendidos e sua pobreza, morte e confinamento, contextualizados (ibid., p. 198). A bíblia, o novo testamento e Jesus Cristo proviam estas comunidades com histórias às quais eles podiam identificar e explicar seu sofrimento. O autor afirma inclusive que “durante este período chegou a ser o caso de que ser ovaherero era necessariamente ser cristão” (ibid., p. 197)³⁴ – algo que

³³ Este período foi, além disso, marcado por um intenso processo de regeneração dos rebanhos (Werner 1998, p. 52) e de reconstrução das redes sociais e familiares interrompidas durante os quatro anos de conflito (Wallace 2011, pp. 183-184).

³⁴ Essas conversões em massa foram vistas com receio pelos colonos europeus que gradualmente tomavam posse dos territórios ‘livres’ da efetiva ocupação africana: os ‘brancos’, afirma Dederling (1999), “viam qualquer articulação indígena de independência social e política como o presságio de uma insurreição generalizada. Estes temores do ‘perigo negro’ foram alimentados pela proliferação de movimentos cristãos independentes entre a população indígena.” (ibid., p. 2). Ver ainda Comaroff & Comaroff (1991 e 1997), para uma reflexão comparativa com a realidade das comunidades tawanas na

contrastava com a situação das décadas anteriores à colonização alemã, quando homens ovahereros convertidos ao cristianismo ganhavam aceitabilidade apenas com sua participação nas milícias (Henrichsen 2009).

Foi também através da associação com os missionários e sua rede espalhada por todo o território que os prisioneiros conseguiram mapear e coletar informações sobre seus familiares em outros campos de concentração, algo que teria auxiliado a reconstrução das redes familiares destruídas durante a guerra. Mas o processo desencadeado não fora exatamente o previsto pelos missionários, pois quando os alemães iniciaram uma tentativa de criar um único e homogêneo proletariado africano, “fazendo seu status legal dependente de suas atitudes políticas” (Bley 1996, p. 224), o cristianismo parece ter servido antes de tudo como uma demanda de pertencimento à sociedade colonial e à criação de uma esfera onde este pertencimento podia ser questionado (cf. Ferguson 2002, p. 557).³⁵

Isto era particularmente o caso no que tange aos descendentes da antiga elite ovaherero, transformados em evangelistas durante o período dos campos de concentração e que agora eram enviados às fazendas de brancos e ao Omaheke para pregar a sua comunidade. Proeminente entre eles foi Hosea Kutako, sobrinho de Samuel Maharero, que assumiria a posição de chefe supremo após a morte de seu tio no início da década de 1920.³⁶ A posição de evangelista era, de fato, a única forma oficial de liderança ovaherero permitida no território, mas que de forma alguma inibia os status anteriores que eles possuíam e o respeito dado a eles enquanto ‘filhos dos grandes homens’. Diferentemente dos demais, estes homens viviam em relativa liberdade, e apesar de viverem sob o controle dos fazendeiros brancos, que temiam um novo levante (Wallace 2011, p. 188), isto lhes permitia negociar sua esfera de influência por várias regiões. Não havia mais assentamentos ou ‘centros’ sobre os quais eles pudessem demandar controle, mas o cristianismo certamente lhes servia como uma via de acesso para readquirir poder e prestígio (Gewald 1999a, pp. 222-225). Mais importante do que

colônia britânica do Cabo e suas relações com missionários ingleses da *London Missionary Society* (LMS).

³⁵ Interessante destacar a importância dos nomes de batismo dados aos novos convertidos, vistos, tal como o nome dado pelo grande pai no *okuruwo*, como um ritual de confirmação de seu pertencimento à sociedade (Gewald 1999a, p. 229). Ver também Trajano Filho (2008) para o processo de nomeação em comunidades africanas debaixo da autoridade do império português.

³⁶ Ver Gewald (2007, pp. 85-92) e Goldblatt (2010, pp. 111-114).

isso, no entanto, é o fato de que a autoridade destes homens não era incontestada e esteve, invariavelmente, limitada aos ovahereros convertidos ao cristianismo.

Soldados

Outro fenômeno importante acontecia também dentro das estruturas de governo colonial, pois os ovahereros não foram apenas cristianizados nos campos de concentração, mas também aliciados ao exército alemão no campo de batalha – sendo futuramente usados, assim como missionários e evangelistas, para persuadir os que viviam escondidos no Omaheke e alhures a se entregarem nos campos de coleta missionária ou servir ao exército alemão. Desde o início da presença alemã no território, um número crescente de ovahereros era empregado pelo exército na condição de trabalhadores, cocheiros, pastores, informantes e soldados – e mesmo com o início da guerra de 1904 muitos deles continuaram a trabalhar para os alemães (Gewald 1999a, p. 204). Durante a guerra, a incorporação de meninos e meninas ao exército alemão (geralmente órfãos encontrados mais tarde nos campos de batalha), tornar-se-ia ainda mais comum – as meninas servindo como empregadas domésticas e parceiras sexuais, enquanto os meninos eram absorvidos como servos ou, tal como ficaram conhecidos na literatura, *bambusen* (i.e. soldados).

Aos soldados africanos eram frequentemente dados uniformes do exército pelos seus superiores, algo que lhes serviria como um símbolo importante de pertencimento à sociedade colonial e elemento de distinção no surgimento de um grupo relativamente discreto, com sua própria hierarquia e formas de pertencimento. Eles eram, assim, uma alternativa de aproximação à modernidade diferente daquela oferecida pelas hierarquias e o moralismo cristão (Wallace 2011, p. 191), mas não apenas isso. Como vimos no capítulo anterior, desde pelo menos a década de 1870, quando os ovahereros viveram uma era de militarização estruturada nos ideais dos comandos oorlam, eles já vinham incorporando as práticas militares europeias. *Ovasoldate* (lit. soldados) foi o termo dado a esses homens em otjiherero que, tal como as tropas alemãs no final da década de 1880, viam-se a si mesmos como militares modernos e desde aí procuravam exercer influência sobre suas comunidades (Henrichsen 2010, p. 104).

Gewald (1999a), considerando a divisão entre ovahereros cristãos e soldados, afirma que a situação se faria ainda mais complexa pelo fato de que grande parte do

contingente africano das tropas alemãs eram *ovatjimbas*, que antes não possuíam posições de poder, mas que foram capazes de capitalizar a seu favor as ideologias militares alemãs. Em relação aos ovahereros cristãos, que teriam sido o *mainstream* da sociedade ovaherero à época, estes soldados estavam “além da sociedade”. Os passes não se aplicavam a eles e tampouco a moral cristã limitava suas atividades. Vistos como uma “força neles mesmos”, eles manteriam sua organização e simbologia militar mesmo após a derrota alemã no início da primeira guerra mundial, quando a União sul-africana assumiu o controle do território (ibid., pp. 206, 229).

Foragidos

A terceira realidade das comunidades ovahereros após a grande guerra de 1904-1908 é não apenas mais complexa do que as categorizações de Gewalt (1999a) – que em outros textos ressalta que havia essencialmente apenas dois grupos ovahereros na Namíbia pós-1908: aqueles que se tornaram cristão e aqueles que se tornaram soldados (Gewald 2009, pp. 212-213) – como aquela que mais me interessa, pois faz referência aos grupos que tiveram maior influência sobre a região do Omaheke. Na literatura sobre este período, encontramos uma insistência na ideia do ‘reestabelecimento’ de uma sociedade ovaherero cujos membros, após terem desmanteladas as estruturas pelas quais definiam sua identidade enquanto ovahereros, foram capazes de se reorganizarem a partir de novos princípios – i.e. cristãos e militares. O argumento parte da constatação de que, como afirmei anteriormente, a crescente demanda por mão de obra teria criado uma situação de relativa autonomia.³⁷ Mas havia um preço a ser pago, pois esta autonomia lhes era outorgada – e analiticamente produtiva, apenas quando vista – de dentro das hierarquias coloniais de domínio pela fé e pelas armas. Gewalt (2008) afirma ainda que em um momento no qual as antigas práticas ovahereros de pastoreio e sociabilidade eram consistentemente predadas, estas novas estruturas “gradualmente substituíram àquelas que existiam na sociedade ovaherero antes de 1904” (ibid., p. 137).

Daqueles que não foram absorvidos nem pelas estruturas cristãs, nem pelo exército alemão, diz-se que a maioria organizou-se em pequenos bandos de caçadores-

³⁷ O problema da mão de obra se tornaria ainda mais preocupante aos alemães quando no final da década de 1910, campos de mineração de cobre e diamantes foram abertos na região (Clarence-Smith 1979). Wallace (2011, p. 187) afirma que em 1911 estimava-se que eram necessários ainda 15 mil trabalhadores para efetivamente atender às necessidades dos colonizadores.

coletores, enquanto outros tentavam ‘reestabelecer’ as ‘estruturas do passado’ (Gewald 1999a, p. 207). Trata-se, contudo, de um passado relativamente recente, pois particularmente os grupos que permaneceram no Omaheke, eles se organizavam, uma vez mais, em comandos e procuravam recuperar gado e terra a partir da pilhagem de grupos menos afortunados e fazendeiros europeus próximos de onde viviam. Foram a estas populações que missionários e soldados seriam enviados com o intuito de trazê-los para dentro da hierarquia e do estado colonial como súditos e mais do que necessária mão de obra. Com frequência, estes emissários eram recebidos com violência ou nem mesmo chegavam a se engajar em algum contato real, pois aqueles que não possuíam armas ou meios eficazes de conter a chegada dos emissários fugiam sempre que podiam. Alguns destes bandos eram armados e puderam viver em relativa autonomia, pilhando os animais de fazendeiros e africanos indiscriminadamente.³⁸

Outros grupos sobreviveram de atividades semelhantes na região, e se constituíam enquanto comunidades relativamente móveis, muitas vezes formadas por ‘cristãos’ e ‘soldados’ fugidos dos campos de concentração e das fazendas europeias.³⁹ Em sua maioria, eles haviam se estabelecido distantes dos centros urbanos, próximos aos grandes *omirambas* (lit. rios de leitos rasos), como no norte do Omatako, e no extremo oeste do Eiseb. Ali, eles se tornaram não apenas *ovatjimba*, que viviam do improvável produto da terra e da caça de animais, mas ‘bandidos’ e ‘bosquímanos’ eles mesmos – um termo que teria sido criado à época justamente para referir-se “a pastores empobrecidos que tornaram-se bandidos” (Ross 1998 apud Gewald 1999a, p. 208). O Omaheke se tornava, assim, um local não apenas inóspito, mas também perigoso devido aos pequenos bandos que viviam na região e à constante tensão entre estas comunidades, os fazendeiros brancos (que tinham suas próprias milícias) e as tropas alemãs. Neste contexto e tal como fora no passado, desenvolvia-se entre eles uma crescente disputa pelo acesso aos poços e os recursos naturais nas regiões mais distantes

³⁸ O capitão de um desses comandos, que operava seus assaltos particularmente na região de Grootfontein, ao noroeste do Omatako, que delimita as fronteiras ocidentais do Omaheke, ficaria inclusive conhecido como o ‘Capitão do Sandveld’. Ele vivia com outras 200 pessoas, espalhadas em assentamentos estabelecidos há uma distância de 20 e 100 km ao oeste da porção norte Omatako, próximo à Otjituo (Gewald 1999a, p. 210).

³⁹ Em 1909, um dos oficiais alemães responsáveis por uma das patrulhas que vasculhavam o Omaheke em busca de desertores, disse, nesse sentido: “Os ovahereros vivendo em liberdade, consistindo primordialmente de prisioneiros e trabalhadores fugidos, vivem no Sandveld como os pobres *ovatjimba* viviam no passado. De um povo pastoril eles tornaram-se um povo de caça e coleta, portanto, em seu desenvolvimento, eles deram um passo para trás” (apud Gewald 1999a, p. 208).

pouco mais de 10 km de Okondjatu), preenchendo o espaço em branco que com frequência encontramos nos mapas da época. Percebe-se, assim, que como ressaltou Lindholm (2006, p. 46), o vazio cartográfico do Omaheke de modo algum representava um vácuo societário na região, sugerindo antes o uso determinista do meio-ambiente como explicação histórica, efetivamente retirando a agência de ovahereros, san e outras comunidades que conheciam, sobreviviam e morriam na região há pelo menos três séculos.

Por toda a colônia, entre missionários e militares, no Omaheke e também nos centros urbanos, as comunidades ovahereros desenvolviam um grau de estabilidade e autonomia que em muito contrastava com as imagens e os discursos oficiais da lei. Com a crescente pressão por mão de obra (a palavra-chave deste período), cada vez mais fazendeiros alocavam seus trabalhadores com terra e gado, e um forte lobby teve início junto à administração colonial para que as leis que proibiam as populações africanas de possuir seus próprios rebanhos fossem abolidas e que, além disso, reservas nativas fossem criadas ao redor das fazendas, onde os trabalhadores africanos pudessem viver com seus animais. Ao mesmo tempo, o governo colonial via com maus olhos o crescente número de indígenas que se estabeleciam nas periferias dos grandes centros urbanos e a legislação se tornava cada vez mais segregadora (Gewald 1999a, pp. 220, 226). No ínterim destes acontecimentos crescia também as demandas africanas por terra e gado e foi com a expectativa de que essas demandas fossem respondidas que, com o início da primeira guerra mundial, ovahereros e a maioria dos grupos africanos no território, se juntaram às tropas da agora União Sul-Africana contra o exército alemão.

III. Novos conquistadores e uma ‘nova era’

A bem sucedida campanha sul-africana contra os alemães, logo nos primeiros anos de guerra, pode ser vista de várias perspectivas. Por parte dos sul-africanos (que apesar de independentes da tutela britânica desde 1910 invadiram o território em nome de sua antiga metrópole) eles estariam dando início a um real processo de anexação que tem suas origens no fim do século XVIII (Vigne 1988). Para as populações africanas, os efeitos da campanha foram mistos. As comunidades ovambos ao norte, fora da Zona de Policiamento que foi mantida pelos novos colonizadores, viveriam uma época de

improcedente intervenção,⁴¹ enquanto que para as comunidades ovahereros e namas no centro-sul namibiano, este foi um momento de autodeterminação, mas também confinamento (Belfiglio 1979).

Logo após o primeiro ano de guerra, durante os anos de lei marcial imposta pelo governo militar sul-africano, a política de governo no que tange aos não mais de 200.000 africanos dentro da Zona de Policiamento foi caracterizada por um ligeiro liberalismo (Wallace 2011, p. 205). Os sul-africanos eram vistos como ‘libertadores’ e as expectativas de que as terras confiscadas pelos alemães seriam devolvidas às populações indígenas aumentaram ainda mais após os pronunciamentos do general Louis Botha, durante a conferência de Versalhes, em 1919, e a publicação, um ano antes, do *Blue Book* – um relato politicamente motivado, patrocinado pelos britânicos para minar ainda mais o domínio alemão e garantir seu mandato sobre o território (Silvester e Gewald 2004).

No decorrer destes acontecimentos, acreditando nas promessas de autodeterminação e reapropriação dos bens perdidos durante o governo alemão, vários grupos ovahereros que viviam escondidos no Omaheke e que haviam migrado para fora da Zona de Policiamento durante a guerra de 1904 e o período de miséria que se seguiu à 1907, começaram a retornar ao território e dado o inicialmente fraco controle colonial reconstruir ali suas vidas:

“Namibianos em geral e pastores ovahereros em particular foram rápidos em usar a oportunidade para recuperar algumas das perdas sofridas sob o regime alemão, tanto adquirindo meios de produção como recriando novas estruturas sociais e políticas nas fundações destruídas depois da campanha de exterminação em 1904 contra os ovahereros.” (Werner 1990: 479)

O processo, que deve ser visto em continuidade com as tentativas de repastoralização que tiveram início após 1908, resultaria no reestabelecimento de antigos centros políticos (particularmente Okahandja e Waterberg) e no desenvolvimento de uma nova e mais radical centralização política associada à posição do chefe supremo. Em grande medida, pouco se sabia sobre o paradeiro de Samuel Maharero além do fato de que, em 1915, ele havia enviado um grupo de soldados para

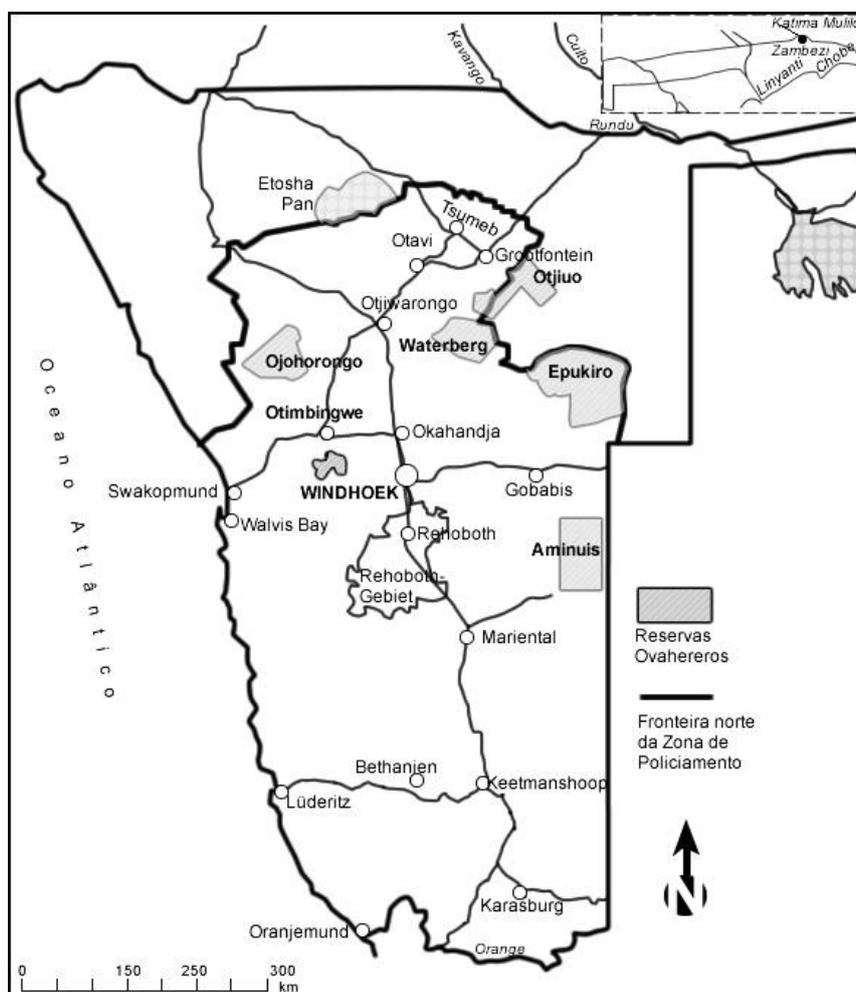
⁴¹ Para uma história sobre as comunidades ovambos na Namíbia ver Hayes (1992), McKittrick (2002), Clarence-Smith & Moorsom (1975). Sobre os primeiros anos e conflitos entre estas comunidades e as forças sul-africanas ver ainda Hayes (1998a, 1998b), Hartmann (1998b), Timm (1998), Swapo (1981) e Wallace (2011)

assistir as forças sul-africanas contra os alemães (Gewald 1999a, p. 231). No entanto, apesar de que muitos contavam com seu retorno eminente, o período entre 1904 e 1915 foi marcado também pelo surgimento de novos líderes cuja autoridade fora adquirida e estava em parte dependente da ausência de Samuel e todos aqueles associados com ele (Gewald 2007, p. 89).

Em 1916, dois destes homens – um deles havia sido um importante líder durante a guerra com os alemães e o outro era um policial – que se opunham ao retorno de Samuel Maharero, haviam tornado-se respectivamente *headman* e *deputy headman* dos ovahereros em Windhoek. Com o fim do domínio alemão e os rumores de que Samuel em breve retornaria de seu exílio, os dois foram depostos pela comunidade que, sob os auspícios do Departamento de Assuntos Nativos da administração sul-africana, votaria a favor de Hosea Kutako como o novo e assalariado *headman* de Windhoek. Kutako nascera nos anos dourados de 1870 e estava relacionado pelas suas mães com os descendentes de Zeraeua e Samuel Maharero. Em sua infância, ele fora educado junto às missões *rhenish* e, após lutar na guerra contra os alemães e fugir dos campos de concentração repetidas vezes, enfim se mudaria para Windhoek para trabalhar na construção de ferrovias, se tornando um membro proeminente de sua comunidade. Kutako teria um papel central no estabelecimento da política sul-africana e no controle das comunidades ovahereros (Goldblatt 2010, pp. 111-112), sendo formalmente reconhecido pela administração colonial como *headman* de Windhoek em 1919 e, pelas comunidades ovahereros, como regente de Samuel Maharero no ano seguinte (Gewald 2007, pp. 85-88).

Outros desenvolvimentos marcantes dos primeiros anos de governo sul-africano foram as “tentativas, por parte de alguns ovahereros, de reorganizarem-se em uma base étnica como uma comunidade rural mais coerente” (Werner 1990, p. 480). Por todo o país, nas fazendas, nas missões, no exército, mais e mais pessoas abandonavam seus empregadores e as ideologias cristãs e militares que lhes haviam ‘certificado’ após a guerra de 1904 (Gewald 1999a, p. 233). Uma das consequências disto foi que muitos *omaruwo* (sing: *okuruwo*; i.e. o ‘fogo dos ancestrais’), extintos durante o período colonial alemão, foram, uma vez mais, ‘acesos’, tornando-se uma esfera na qual poder e autoridade podiam uma vez mais ser mediados. Além disso, tão cedo se percebeu a continuidade entre as políticas germânicas e os ímpetus segregacionistas sul-africanos e

conscientes do processo que estava em andamento, outros tipos de mudança seriam refletidas, por exemplo, no crescente número de igrejas independentes, lideradas por aqueles que pregaram e viveram sob a autoridade dos missionários *rhenish* durante a última década de governo alemão.



Mapa 6. Reservas ovahereros no início da década de 1930. Em padrão pontilhado a delimitação da Zona de Policiamento sul-africana, conhecida como a ‘linha vermelha’. Fonte: Gewalt 2000, p. 13. (Redesenhado por Aletsiram Castro Ribeiro e editado pelo autor).

Datam desta época também parte daqueles movimentos comumente interpretados como ‘mímicas’ dos exércitos europeus e que tiveram um importante papel na reestruturação do domínio político destas comunidades. Este foi o caso do movimento *Truppenspieler* (lit. “brincando de soldado”), criado pelos jovens soldados ovahereros que, com fim do domínio alemão, perderam seu status e legitimidade, e cuja decorrência hoje é visível em qualquer funeral ou comemoração aos heróis do passado –

com homens vestindo roupas que imitam os uniformes do exército alemão e britânico.⁴² Sua estrutura e prática eram inspiradas nas tropas europeias e cada grupo tinha seu próprio regimento, com nome, especialidades e líderes próprios. Como tal, o movimento representava não apenas a re-criação de um novo mecanismo (e um novo tipo) de poder, mas o desenvolvimento de uma estrutura para reorganizar as comunidades ovahereros que começavam a congregar-se uma vez mais.⁴³

Foi como resultado da crescente autonomia das comunidades ovahereros, por um lado, e as contínuas pressões dos colonos e políticos liberais, por outro lado, que em 1921, após a União Sul-Africana receber da então Liga das Nações o mandato a ainda África do Sudoeste,⁴⁴ que uma imprevista política de confinamento foi criada. Contra todas as intenções do governo, a criação das reservas nativas, além de confinamento e maior controle (Werner 1998, Emmet 1999), geraria dentro das reservas um espaço de relativa independência política para as lideranças africanas (Gewald 2007, p. 98). As reservas, no entanto, não foram criadas onde eles viviam previamente, mas antes nas porções mais inóspitas e ecologicamente desfavoráveis do país, gerando uma forte reação por parte das comunidades ovahereros, que se opunham às realocações. Hosea Kutako foi essencial no processo que inevitavelmente terminou na migração destas comunidades para as áreas a elas reservadas e a subsequente relutância dos ovahereros em aceitar a autoridade de Kutako.

Uma 'nova era'

Com a criação das reservas nativas chegamos ao final de um longo processo de desapropriação das populações locais e ao início de um período de real e forçado confinamento. Lugares como o Omaheke, antes conhecidos como locais de moradia

⁴² Com suas origens na metade da década de 1890 – quando Samuel Maharero distribuiu lenços vermelhos para serem colocados nos chapéus dos jovens de seu exército, – o movimento como tal foi criado apenas depois de 1904, sendo reportado pela primeira vez em 1916 e como uma organização perigosa à autonomia da União (Werner 1990, p. 482).

⁴³ Importantes nestes processos que “serviram para educar os ovahereros em relação à sua posição como uma população negra colonizada” (Gewald 2009, p. 216), foram também os ideais garveistas e pan-africanos da Associação Universal do Progresso Negro que se espalhou por grande parte do continente durante a primeira guerra mundial, encontrando suporte entre os ovahereros principalmente entre os descendentes da elite formada a partir de 1870. Ver Emmet (1986) e Pirio (1988) para uma reflexão focada na influência do garveismo na Namíbia. Ver ainda Ngavirue (1997, pp. 189-191) e Gewald (1999a, pp. 267-270) para a influência do movimento nas comunidades ovahereros.

⁴⁴ Sobre o mandato, a posição singular que a Namíbia tinha perante à Liga das Nações e os desenvolvimentos da política sul-africana ver Hayes *et al.* (1998), Gewald (2000), Gottschalk (1988), Wellmer (1988), Akweenda (1988), O'Linn (1987), Dreyer (1994), entre outros.

temporária, de fuga e de postos de gado, gradualmente se tornavam lugares de forçada e confinada moradia. O processo, que começarei a analisar no próximo capítulo (atentando particularmente à reserva do Waterberg Leste), tem seu ‘início’ em um último grito de autonomia e também de centralização e hegemonia que, como se repete incessantemente na bibliografia, para falar de distintos momentos, marcou uma (nova) ‘nova era’ na história dessas comunidades: o enterro de Samuel Maharero, no dia 26 de agosto de 1926.

Samuel Maharero morreu em abril de 1923 sem nunca mais por seus pés no centro-sul namibiano. Gewald (1999a), elucubrando sobre seus possíveis motivos, afirma que, diferente de Salatiel Kambazembi (que retornou ao Waterberg em 1915, para ser em seguida realocado à Okakarara, na Reserva do Waterberg Leste) e outros líderes, “é provável que Samuel acreditasse que ele não podia depender de um poder de base na Namíbia... porque em se tratando da percepção popular ele havia levado seu povo a uma guerra desastrosa” (ibid., p. 262).⁴⁵ Samuel Maharero, que se tornara chefe supremo em um momento no qual ovahereros eram ainda donos de suas terras, morreu em um período no qual o destino de seu povo era traçado em meio à constantes desapropriações. Em 1904, em parte devido ao crescente débito junto aos comerciantes europeus (que teria catalisado a venda de porções cada vez maiores de terra), os ovahereros foram dispersos por todo o sul do continente africano. Seus *omaruwo* foram apagados, seu gado, suas crianças, seus homens e suas mulheres foram mortos, e sua terra ‘leiloadada’ aos colonos europeus. A vida de Samuel carregava o extremo da experiência ovaherero durante o período colonial alemão e sua morte catalisaria uma nova era para os que viviam no centro-sul namibiano.

Em seu enterro, reuniram-se pela primeira vez os vários grupos que haviam sobrevivido à guerra de 1904. Naquele momento, haviam membros do *Truppspieler*, com as faixas vermelhas presas em seus chapéus e defendendo a nomeação de Frederick Maharero como seu chefe supremo; Hosea Kutako, nomeado por Samuel como seu regente, era o *headman* dos ovahereros em Windhoek, mas não possuía aceitação unânime do seu cargo; membros do governo sul-africano, que procuravam

⁴⁵ Isto não significa, no entanto, que ele não tentaria influenciar, mesmo do exílio, os eventos que se seguiram à invasão britânica. Crucial em sua estratégia, seu filho Friedrich Maharero foi enviado à Namíbia em 1920, junto com outros oito homens, para re-acender o *okuruwo* de sua família e apontar Hosea Kutako regente de seu pai no território (Gewald 1999a, pp. 262-263 e 2007, p. 91).

lidar com todas essas diferentes forças, procurando manter o controle da situação; e toda a extensa gama de indivíduos, que eram cristãos, *ovasoldate* (lit. soldados), trabalhadores assalariados, e que vivam no Omaheke, em outras áreas rurais, ou nas periferias ao redor dos centros urbanos. A interpretação, um tanto apoteótica, geralmente dada a este evento, apesar de exagerada, tem lá suas verdades:

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

Apesar do esforço da bricolagem (e talvez justamente por isto), não devemos imaginar que todos que estavam ali naquele momento preocupavam-se com as mesmas coisas e, mais que isso, percebiam o que ali ocorria de igual maneira. Se o que estava acontecendo era a re-união da ‘sociedade ovaherero’, o enterro sugeria também a centralização da história da família de Tjamuaha na criação de uma unidade política ovaherero. Tal como fora anteriormente – e como é ainda hoje – a aceitação desta centralização por parte dos vários grupos ali presentes passava por questões e pressões políticas, e por negociações, que em muito extrapolavam a ideia de uma ‘nação ovaherero’. Referindo-se a este evento e particularmente o fato de que não se deveria esperar que o sentimento dos descendentes de Tjamuaha fosse o mesmo dos descendentes de Zeraeua e Kahimemua, Ngavirue (1997) afirma que essa unidade pôde apenas ser preservada por um ‘arranjo de compromissos’ (ibid., p. 195). Isso, por sua vez, só pôde ser alcançado a partir de uma série de experiências compartilhadas (genocídio, cristianismo, militarismo, *okuruwo*, *eanda*, *oruzo*, etc.) que, como que em circuitos de ação e reação, algo que chamei de ‘atos de memória’ (Castro 2009), criavam um mecanismo pelo qual africanos e europeus, súditos e chefes, subalternos e mestres, conviviam, disputavam e aliavam-se uns aos outros.⁴⁶

⁴⁶ Parte desta história, bem como a continuidade deste processo de centralização da família de Tjamuaha e as comemorações culturais que deste evento continuaram acontecendo até hoje, já foram analisados com maior afinco em outro trabalho (Castro 2009). Esta tese, que é certamente inspirada por minhas investigações anteriores, pretende também estendê-las com novos dados.



OKAHANDJA

Em Foco

Foto 1. O komando de Okahandja... é a porta de entrada para a periferia da cidade, onde grande parte da população negra vive separada por uma rodovia e pela ferrovia e perpetuando antigas segregações (a frente da casa de zinco, um monumento com os nomes dos principais capitães a época da guerra contra os alemães serve de estandarte para a bandeira da Namíbia e para as bandeiras das tropas.



Foto 2. O okuruwo... da patrilineagem de Tjamuaha ocupa o centro do komando, no interior do círculo de pedras, onde ficam o líder e sacerdote da casa e seus 'irmãos', sacerdotes menores do oruzo Ohorong. Ali são recebidos todos os viajantes, as tropas e os líderes de outras patrilineagens.

Foto 3. A marcha... até os túmulos dos líderes do passado começa na manhã de domingo, no último dia do evento.



Fotos 4 e 5. Os túmulos de Tjamuaha, Maharero e Samuel Maharero... são os primeiros a serem visitados após os pouco mais de 3 km até a Heroes Street, próxima ao centro de Okahandja



Foto 6. Outros cemitérios... também são visitados, onde os participantes prestam reverência aos falecidos chefes supremos e aos outros grandes líderes do passado, como Kahimemua e Kambahahiza, enterrados hoje atrás da 'igreja negra' na qual Vedder realizou a cerimônia cristã do enterro de Samuel Maharero

A complexidade deste evento pode ser percebida se atentarmos pontualmente ao trajeto do corpo de Samuel Maharero de Botsuana até o local onde, quatro meses após falecer, ele seria enfim enterrado. Friederick Maharero acompanhou o caixão e acabaria por se tornar o chefe das comunidades ovahereros em exílio; em Okahandja, ele seria recebido pelos membros do *otruppe* liderados por outro de seus filhos, Alfred Maharero; dali seu corpo seria levado e mantido na casa de Traugott Mbandaze Maharero, também seu filho e *headman* em Okahandja; antes do enterro, um culto seria presidido em otjiherero pelo missionário Henrich Vedder; de onde eles seguiriam até os túmulos, tendo Hosea Kutako como o mestre de cerimônias.

No dia 26 de agosto de 1923, dois dias depois de chegar em Okahandja, Samuel Maharero enfim descansaria ao lado de seu pai Maharero e seu avô Tjamuaha. Um dos traços mais marcantes do evento foi a presença do *Truppenspieler* que foi ali investido de significados exclusivamente ovahereros (Krüger & Henrichsen 1998), claramente expressos na criação da associação chamada *Otjiserandu* ou *Red Band Organisation* (Movimento da Bandeira Vermelha), e que fariam Ngavirue (1997) afirmar que o evento representava a “ressurreição simbólica do exército ovaherero” (ibid., p. 193). Da casa de Mbandaze, todos seguiram em marcha até os túmulos, e um impressionante contingente de pelo menos 2.500 homens uniformizados, além de 170 homens uniformizados a cavalo e um número desconhecido de mulheres, europeus e outros africanos, se reuniram debaixo dos mesmos eucaliptos que cercam o local até hoje (Gewald 1999a, p. 279). Sua alma seria entregue aos seus ancestrais através da intermediação de Tjirovi, membro do mesmo *eanda* de Samuel e, portanto, seu tio materno (*ongundwe*). A cerimônia seria ainda encerrada com as palavras de Courtney Clarke, que representava o administrador geral da colônia. Após prestar condolências pela morte de Samuel, Clarke terminaria seu discurso com as seguintes palavras: “Que todos os sentimentos dos erros do passado sejam enterrados junto ao chefe Samuel e que esse dia seja o começo de uma nova era para a nação ovaherero” (Pool 1991: 304).

O evento pode ser entendido, de várias perspectivas, como uma nova era para as comunidades ovahereros, pois ele de fato catalisou (entre outras coisas) o surgimento de novas formas de se pensar e fazer-se ‘ovaherero’. Algo que não estava exclusivamente atrelado a uma guerra ou às ambições de um homem em tornar-se rico e poderoso, mas antes a uma interessante reutilização destes e outros princípios que vimos sobrepor-se

até aqui, em uma única esfera de relações de poder que insistentemente tenho achado conveniente chamar de ‘política’. Uma política, contudo, que frustra as expectativas coloniais do que ‘política’ deveria ser; que toma impulso nas manipulações ovahereros das estruturas que lhes encapsulam; e que seria expressa em duas palavras-chave, que nos próximos capítulos veremos se complexificar de várias formas: ‘*opolotika*’ (lit. política) e ‘*ombazu*’ (lit. tradição).

Conclusão

Neste capítulo apresentei as primeiras cinco décadas da experiência colonial na Namíbia – uma realidade que levaria mais de 60 anos para ser ultrapassada. A narrativa não se propunha completa, mas antes pedagógica, pois entre alemães, genocídios e sul-africanos, além de observar as trajetórias das principais lideranças ovahereros, o que será de suma importância nos próximos capítulos (tanto para entendermos meus excessivos detalhamentos, quanto os flertes analíticos e generalizantes), quis também começar a acomodar o leitor na região do Omaheke. Este capítulo, além disso, está diretamente relacionado com os dois capítulos anteriores, pois nele se encerra um longo trajeto pelo qual os ovahereros, que no passado não possuíam chefes ou uma estrutura de poder formalizada, acabaram subscritos à autoridade, ao domínio e às redes de dependência de um pequeno grupo de *ovahona* (que agora começariam a competir com os novos *headmen* por posições debaixo do governo sul-africano).

O percurso que percorri aqui toma como base os trabalhos de historiadores e alguns antropólogos que há algum tempo reproduzem a ideia de que ‘a história ovaherero’ é aquela contada pelos seus chefes. Hendrickson (1992), em sua tese sobre os idiomas de representação de identidade entre comunidades ovahereros, corrobora essa perspectiva ao afirmar que “a interpretação histórica ovaherero advém da lógica de interpretação histórica na qual a parte representa o todo, é uma teoria histórica dos ‘grandes homens’” (ibid., p. 470). Sem aprofundar-me, como também não o faz a autora, nas sutilezas e complexidades das ‘partes e totalidades’ (cf. Strathern, 1986), acredito que isso acontece, em grande medida, pelo fascínio despertado por este interessante processo (de centralização). O resultado disto, no entanto, é o reforço de visão míope (como a própria Hendrickson (ibid., p. 471) se referiu aos acadêmicos europeus), na qual ‘a’ sociedade ovaherero é reestruturada e novamente estabelecida através dos símbolos de seus ‘opressores estrangeiros’ (Hendrickson 1992, p. 23).

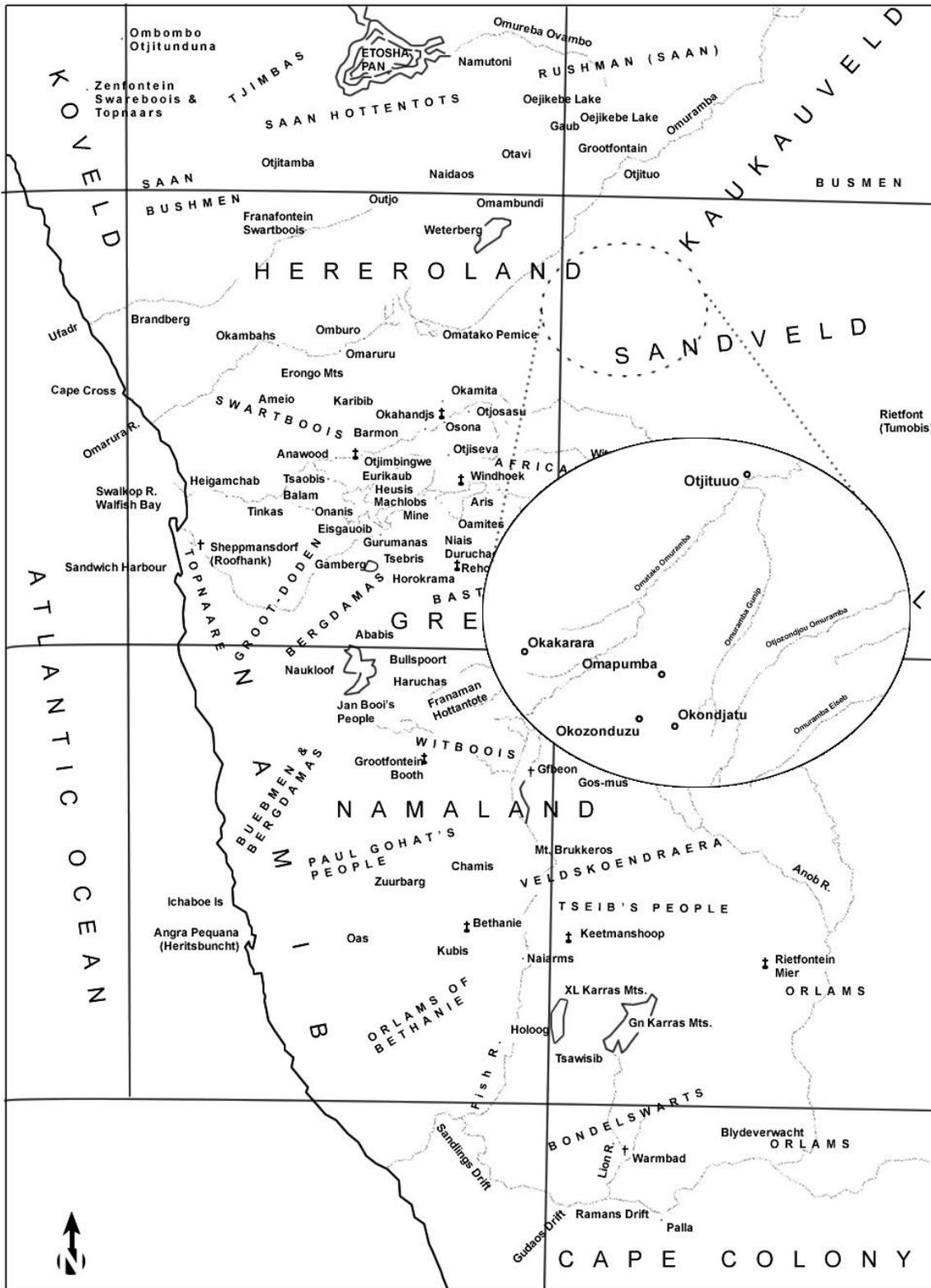
Como já salientado na introdução, outros autores aderem a esta tendência (Vivelo 1977; Bridgman 1981; van Rooyen 1984; Werner 2009; Henrichsen 2009; Silvester 2009), e essa insistência se mantém pelo trabalho duplo da colonização europeia (i.e., estes homens são aqueles dos quais se tem maior informação documentada) e da produção acadêmica ocidental (i.e., estes são os homens dos quais mais falamos) – a qual oferece análises sensíveis às particularidades dos agentes de mudança com o propósito de entendê-los como um receptáculo da totalidade ovaherero. Este trabalho não deixa de subscrever-se de alguma forma nessas etiquetas. Contudo, parto de uma perspectiva ao mesmo tempo menos grandiosa (ele não pretende ser uma análise da totalidade social ovaherero, que para todos os fins, podemos apenas supor existir), mas também de longa duração e inflada (ele pretende discorrer sobre ‘a política ovaherero’), com a qual pretendia ter aqui desvelado os vários sistemas (ovahereros, coloniais, acadêmicos) que moldaram o pensamento político ovaherero deste e sobre este período.

Parte II

Começar a analisar uma história cujas várias de suas versões já foram ouvidas é sempre uma tarefa difícil. Ao mesmo tempo em que é possível identificar certa linearidade nas diferentes narrativas contadas por aqueles que ainda vivem essa história (ou ler informações deixadas por antigos conquistadores), somos constantemente tentados a perseguir quantas trajetórias forem possíveis, como se existisse uma História e ela só pudesse ser composta pela junção de suas várias partes. Se esta ‘fixação’ por contar histórias for combinada ao exercício da antropologia, que nos impele às particularidades da experiência alheia, apenas para daí alçar-nos às formulações generalizantes, faz-se bem situá-las de antemão em relação aos contextos que lhes encapsulam e aos quais elas estão diretamente conectadas.

Estive, até aqui, acompanhando as bases históricas e os ímpetus sócio-culturais que a cada nova migração, guerra, casamento, distribuição de herança e colonialismo, preconizaram o surgimento de novas unidades políticas e sociais (ovahereros, oorlam, europeias, etc.). Neste trajeto, fomos gradualmente conhecendo o centro-sul namibiano, sua história e as pessoas que viveram ali. Primeiro nas planícies altas do centro namibiano, com as comunidades ovahereros que por ali chegaram durante o século XVIII; seguindo então às rotas comerciais, pela então chamada *Damaraland* e às manipulações africanas do comércio europeu; já ali fomos levados, pelas forças centrífugas da guerra e da busca da autonomia, em direção às margens do que se dizia ser então a *ehi rovaherero*, i.e. a terra dos ovahereros. Ao fim, paramos em um momento de re-organização, no qual as comunidades ovahereros (como as demais comunidades africanas) seriam enfim forçadas a viver nas periferias das regiões que antes pertenciam a eles. Okondjatu, cuja história política será tratada nos próximos capítulos, é fruto destes processos.

Até a metade do século XX, a maioria dos mapas à disposição não faz referência alguma a Okondjatu, cuja área ‘aparece’ sempre como um espaço em branco, no interior das ‘inóspitas’ terras do arenoso Omaheke. A área é caracterizada por uma savana árida, relativamente pedregosa e está situada entre as planícies centrais da Namíbia ao oeste e o deserto do Kalahari ao leste e sudeste. Apesar de ser ecológica e historicamente considerado como parte operante do complexo sócio-cultural do Kalahari, o Omaheke ou *Sandveld*, parece antes uma paisagem de transição, na qual as areias do deserto e as



Mapa 7. O mapa principal ilustra o período de 1820-1880. Em destaque, Okondjatu e outros assentamentos importantes que já existiam ou que surgiriam no início do século XX. Fontes: *South West Africa illustrating the period 1820-1880*, em Henrichsen (2009, p. 151); e *Additional well sites in the Omatako catchment*, em Lindholm (2006, p. 82). (Redesenhado por Aletsiram Castro Ribeiro e editado pelo autor).

savanas baixas das planícies centrais se encontram.⁴⁷ A criação das primeiras reservas nativas na região – que até então servia, em grande medida, como uma região de pastoreio, às margens da influência dos grandes chefes e do controle colonial efetivo – tiveram influência direta na sua transformação em um local de moradia permanente. Explorações arqueológicas sugerem que no passado o local fizesse parte de um sistema nômade do uso da terra, refletindo uma prática de pastoreio durante as estações secas do ano (Lindholm 2006, p. 87; Kinahan 2001).

No extremo noroeste, o Omaheke está limitado pelo Omatako, um afluente de leitos rasos (que em otjiherero é chamado ‘*omuramba*’), que nasce ao sul das montanhas do Waterberg, conectando-se ao rio Okavango ao norte e onde, em anos de boas chuvas, água flui durante grande parte do ano. Okondjatu está situado a 80 quilômetros ao leste do Omatako quando se segue pela estrada principal que durante a administração sul-africana conectava as porções mais populosas da então reserva do Waterberg Leste com um ainda inóspito Omaheke, no sudeste da reserva. Se seguirmos no sentido contrário, adentrando o interior do Omaheke em direção ao sudeste, passaremos ainda pelo *omuramba* Otjozondjou e em seguida o *omuramba* Eiseb, a pouco mais de 60 km de Okondjatu, que cruza o Kalahari, desembocando ao sul do delta do rio Okavango, em Botswana – e que antigamente, tal como à região ao redor do Omatako, era relativamente mais populosa que as regiões centrais.

A área destacada é caracterizada por condições ecológicas que, no passado mais do que hoje, constituíam grandes obstáculos para os habitantes da região e era particularmente impenetrável para os pastores de gado sem a construção de poços ou a água das chuvas que fica acumulada nos açudes naturais – porém raramente durante toda a estação da seca. A imagem é congruente com a ideia que se tem de outras partes do Kalahari: uma região pouco atrativa para populações humanas; particularmente desinteressante para pastores de gado e outros animais domésticos; e cujos únicos habitantes – os ‘clássicos’ caçadores-coletores da antropologia – viviam em relativo isolamento (Mashall 1976; Smith 2000; Lee 2003). Além disso, a inscrição de Okondjatu nos mapas coloniais da Administração Bantu sul-africana, na metade do

⁴⁷ A área total do Omaheke é de 83000 quilômetros quadrados e se estende desde as planícies da Namíbia, ao oeste, fazendo fronteira com os vales do afluente Kaudum ao norte e, ao sul, com o Epukiro. As fontes perenes do Rio Okavango até os limites do delta do rio, delimitam as regiões noroeste e leste do Omaheke. (cf. Lindholm 2006, p.5). Na Namíbia, o Omaheke está situado no nordeste do país, dentro dos limites das regiões administrativas de Otjozondjupa, Okavango e Omaheke.

século XX, atesta para uma interpretação histórica correspondente e igualmente bem disseminada: estas regiões estiveram isoladas dos contextos políticos e econômicos que lhe cercavam e surgem apenas com a expansão dos interesses coloniais europeus, que forçavam as populações locais até as porções ecológica e socialmente periféricas de suas metrópoles, cidades e fazendas (Kuper 1970; Smith & Lee 1997).

Foi assim que, no correr do século XIX, o que era um território ‘livre’, um ‘vácuo institucional’, se torna mais e mais um local de confinamento, de fuga e de morte. Visto desde suas margens, então, a expansão das fronteiras coloniais não sugere apenas conquista, mas confinamento. Fica a impressão, tão bem apresentada em uma versão revisionista da história do Kalahari, que o ‘isolacionismo’ foi antes fruto da expansão colonial – e não a condição fundante das comunidades que ali viviam (Wilmsen 1989 e 2003). Nesse sentido, o surgimento deste assentamento, que no início da década de 1960 se tornaria um importante centro econômico e político da região, é resultado não apenas da gradual conquista de sua paisagem, mas também do concomitante avanço das fronteiras coloniais – de seus comerciantes, missionários e administradores. Visto desta perspectiva, diremos que a formação de Okondjatu é uma história de conquista e confinamento, do ímpeto expansionista europeu e do gradual desenvolvimento de suas técnicas de dominação. Mas este é apenas um ponto de vista, há ainda outro, e um tanto de trajetórias, que apesar de ocorrerem ao mesmo tempo com a expansão das fronteiras coloniais, estão fundadas por ímpetos e interpretações históricas relativamente distintas. Não é mais de expansão que se falará, mas da autonomia e mobilidade de várias comunidades, ora falando esta ora aquela língua, ora chamados estrangeiros, ora donos da terra. Okondjatu é fruto também destas forças, enraizadas em padrões sócio-genéticos distintos daqueles dos europeus – e que, com o tempo, são inevitavelmente obstruídas, predadas e etnografadas.

Desta perspectiva, então, poderemos entender outras versões dessa história, pois apesar do aparecimento de Okondjatu ser produto de mobilizações coloniais, as técnicas, práticas e ímpetos que preconizaram sua formação são, em grande medida, congruentes com as narrativas daqueles que afirmam terem sido seus primeiros habitantes: eles eram pastores em busca de novos pastos e compulsoriamente estendiam seus assentamentos, tocando seus rebanhos por todo o centro-sul namibiano. Daí poderemos dizer também que o desenvolvimento de Okondjatu é uma história de

mobilidade e autonomia, do ímpeto da fronteira africana e dos dilemas criados pela formação de novas unidades sócio-políticas. Que os ímpetos isolacionistas das forças coloniais tenham forçado estas populações a adentrar regiões antes não habitadas é quase sempre um argumento de injustiça e sofrimento, de roubo e alienação, mas não é apenas assim que ovahereros contam suas histórias.

Em alguma medida, os próximos capítulos são inspirados pelo que Turner (1996, p. 1) disse ter sido chamado por Fortes de um estudo ‘histológico’, que é “a tentativa de analisar detalhadamente a forma e o funcionamento de um sub-sistema... dentro de um sistema mais amplo”. No entanto, se minha ‘unidade espacial’ é ainda o vilarejo, a totalidade na qual ele está inserido não é ‘a sociedade ovaherero’, mas antes uma pequena porção dela que lhe utiliza como subterfúgio às suas aspirações por poder e autoridade (i.e. seus chefes). Quanto à minha ‘unidade temporal’, não são ‘rituais’ sua medida, mas antes uma série intermitente de conflitos, que apesar de muitas vezes latentes, são hoje mobilizados para criar continuidades legitimadoras entre os ‘estipêndios’ do passado e as disputas do presente. Um fato importante a ser ressaltado é que estes conflitos nunca são ‘resolvidos’. Não se trata, deve ficar claro, de uma investigação sobre a manutenção de um sistema em equilíbrio – nem em sua forma ‘tradicional’ (Gluckman 1963, p. 112), nem em sua forma ‘colonial’ (Gluckman 2009), – pois apesar de que a disputa se insinue às maneiras pelas quais o poder é distribuído, elas não visam as ‘estruturas do sistema’. Estes conflitos, assim, mantêm-se em aberto (não há um ritual para ‘resolvê-los’ e tampouco um único idioma para ordená-los), contraindo e por vezes expandindo seus limites locais e emprestando seu conteúdo aos sentidos e às razões das situações do presente.

Eles mobilizam, dessa forma, uma quantidade relativamente ilimitada de lugares e temporalidades, através dos quais os indivíduos que estão em busca de poder, legitimidade, prestígio ou simplesmente uma fonte relativamente segura de subsistência, situam-se em relação aos demais em uma complexa rede de relações sociais. Esta rede de relações de dependência econômica, política ou ritual, a ‘geografia do poder’ como também me refiro a ela, é formada por vários nódulos, que são pessoas, lugares ou instituições (i.e. o *okuruwo*, a administração bantu sul-africana, o Ministério de Governo Local namibiano) e os quais não cessam de modificar os seus contornos. Ora enfatizando ‘tradição’, ora ‘política’, estes nódulos não são estáveis: eles se movem, são



PAISAGENS

Em Foco

Foto 1. O Omaheke durante a estação das chuvas (novembro-março)



Foto 3,4 e 5. O Waterberg... pode ser visto a vários quilômetros de distância. Para quem parte de Okondjatu, à quase 200 km de sua parte austral, ele pode ser avistado após pouco mais de 60 km de viagem.



Foto 2. Se não há chuvas... O gado e a população dependem de outros recursos, como o açude artificial recentemente aberto próximo à Omazera



Foto 6. O Rio Kunene... uma fronteira natural entre o norte da Namíbia e o sul de Angola.

extintos, ressurgem, morrem e assim comunicam-se das mais variadas maneiras. Esta extrema fluidez é movida, antes de tudo, pelos interesses dos agentes em questão em uma situação particular, sendo que as conexões criadas em um momento, farão pouco sentido – ou simplesmente serão outras – mais adiante. O que estarei apresentando, em última instância, é o surgimento e os desdobramentos de uma esfera de relações de poder, localmente situada em Okondjatu, mas que opera dentro de uma ampla rede de distribuição de autoridade que lhe mobiliza tanto quanto é por ela mobilizada.

Os personagens desta história são ainda as ‘pessoas em posição de autoridade’, mas o protagonismo dado até aqui aos *ovahona*, dará vez àqueles que operavam às suas margens e que assim permanecem, mesmo em meio às mudanças radicais dos donos e das estruturas de domínio que lhe englobam. Uma das características marcantes da história política de Okondjatu é justamente que o assentamento nunca foi ‘um local de grandes chefes’: suas lideranças estão até hoje enraizadas nas redes de dependência dos *ovahona* que venho apresentando até aqui – e eles permanecerão como tais mesmo quando as chances oferecidas pelo sistema de governo maior lhes possibilitassem mudar a situação. A estes *headmen*, *underheadmen* e conselheiros chamarei com frequência ‘chefe’ (*ochifa*), que é como eles são chamados junto às suas comunidades. Como o próprio termo em otjiherero atesta, há uma diferença não questionável entre estes ‘chefes’ e os *ovahona* das chefaturas apresentadas anteriormente, algo que é mantido na distinção entre os ‘chefes’ e os descendentes dos *ovahona* (*ovanatje wovahona*) – e isso, a despeito do fato de que também os últimos compõem as hierarquias administrativas sul-africanas, como iguais e por vezes também abaixo dos demais (e nunca completamente alheios), mas ainda assim mantendo seu prestígio e influência sobre a comunidade e seus conselheiros.

Maharero, Kambazembi, chefes supremos e outros personagens que temos ouvido falar até aqui, mantêm-se então como uma importante referência com a qual poderei não apenas situar Okondjatu dentro do universo de relações de poder das comunidades ovahereros, mas entender o ritmo, os tempos e os argumentos que movem suas lideranças – e isso, tanto no contexto específico da aldeia, como nas suas participações nos âmbitos mais formalizados das políticas coloniais e pós-coloniais. No entanto, o surgimento de Okondjatu é recente e sua história está diretamente relacionada à criação das reservas nativas e ao início de uma nova vida ‘rural’ para estas

comunidades. No passado, não existia ali um grande líder e foi antes como resultado do confinamento imposto sobre a região, que dali começaram a surgir ‘chefes’. Suas disputas, assim, incidem diretamente das posições outorgadas pela administração sul-africana e apesar de que *oruzo*, *eanda* e *okuruwo* permanecem também como formas de capitalizar poder, eles nem sempre são aquilo pelo qual se disputa. A tese, agora, perde um pouco sua pressa e os contornos gerais da história dos *ovahona*, dão lugar aos detalhes de suas margens e aos locais por onde o prestígio pela tradição e o domínio pela política continuam a trançar-se mutua e incisivamente.

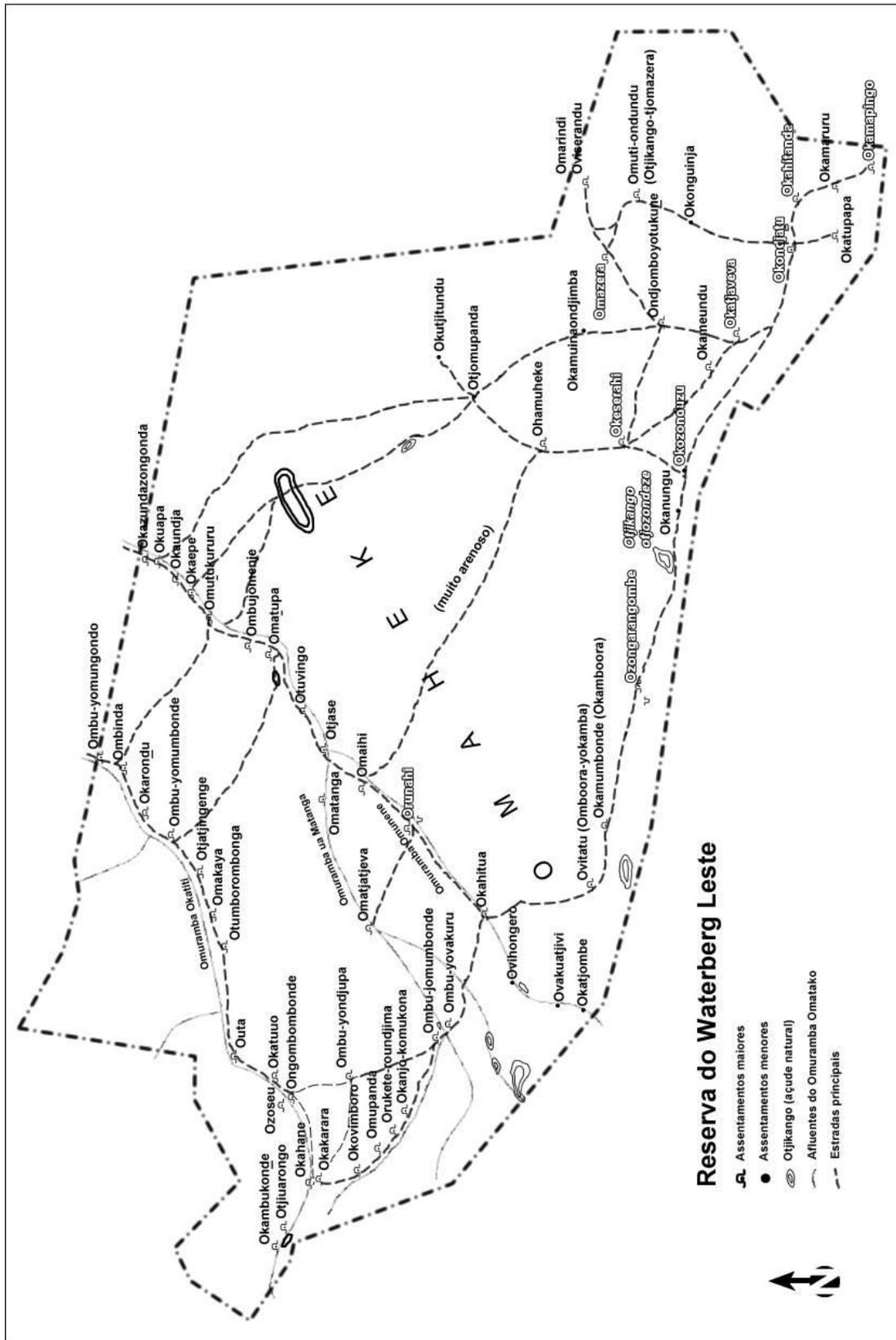
Capítulo 04. As bolsas de Tjikweya

Migrações, conflitos e a geografia do poder

Okondjatu é um pequeno assentamento de não mais de duas mil pessoas, divididas ao redor de 90 núcleos residenciais. Seus habitantes de modo algum compreendem um todo familiar unitário, mas suas trajetórias e histórias de vida se cruzam e sobrepõem continuamente: seus antepassados tocaram o gado de suas famílias juntos, fugiram de guerras, encontraram e cavaram poços, ou ainda vieram de uma única mãe, pai ou de uma mesma casa de ‘grandes homens’ (*ovahona*). O local hoje faz parte de Otjzondjupa, uma das 13 regiões administrativas da Namíbia, mas antes da independência do país, em 1990, ele fez parte da Reserva Nativa do Waterberg Leste, uma das reservas nativas em que os ovahereros foram confinados durante os quase 80 anos do domínio sul-africano. Sua história é recente e sua compreensão facilitada pelas práticas administrativas sul-africanas, que deixaram uma herança valiosa, apesar de que enviesada, para o estudo e a reconstrução das experiências africanas durante o período colonial. Contudo, não é por aí que quero começar – e isto, em grande medida, porque o argumento desta tese ultrapassa a experiência colonial em si.

“O que você se lembra (*mo zemburuka ye*) de Okondjatu no passado?” É uma das perguntas que guiam este capítulo. As respostas exploradas aqui são aquelas obtidas de seus anciões e pretende dar conta de seu tempo mais antigo, quando, dizem seus moradores, ‘tudo era mato’. Para ordená-las e, além disso, adentrar de imediato à história de suas lideranças (que é sua força motriz), recorro à outra pergunta: “Como você se lembra (*mo zemburuka vi*) de Okondjatu?”. As respostas se complementam e quase sempre se sobrepõem e reforçam-se mutuamente: as primeiras dando conta das experiências individualizadas; as outras situando-as no imaginário compartilhado da comunidade – que é onde este capítulo pretende operar. Uma das maneiras pelas quais ovahereros ‘lembram’ de seu passado é através de ‘louvores’, que Kavari (2002), um importante linguista omuherero, afirma serem “a pimenta com a qual nossa tradição oral é ingerida” (*ibid.*, p. 17).

Em otjiherero existem vários gêneros de louvores (Ohly 1990 e 2000, Kavari 2002) e os que serão apresentados aqui são chamados *omitandu*, pequenos poemas sobre pessoas e lugares, recitados nos mais variados momentos para “lembrar, descre-



Mapa 8. Reserva do Waterberg Leste.. Em destaque os locais mencionados neste capítulo.
 Fonte: Waterberg East Reserve, Köhler (1959c, s. p.). (Redesenhado e editado pelo autor).

ver, louvar e comentar um assunto marcante particular, lugar ou pessoa” (Förster 2005, p. 4). Os poemas que aparecem aqui foram coletados de maneira espontânea durante conversas que tive com os habitantes de Okondjatu sobre a história política da região e aparecem com frequência nas mais variadas situações, principalmente nas conversas com os homens mais velhos. Durante a pesquisa, eles foram constantemente checados em outras ocasiões para obter outras interpretações sobre eles e buscar outros versos que porventura não tivessem sido apresentados. No processo, percebi não apenas que estes eram os únicos ainda vivos na memória dos moradores de Okondjatu, mas que à medida que nos aproximávamos de eventos relacionados à metade final do último século, não se fazia mais uso deste recurso. Mesmo reconhecendo que novos versos são constantemente criados, os mais velhos dizem hoje que isso acontece como fruto de um ‘tempo da política’ que apenas distorce as ‘coisas da tradição’.

Este capítulo, assim, está organizado ao redor de alguns desses poemas, que são aqui tomados não apenas como uma forma de ‘lembrar-se’ de Okondjatu, como se diz em otjherero, mas para selecionar do passado os eventos e personagens que fazem parte hoje do imaginário político da região. Em otjherero, *okondjatu* significa ‘o lugar das bolsas’, e é disto que fala o mais conhecido destes louvores, que se diz ser também o mais antigo. Ele empresta o nome ao capítulo e teria sido criado pelo ‘primeiro’ omuherero a se assentar ali em algum momento desconhecido do passado. Os demais, por sua vez, são versos criados com o passar do tempo, cujos autores também não são conhecidos, mas que fazem referência a alguns personagens específicos de sua história política, nos permitindo situá-los, uns em relação aos outros, com relativa facilidade. É interessante destacar, nesse sentido, que a maioria dos louvores que ‘lembram’ Okondjatu fazem referência justamente aos seus líderes, podendo ser entendidos como “*textos explicitamente políticos*” (Henrichsen 1999, p. 17). Contudo, mesmo que encontre neles uma maneira de estruturar uma versão possível da história de Okondjatu, a narrativa de modo algum se pretende ‘total’, pois no correr de sua história outros versos também foram sendo criados, muitos dos quais caem em desuso ou nem sequer vão além do pequeno grupo que lhe criara – um processo de seleção mnemônica que envolve também uma disputa pelo controle político da história (Alnaes 1988).

Já temos uma ideia geral das forças que contribuíram para o surgimento de Okondjatu: a expansão das rotas comerciais, as primeiras estruturas coloniais, as

migrações das comunidades ovahereros e os contextos históricos mais amplos que preconizaram a formação deste e outros assentamentos nas fronteiras dos grandes centros do poder. Dirijo-me agora ao microcosmo de Okondjatu para entender os eventos que marcaram sua formação. Isto será feito a partir dos relatos de seus habitantes mais antigos, cujas histórias de vida são sempre narrativas de constante deslocamento, nas quais Okondjatu, no entanto, nem sempre é o local exato das migrações. Eles nos falam, assim, não apenas do povoamento deste assentamento, mas de vários outros pequenos lugarejos que, juntos, formavam um nexos social ao redor do qual essa história se desenvolve.

Neste capítulo, focarei nos acontecimentos entre o início da década de 1930 e a metade da década de 1950, um momento caracterizado por um ainda fraco controle colonial e pelas migrações e fugas de populações ovahereros vindas de outras regiões. O período a ser apresentado aqui não é um tempo ancestral e tradicional, mas ele está em oposição ao ‘tempo da política’, que ovahereros dizem ter começado após a década de 1960. Este é, assim, um tempo ‘não político’: fala-se das migrações de seus primeiros habitantes, do surgimento das primeiras lideranças e de uma distinção ainda incipiente entre poderes ‘tradicionais’ e ‘políticos’. O texto está organizado em três sessões: (I) Na primeira faço uso do poema das ‘bolsas de Tjikweya’ como inspiração para apresentar um esboço das primeiras migrações à Okondjatu e aos seus arredores. A narrativa segue a história da família que é reconhecida hoje como a que primeiro assentou-se ali. (II) Em seguida, dois poemas são apresentados para falar da chegada dos descendentes de Maharero em Okondjatu e da importância dada ao seu líder e outros de seus familiares como os ‘filhos do grande homem’ e, portanto, chefes acima dos demais. Aqui, os primeiros contornos de uma esfera de mobilização política no assentamento e alhures começam a ficar claros. (III) A terceira sessão, faz uso de apenas um poema, o qual servirá para dois motivos: falar daquele que é considerado como o primeiro *ochifa* (lit. ‘chefe’) de Okondjatu; e apresentar o surgimento de outros dois líderes na região. Ao fim das três sessões, o leitor terá um esboço geral da configuração política do assentamento e dos líderes que exerceram ali sua influência neste período. Na conclusão, assim, me restará situá-los um em relação aos outros para indicar os primeiros traços da ‘geografia do poder’ na região.

I. As bolsas de Tjikweya

Em Okondjatu se diz que grande parte de seus louvores foi esquecida, e dentre os que ainda são lembrados, a maioria fala de alguns de seus líderes do passado. Há, no entanto, uma única exceção, um louvor que seus anciões dizem ser o mais antigo, que não faz referência a nenhuma de suas lideranças e que é tido por eles como o principal poema sobre o assentamento: Okondjatu, eles dizem, é o local das bolsas de Tjikweya:

As bolsas de Tjikweya

Cheias de ervas medicinais

Na casa da mulher de Miheke

*Onde (as pessoas) estão sempre com seus cintos tradicionais*¹

Possivelmente um curandeiro, Tjikweya vivia na casa de uma mulher que pertencia, seja como filha ou mulher, ao assentamento de um omuherero chamado Miheke. Quando eles chegaram ali e o que faziam não se sabe. Sabe-se, no entanto, que eles viviam como os ovahereros do passado, pois se diz que toda a família usava as indumentárias tradicionais, os *ozombuku* (sing. *ombuku*), como são chamados os cintos hoje usados por ali apenas durante a primeira infância. A imagem de uma comunidade inteira vivendo desta maneira sugere, assim, um tempo longínquo, quando se era ainda alheio às roupas e aos credos da ‘civilização’ colonial.² Esta interpretação é reforçada quando somos informados que a mulher de quem se fala não era omuherero, mas omukuruha, um termo que literalmente significa ‘pessoa de antigamente’ e, como comentei anteriormente, é usado para referir-se às comunidades khoisan, a quem ovahereros (e antropólogos também, por um longo tempo) vêm como o estereótipo dos tempos de antigamente. Além disso, o casamento entre Miheke – de quem sabemos apenas que era um omuherero – e esta mulher omukuruha, sugere também um momento no qual as diferenças entre ‘ser ovaherero’ e ‘ser khoisan’ eram ainda pouco importantes.³ Por fim, o que havia dentro de suas bolsas não era nem água ou leite, mas

¹ *Ozondjatu za Tjikweya. Ozengi mu mue tika ozonjandi. Mo 'ndjuo yo 'mukwazendu wa Miheke. Yo 'zombuko nu mbihina u taure. (016 ENT).*

² Para as comunidades ovahereros no centro namibiano, o uso destes cintos por parte das comunidades ovahimbas no noroeste é considerado extremamente anacrônico e, em geral, é com exotismo que eles se referem a estas comunidades.

³ Hoje as diferenças entre eles são mais marcantes e a possibilidade de um omuherero casar com uma khoisan é vista com graça. Inclusive, a primeira vez que ouvi a história, um amigo que me traduzia o

ervas medicinais. Com elas o velho Tjikweya, possivelmente meio omuherero, meio khoisan, administrava a cura àqueles que lhe procuravam.⁴

Mas que tempo é este, quando as bolsas de Tjikweya eram usadas para guardar ervas medicinais? Apesar de não poder ser datado, sua interpretação dá algumas pistas (as ervas medicinais, o casamento entre Miheke e a mulher khoisan, os cintos tradicionais), pois ela revela o passado em sua versão talvez mais estereotípica e é congruente com a afirmação daqueles que, ainda jovens, chegaram a uma desconhecida Okondjatu, onde até então havia ‘*apenas mato*’ (*oukuti uriri*).⁵ É aquele tempo, bem conhecido na história de muitas comunidades do continente, quando ‘não se estava lá’. Uma referência que serve também para indicar que hoje há gente, gado e política, mas que nem sempre foi assim. Ele antecede, assim, o tempo das primeiras migrações e o estabelecimento das primeiras famílias na região. Ao atentar para essas histórias, no entanto, fala-se não apenas de Okondjatu, mas de uma extensa rede de assentamentos, formados pelos mais variados motivos e que juntos formam parte da geografia do poder a qual quero desvelar neste capítulo. A narrativa será breve e pretende, além de oferecer uma versão possível para o surgimento desse assentamento, destacar a influência de fatores externos à região (Hosea Kutako, o *otjiserandu*, a segunda guerra mundial, etc.) e o povoamento de outros lugarejos.

As primeiras migrações

No início da década de 1930 uma longa seca atingiu toda a região. Em Orunahi, próximos aos leitos do Omatako que gradualmente secavam, dois jovens saíram para encontrar novos pastos e água para os rebanhos de suas famílias, criando no trajeto uma importante rede de poços e ‘postos de gado’ (*ozohambo*). Construídos para manter os animais mais próximos das fontes de água, em regiões também de melhor pasto, os

poema, ignorou em sua tradução qualquer menção ao grupo étnico da mulher – foi apenas ao escutar novamente a entrevista que percebo a esposa do homem com quem conversávamos, afirmar enfaticamente que a mulher de quem se falava era ‘omukuruha’. (016 ENT)

⁴ As comunidades khoisan são conhecidas também por suas práticas medicinais, organizadas ao redor de um conhecimento prático do meio-ambiente. O fato, bem exposto no trabalho de Wallace (2003, p. 365ff.), reforça a imagem de Tjikweya como um curandeiro.

⁵ Há, no entanto, uma interessante referência feita a Miheke em um poema sobre Tjiponda que, como apresentado no segundo capítulo, é reconhecido como o primeiro omuherero a migrar até a região do Omaheke, sugerindo que o local (ou ao menos Miheke) fosse conhecido desde o fim do século XVIII. Os versos deste poema comentam do momento em que Tjiponda deixou sua mulher para trás em Usakos, após chegar ao litoral namibiano: “(...) Tjiponda, você deixou sua mulher para trás. Ela chorava naquele antigo assentamento. E implorava como Karukarua, que pertence a Miheke. (...)” (Kavari 2002, p. 311).

ozohambo são em geral moradas temporárias, que servem para a subsistência do rebanho e, por consequência, da própria família. O estabelecimento destes acampamentos recai geralmente sobre as gerações mais novas e com frequência estes locais desenvolvem-se em novos núcleos familiares, que mantêm as relações de dependência com o assentamento principal e estendem o campo de influência e as fronteiras de sua *onganda*. Este acabaria sendo o caso com os jovens Katjimunika Hei e Ikangua Hijandjambi: o primeiro, além de líder de sua *onganda*, se tornaria um importante líder de Okondjatu; o segundo, por sua vez, assumiria a liderança de sua *onganda* em Omazera, a 25 km de Okondjatu, e de onde na geração seguinte um novo líder de Okondjatu surgiria.

Os dois jovens eram muito próximos e diz-se, além disso, que eles eram primos cruzados – o que para os ovahereros pressupõe uma relação de lealdade e amizade potencialmente forte. Em Orunahi, eles pertenciam a duas *ozonganda* diferentes. Katjimunika Hei, que havia nascido nos primeiros anos da década de 1890, ao sul de Okondjatu, fazia parte do núcleo de Hei, do *oruzo* OMAKOTI. Sua família havia migrado para Orunahi com a intenção de fugir das tropas alemãs durante a guerra de 1904.⁶ Hijandjambi, por sua vez, havia nascido na mesma época, na região de Okahandja, e pertencia ao *oruzo* OHORONGO. Ele era filho de Upeta, um dos filhos de Keja, e havia migrado com sua família ainda em 1903, antes do início da guerra.⁷ A mudança teria sido causada pela morte do irmão mais velho de seu pai, com quem eles viviam próximos aos descendentes de Tjamuaha. Na falta de um herdeiro imediato e devido ao crescente incômodo causado por Samuel Maharero, eles seguiram para a região do Waterberg, onde Kambazembi, com quem também tinham relações de parentesco, os recebeu. Um membro sênior da casa, que acompanhou sua migração desde a instituição das reservas nativas na década de 1920, afirma que a história da sua família é longa: “quando vínhamos de Okahandja nosso grande pai havia morrido. Nós estávamos em Okahandja e fomos pegos e levados até Kambazembi. Nós fomos recebidos como crianças da casa, pois ele era o irmão de nossa mãe. Depois, quando as reservas começaram, as pessoas que estavam em Otjozondjupa foram para Okakarara. De lá é que fomos para Orunahi”⁸. Quando a família chegou à Orunahi, enfim, eles tinham um

⁶ 022 ENT. Entrevista realizada com Kaimbire Wahuma Hei, em Okondjatu.

⁷ 033 ENT. Entrevista realizada com Kakeronomutua Tjamuaha, em Omazera.

⁸ 056 ENT. Entrevista realizada com Kakeronomutua Tjamuaha, em Omazera.

novo pai, seu nome era Kapapi Keja, que se tornaria também um importante líder na região.

No trajeto dos dois jovens, Okondjatu é apenas um dos locais pelos quais eles passaram. De Orunahi, eles seguiram para o sul e, passando por Ozongarongombe pararam no Ovikango Vyazondese, um açude natural como o que se encontra em Okondjatu. Lá eles teriam se separado: Katjimunika Hei seguiu na direção de Okozonduzu, chegando enfim em Okondjatu, onde ele cavou um poço e estabeleceu um *ohambo* com os animais que trazia desde Orunahi. Hiyandjambi, por sua vez, seguiu mais ao norte, passando por Okeserahi e em seguida estabelecendo-se em Omazera, onde ali cavou o primeiro poço, estabelecendo também um *ohambo*. Os dois, no entanto, continuariam suas andanças pela região. Katjimunika Hei já não estava em Okondjatu quando toda sua família enfim mudou-se para lá. Como os recursos disponíveis em Okondjatu não eram suficientes para sustentar todo o rebanho, ele decidiu seguir até Okapamingo, 15 km mato adentro, onde construiria outro acampamento. O novo *ohambo* foi estabelecido em uma região que possuía uma grande população de elandes (antílopes de grande porte) e a caça destes animais, hoje inexistentes em quase todo o país, era a principal atividade do ainda jovem Katjimunika e seu primo Hiyandjambi, que se juntara a ele tempos depois.

No entanto, eles não foram os primeiros a chegarem lá. Situado ao sudoeste de Okondjatu, a pouco mais de três horas para quem está a pé, Okamapingo é um pequeno oásis e suas árvores altas e terreno plano causam um contraste imediato com a vegetação fechada e o terreno acidentado que lhe cerca. A região era conhecida antes do início das reservas e já em 1947 se dizia não haver espaço para mais famílias se assentarem. Hiakende Kauanivi, um dos conselheiros tradicionais de Okondjatu hoje, conta ter chegado lá por esta época. Ele tinha 14 anos de idade e acompanhava sua família, que migrava desde a reserva de Aminuis, onde seus pais haviam se refugiado durante a guerra de 1904. Mas migração não é a palavra que ele usa para falar da mudança de sua família para Okamapingo, eles foram, nas suas palavras, expulsos de lá, mas desta vez, não pelas forças coloniais: “*Quem nos expulsou foi Hosea [Kutako]... ele disse que não queria as bandeiras vermelhas ali, que a guerra já tinha acabado. Ele queria bandeiras brancas para representar a paz. Assim, oito ozonganda se recusaram*

a trocar suas bandeiras. Hosea, então, disse que aquela era a sua reserva, ele é quem governava ali e nós deveríamos ir às pessoas de *Otjikatjamuaha*.”⁹

Como vimos no capítulo anterior, o vermelho faz referência aos exércitos de Maharero, carrega consigo a memória das guerras e faz alusão ao enterro de Samuel Maharero – o qual, por sua vez, está relacionado à criação do *Otjiserandu*, em 1923 (Werner 1990, p. 488).¹⁰ Hiakende não achou necessário referir-se diretamente ao Movimento da Banda Vermelha, mas sua narrativa pode ser relacionada aos conflitos que desde o início do governo sul-africano passaram a existir entre membros do movimento *Trupenspieler* (lit. brincando de soldado), também chamado *Otruppe* (lit. tropa), cujas lideranças faziam parte daqueles ovahereros que haviam ‘tornado-se soldados’ após o fim da guerra contra os alemães, e as lideranças ovahereros reconhecidas pela nova administração (Krüger e Henrichsen 1998, p. 170) – os *headmen*, conselheiros e outros que atentarei no próximo capítulo.¹¹ Antes mesmo do estabelecimento das reservas nativas, os oficiais sul-africanos, que debatiam “sobre exatamente o que constituía resistência ou oposição à administração” (Gewald 1999a, p. 266), já se mostravam contrários ao ‘brincar de soldado’ (Werner 1990, 480-5). A prática das marchas e mesmo o uso de uniformes e outros símbolos militares europeus (como, por exemplo, os títulos de soldado, cabo, general, etc.) seriam ao fim permitidos, com a objeção, no entanto, de que as cores vermelhas não deveriam ser estampadas em seus uniformes (Gewald 1999a, p. 266).

Com a criação das reservas nativas, o movimento se solidificaria de maneira relativamente alheia às estruturas de controle colonial e à medida que muitos de seus líderes mais antigos eram cooptados para ocupar postos administrativos nas reservas,

⁹ 014 ENT. Entrevista com Hiakende Kauanivi, em Okahitanda.

¹⁰ Werner (1990, p. 488) ressalta em nota o importante fato de que *otjiserandu* e *trupenspieler* aparecem na bibliografia sem uma distinção muito clara. Ele ressalta, assim, que apesar de que Katjavivi (1988) faz uso apenas do primeiro, sem referir-se ao *trupenspieler*, a maioria dos autores utiliza os dois termos alternadamente. Ngavirue (1997), por sua vez, afirma que, devido aos conflitos do passado, “é compreensível que os ovambanderus não teriam o mesmo sentimento que aquele que outros ovahereros têm pela cor vermelha”, destacando que após o funeral de Samuel Maharero não apenas o *Otjiserandu* seria criado, mas também o *Otjingrime* (verde), que era usado pelas tropas ovambanderus, e o *Otjizemba* (preto com pontos brancos), que era usado pelos ovahereros de Omaruru (ibid., p. 195). Ao fim, no entanto, Ngavirue (ibid., p. 197) se refere aos últimos dois como sub-seções do *otjiserandu*.

¹¹ Prein (1994), analisando o período entre a guerra de 1904-08 e a primeira guerra mundial, destaca nesse sentido, que “semelhantemente ao combativo uso africano dos idiomas cristãos, eles [os jovens que utilizavam elementos da cultura militar alemã] frequentemente empregavam itens europeus como armas satíricas que eram dirigidas mais contra as autoridades negras do que brancas” (ibid., p. 117). Ver ainda Ranger (1975) para uma realidade semelhante, na qual o uso de elementos da cultura européia eram empregados na disputa entre diferentes grupos africanos.

tanto a liderança quanto a participação nestes grupos tornou-se voltada aos mais jovens. Ngavirue (1997), ao falar do desenvolvimento do *otjiserando* a partir da década de 1930, destaca que o movimento havia então “externalizado suas energias acertando-se contra a autoridade estabelecida” (ibid., p. 197), chamando de tendência milenarista a rejeição à autoridade não apenas dos colonizadores, mas “toda autoridade (incluindo aquela de Hosea Kutako)” (ibid., 198). Hosea Kutako, para voltar a ele, era desde seu apontamento, em 1925, como *headman* sênior das comunidades ovahereros em todo o território, o centro dos conflitos internos entre membros do *otjiserandu* e os demais ovahereros que gradualmente deixavam o movimento.¹² Krüger e Henrichsen (1998) afirmam, nesse sentido, que ambos (Hosea Kutako e o *Otjiserandu*) compartilhavam os mesmos objetivos gerais (terra, unidade e libertação colonial) e que, portanto, o conflito estava centrado ao redor da questão de quem era o “representante autêntico da ‘Nação Ovaherero’” (ibid. p. 172). A resposta, em pouco tempo ficaria clara. Kutako havia efetivamente diminuído a importância do movimento no decorrer da década de 1930, particularmente na reserva de Aminuis, onde quatro líderes do *otjiserandu* já haviam sido expulsos para outras reservas no início da década seguinte (Ngavirue 1997, p. 198).

A situação, no entanto, era mais complexa, pois enquanto Kutako seguia sua trajetória para tornar-se a principal liderança africana em todo o território (Gewald 2007), membros do *otjiserandu* lutariam ao lado das forças sul-africanas durante a Segunda Guerra Mundial (algo que serviria tanto para aumentar o status daqueles que lutaram, como para demonstrar que, ao fim, a oposição ao poder instituído tomaria novas formas). Já ao fim da guerra, Ngavireu (1997, p. 201) afirma que o *otjiserandu* passou o papel de desafiar as autoridades à outras forças (cf. quinto e sexto capítulo) e suas funções seriam limitadas às celebrações culturais e à ajuda mútua, principalmente para os gastos com os funerais (algo que, apesar de que em menor medida, é feito até hoje).¹³ Kutako, por sua vez, seguiria sua trajetória para tornar-se a principal liderança africana em todo o território, sendo, até a sua morte em 1970, o grande intermediário entre ovahereros e o governo sul-africano. Suas atitudes, por isso, com frequência

¹² Ngavireu (1997) afirma que Hosea Kutako se opunha ao movimento não tanto por seu caráter desafiante às autoridades estabelecidas, mas pelo dilema criado pela adoção das três cores para representar três estratos distintos da sociedade ovaherero: “Como o regente da dinastia de Maharero era naturalmente esperado que ele vestisse o vermelho, um símbolo que poderia ter alienado os ovambanderus e tornado difícil para ele manter a coesão dos ovahereros”. (ibid., p. 198)

¹³ Ver, nesse sentido, a tese de Hendrickson (1992).

pareciam oscilar entre sua dependência do Estado colonial e seu real compromisso com o bem-estar e em última medida à libertação das comunidades ovahereros (Gewald 2007). Hiakende, por exemplo, segue dizendo que quando as comunidades ovahereros em outras reservas ouviram sobre o episódio, Kutako imediatamente voltou atrás de sua decisão inicial.

Em 1947, então e para trazermos de volta ao Omaheke, Hiakende chegava com sua família à Okamapingo, mas poucos meses depois o líder de sua casa, que permanecera em Aminuis com outros familiares, faleceu. No retorno da família para Okamapingo, agora acompanhados por outros membros, o Comissário do governo na reserva disse que o local estava cheio e que os que vinham pela primeira vez não poderiam ficar ali com os demais. Eles foram então re-locados para Okahitanda, a 10 quilômetros de Okapamingo e pouco mais de dois km de Okondjatu, estabelecendo lá uma nova *onganda* onde seus descendentes vivem até hoje. Na mesma época, Katjimunika Hei e Hiyandjambi, que viviam em Okamapingo, foram também realocados e mudaram para outros assentamentos próximos de Okondjatu. Okamapingo, no entanto, era uma exceção, pois os relatos sobre esta época (como veremos melhor no próximo capítulo) sugerem que a região fosse em grande medida desabitada. Mbapumbua, por exemplo, que após idas e vindas, em 1966 se estabeleceria em Okatjaveva, a 7 km de Okondjatu, dizia que naquela época várias pessoas ainda estavam chegando na região, realocadas de outras reservas nativas. Antes disso, ele repete que o local era apenas mato e que os ovahereros foram gradualmente entrando no Omaheke com seu gado até chegar a Okondjatu. A família de Hei havia sido a primeira, mas em Okatjaveva, Okapamingo, Okahitanda, Okeserahi e Omazera outras casas começavam a preencher a paisagem e outros vilarejos a serem estabelecidos.

Kaimbire Hei lembra, nesse sentido, que pouco tempo depois de eles chegarem ali, uma importante família se alocaria bem próximo de onde estávamos. “Eles ficavam logo ali”, ele disse, apontando para um lugar próximo de onde estávamos e onde encontraríamos os resquícios da antiga ocupação. O grupo era grande, eles pertenciam à família de Otjikatjamuaha, seus líderes eram descendentes diretos de Maharero e apesar de ter sido breve sua presença em Okondjatu,¹⁴ eles marcariam para sempre a história de suas lideranças tradicionais. Kaimbire conta que quando sua família enfim se mudou

¹⁴ 022 ENT.

para o *ohambo* construído por Katjimunika, transformando aquele espaço em *onganda*, Okondjatu era então ‘apenas mato’. Nós estávamos sentados em frente a sua casa, a principal construção dentre as mais de 15 espalhadas pelo terreno. A paisagem ao nosso redor era ainda cheia de árvores e mato, mas entre um trecho e outro de terra, fogueiras, casas e carros pareciam discordar da imagem que ele me mostrava. Ouviam-se vozes de outras parentelas, o mugir de muitas vacas e a correria de ovelhas e cabritos. O lugar não era mais o mesmo.

II. A aldeia das pequenas idiotices

Quando as famílias de Otjikatjamuaha chegaram a Okondjatu, no final da década de 1930, o lugar havia mudado pouco. Eles estavam, então, debaixo da liderança de Mbandaze, que era filho de Maharero e o *iho omunene* do *oruzo* OHORONGO. Naquela época não havia outras lideranças no assentamento e Mbandaze, chamado Traugott Maharero pelos sul-africanos, seria visto pela comunidade e pela administração colonial (apesar de não de maneira oficial) como um intermediário entre os dois. A chegada da família em Okondjatu marcaria, assim, a criação de uma esfera de influência política e Mbandaze se estabeleceria ali, até sua morte em 1945, como o líder de uma família cuja autoridade estava então dividida em vários segmentos que competiam entre si. Conversando sobre este período da história de Okondjatu, seus moradores citam com frequência um pequeno louvor criado naquela época. Okondjatu, ele diz, era agora um lugar de coisas idiotas:

A antiga aldeia das pequenas idiotices

Do homem que trazia as notícias

*Mas sentava sozinho à sombra das árvores*¹⁵

O pequeno verso fala de um homem teimoso, que apesar de trazer à comunidade as notícias enviadas pela administração, se recusava a sentar com todos para discutir os problemas e elaborar as respostas. As pessoas então se reuniam sob em uma árvore para discutir, enquanto ele ficava distante, à sombra de outra árvore, esperando as resoluções da comunidade – para mais tarde repassá-las novamente à administração colonial. Para

¹⁵ *Etundu ra 'kayova. Omundo ngu wa yandja omapu. Eye wa kara k 'omuti arwe.* (014 ENT)

muitos, no entanto, Mbandaze não é considerado como o primeiro chefe de Okondjatu, pois ele não apenas ficou ali pouco mais de cinco anos, como sua autoridade lhe havia sido outorgada como *headman* dos ovahereros em Okahandja, onde ele vivia inicialmente. Ainda assim, e apesar de o pequeno verso sugerir que ele não era um bom líder, não é por isso que sua imagem está hoje impregnada no imaginário político da região, mas antes pela sua posição como o líder (o *omuhona*, todos dirão) da comunidade de Otjikatjamuaha. Isto por sua vez, fica claro em outra expressão que ouviu-se com frequência em Okondjatu: os descendentes de Otjikatjamuaha contam acima dos demais.

O prestígio de Mbandaze em Okondjatu, assim, emana diretamente de sua posição no *okuruwo*, que era o principal fogo do *oruzo* OHORONGO (aquele que um dia esteve com Maharero), mas sua história oferece várias outras fontes de legitimidade, oferecendo uma imagem particularmente emaranhada, mas congruente com os vários tipos de ‘autoridade ovaherero’ catalisados neste período.

Um homem da ‘nova era’

Sabemos que após a morte de Maharero, Samuel conseguiria eficazmente manipular as forças alemãs ao seu favor e terminaria sendo nomeado pelos últimos como o chefe supremo de todos os ovahereros. Fala-se pouco, no entanto, do que ocorreu com o *okuruwo* de Maharero, fonte de um prestígio e autoridade talvez pouco importante em meio às transformações mais drásticas causadas pela guerra, mas que seria eficazmente utilizado pelos seus descendentes como uma fonte importante de poder. Durante a distribuição da herança de Maharero, seu *okuruwo* foi herdado por Kavezeri, que era um irmão adotivo do falecido chefe e que herdaria, além do rebanho separado dos ancestrais, também suas viúvas (Gewald 1999a, p. 43). Apesar da crescente instabilidade causada pela política de Samuel Maharero, Kavezeri manteve-se em Okahandja, exercendo uma autoridade cada vez mais ameaçada pelo controle colonial e a influência missionária. Samuel e grande parte de seus seguidores em Okahandja eram batizados, e na medida em que os conflitos de 1904 encaminhavam-se para o seu final apoteótico, a esfera de influência tradicional seria temporariamente destruída. Kavezeri, inclusive, teria pedido para ser batizado pouco antes de morrer, em 1902 e aos 70 anos de idade (Pool 1991, p. 187).



Foto 1 (Nambano Kejakurua). Em Otjipau...
ao anoitecer um grupo de jovens
pratica os movimentos para à marcha
ao túmulo do grande herói Mureti

AS TROPAS

Em Foco

Foto 2. Em um arranjo (literal)
de compromissos...
as bandeiras do movimento Otjiserandu,
do Otjingrini (o verde,
branco e preto dos
ovambanderus) e a
bandeira branca com
pontos pretos
(otjizemba)
representando
as tropas de
Omaruru



Foto 3. Em Ozombo Zovizimba...
os carros dos chefes são cercados pela cavalaria. À frente, um grupo de
soldados entoam os *ozombimbi*, i.e. gritos de guerra, que são narrativas
heróicas dos feitos de seus antepassados nos campos de batalha



Foto 4. Em Okahandja...
o grupo de adolescentes
posa com orgulho após a
marcha até os túmulos
dos chefes do passado

Mbandaze, um irmão mais velho de Samuel, assumiria o lugar de Kavezeri como o novo sacerdote da família pouco tempo antes do início da guerra. Como sugerido no último capítulo, apesar de que a pressão na região era grande, a guerra não foi premeditada e seu início pegou a muitos de surpresa. Tezee Maharero, que à época de minha pesquisa era o chefe da Casa Real de Maharero e o principal sacerdote de sua família, disse que ninguém sabe o que aconteceu com o *okuruwo* durante este período. “*Como seria possível carregar todos os aparatos rituais em meio à guerra?*”, ele pergunta, dizendo não restar nada a se fazer além de avisar aos ancestrais de que eles estavam em guerra e correr com o *otjiumbu*, um pequeno pedaço de madeira, comumente mantido na casa do sacerdote e que seria mais tarde utilizado para reacender o *okuruwo* da casa. Durante os anos que se seguiram à fuga de 1904, o pequeno grupo de Mbandaze, como a maioria dos sobreviventes da guerra, viveu em um estado de constante alerta, sem saber para onde levar seus rebanhos e estabelecendo-se temporariamente no ‘inóspito’ Omaheke. O pequeno *otjiumbu*, que fora trazido de Okahandja, era então utilizado para uma intervenção ancestral imediata e breve:

*“durante a guerra não havia um local onde o okuruwo pudesse ser reascendido. O otjiumbu era utilizado apenas para fazer fumaça. As pessoas atentavam à fumaça apenas, pois havia alguns homens que podiam interpretar a direção que ela tomava: se a fumaça seguisse diretamente ao céu então eles sabiam que podiam descansar ali, mas se a fumaça ficasse próxima ao chão, eles não podiam ficar e seguiam caminhando até encontrar um local onde pudessem descansar. O pequeno otjiumbu servia apenas para lhes dizer o que fazer e por isso eles estavam sempre com ele.”*¹⁶

Tal como havia acontecido durante os conflitos que abateram o centro-sul namibiano durante o domínio oortlam na metade do século XIX, muitos *omaruwo* (sg. *okuruwo*) foram extintos neste período, e Tezee comenta que foi apenas quando as coisas se acalmaram, após a primeira guerra mundial, que Mbandaze acenderia o fogo novamente em Okahandja:

“Quando a guerra acabou e as pessoas estavam mais calmas, o otjiumbu estava com meu pai, o irmão mais velho do pai, Mbandaze. Ele o tinha em mãos durante todos estes anos, quando os filhos da casa de Maharero estavam sendo procurados para serem mortos. Quando ele recebeu

¹⁶ 046 ENT. Entrevista realizada com Tezee Kaihepovazandu Maharero, em Okonja.

*o otjiumbu, e até as coisas ficarem calmas, ninguém dizia que era da família de Maharero, pois se não eles seriam mortos. Mais tarde então, na década de 1920, o okuruwo foi reacendido em Okahandja.*¹⁷

Os anos imediatamente após a derrota alemã para as tropas sul-africanas, em 1914, foram marcados por uma genuína esperança por parte das comunidades ovahereros de receberem de volta suas terras roubadas durante a ocupação alemã. Mbandaze era então um dos poucos descendentes das casas reais que haviam retornado ao centro-sul namibiano. Ele vivia então em Okahandja, onde em 1916 ele seria pago pelo governo como *headman* dos ovahereros que viviam ali (Gewald 1999a, p. 237). Seu comportamento, no entanto, supostamente desrespeitoso em relação aos oficiais sul-africanos, lhe rendeu a imagem, como lemos nos comentários de um tenente da polícia sul-africana em 1918, de um *headman* “dificilmente qualificado para ser respeitado” (apud Gewald *ibid.*, p. 245). Mas a posição de Mbandaze era mais complexa que isso, pois além de líder de seu *oruzo* e *headman*, ele possuía tecido em si outras ‘tendências’ desta ‘nova era’ ovaherero.

Mbandaze era, por exemplo, um membro ativo do *Otruppe* de Okahandja, onde ele ocupava o posto de *wachtvorsteher* (lit. capitão da guarda), debaixo do comando de seu irmão mais novo, Eduard Ramburu Maharero, que ocupava a posição de *kaiser* (*ibid.*, p. 265) – eis aí outro traço de complexidade. Além disso, poucos anos depois, quando os ideais de Marcus Garvey e sua *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) alcançaram a Namíbia, Mbandaze se tornaria um de seus principais representantes em Okahandja (*ibid.* 270). O movimento foi particularmente apelativo aos descendentes das antigas chefaturas, os quais, ao final de 1922 haviam tomado todos os postos da UNIA no centro namibiano (Gewald 2007, p. 93). Um fato interessante deste período, é que o ativismo ovaherero junto à UNIA mobilizaria também o *Otjiserandu*, cujas estruturas e lideranças eram utilizados para mobilizar suporte junto às comunidades (Werner 1990, p. 487).¹⁸ A influência do milenarismo da

¹⁷ 046 ENT.

¹⁸ O que nos serve também para problematizar a imensa quantidade de informações que se tem sobre os desentendimentos entre os membros do *Otruppe* e lideranças como Hosea Kutako e outros que estavam agora plenamente envolvidos com a UNIA. Gewald (1999a, p. 284) afirma, nesse sentido, que a UNIA teria possibilitado os meios para o re-estabelecimento da “autoridade dos chefes ovahereros”. Krüger e Henrichsen (1998), Werner (1990) e também Ngavirue (1997) todos apresentando uma boa quantidade de informações que corroboram a existência dos conflitos entre chefes e membros do *Otruppe/Otjiserandu*. Lidar com estes grupos como se eles fossem hegemônicos, i.e. todos os membros do *Otruppe* são contra

UNIA e suas promessas de que a África pertenceria aos africanos, duraria pouco mais de dois anos, mas assim como o *Otruppe*, ela serviria também para potencializar a tendência ‘tradicionalista’ que se manifestaria ainda na rejeição das rígidas estruturas cristãs e no retorno aos ancestrais (Wallace 2003). Gewald (1999a) destaca que, neste contexto, o funeral de Samuel Maharero, foi o que possibilitou que “as várias tendências que emergiram após a guerra” se reunissem e “através do processo e a cerimônia de enterrar Samuel Maharero, [fossem] costuradas e aproximadas para formar, pela primeira vez na história, uma sociedade unitária ovaherero” (ibid., p. 282).

Apesar de acreditar ser exagerada tamanha generalização, não posso deixar de perceber que Mbandaze aparece como a imagem prototípica desta união, como se estas ‘tendências’ estivessem de fato tecidas nele. É mais interessante, no entanto, o fato de que, diferentemente da ênfase dada na bibliografia, Mbandaze seja lembrado (em Okondjatu e também por Tezee Maharero, que tomava conta do *okuruwo* principal da família à época de minha pesquisa) antes por sua posição frente aos ancestrais da família – neste sentido, saberemos apenas que ele não era membro da igreja em Okahandja (Hartmann 1998a, p. 125) – do que por sua posição como *headman*. Isto, por sua vez, não significa que exista uma oposição entre os dois, o que há, isto sim, é obviedade: ele se tornou *headman* por ser o líder da família. Mbandaze não possuía – tal como seus pais ou seu tio Kambazembi – um grande rebanho e, portanto, não foi a partir da distribuição de bens materiais que seu prestígio seria adquirido. Tampouco era ele um líder pela ‘lei’, como dizem os moradores de Okondjatu quando querem afirmar que ele não era o líder deste assentamento, e sua ‘cadeira’ não era política, como dirão seus descendentes para reafirmar seu poder ‘tradicional’. Era sua posição frente ao *okuruwo* dos grandes chefes da casa de Otjikatjamuaha que lhe concedia precedência sobre os demais e direito de liderança:

“para os ovaherero, a pessoa que recebeu o fogo dos ancestrais é o verdadeiro omuhona. Não havia essa história de duas cadeiras no passado, isso é coisa recente. Assim, se lhe foi dado este fogo dos ancestrais [de Otjikatjamuaha], então a pessoa se torna o líder de todos: lá junto com seus familiares e até na região onde eles vivem. Se seu sobrenome é Maharero é muito possível

todos os chefes, parece ser a fonte da ambiguidade destes e outros trabalhos que também garantem o uso das estruturas do *Otruppe* pelas lideranças da UNIA. Acredito que havia, em geral e como o é até hoje, um sentimento de que, ao menos o *Otjiserandu*, devia sua lealdade antes de tudo aos descendentes de Maharero.

*que você seja o líder das outras comunidades vivendo próximas. As pessoas sabem que você é um descendente dos grandes líderes e lhe consideram como omuhona sobre todos eles.”*¹⁹

Os filhos do chefe

Quando Mbandaze mudou-se para Okondjatu, em 1937, no que era então a Reserva do Waterberg Leste, outros líderes de sua família viviam na região os quais começavam a desenvolver sua própria autonomia política, tomando proveito dos novos postos administrativos criados junto com as reservas nativas e gradualmente rejeitando a autoridade de Mbandaze como líder da família – algo que ele tentaria fazer através do *okuruwo*. Tezee Maharero, que passou os primeiros anos de sua infância em Okondjatu, destaca que Mbandaze não estava interessado no poder colonial, mas antes reestabelecer a rede de dependências rituais que existia anteriormente através de sua posição como *iho omunene* do *oruzo* OHORONGO. Após chegar a Okondjatu, assim, ele teria chamado todos aqueles que faziam parte de seu *oruzo* e cujos *omaruwo* estavam ainda extintos, utilizando seu *otjiumbu* para reacender o fogo dos segmentos menores de sua patrilinearidade.

Ao fazer isto ele pretendia trazer para debaixo de sua influência dois núcleos familiares: o núcleo de Orunahi, liderado por Kapapi; e o grupo de Otto Maharero, em Okaundja. O último, no entanto, que fora um grande aliado de Samuel Maharero durante os anos que antecederam a guerra de 1904, frustraria as intenções de Mbandaze, negando-lhe sua dependência ritual e conseqüentemente diminuindo sua esfera de influência sobre a região. Isso acontecia em um momento no qual a administração sul-africana começava a reconhecer os primeiros líderes na reserva. Tanto Otto quanto Kapapi tornariam-se fortes aliados da administração sul-africana, criando sua própria esfera de influência política a partir de uma posição de intermediários, um papel que Mbandaze não parecia muito inclinado a assumir, ou ao menos, não o fazia bem.

Otto e Mbandaze morreriam em breve e naquele período novos versos seriam acrescentados aos louvores de Okondjatu. O pequeno poema fala agora dos interesses distintos dos dois filhos da casa de Otjikatjamuaha, mas sugere também os conteúdos da separação entre os dois líderes.

¹⁹ 046 ENT.

As crianças de Kombu, que pertence a Tjkaravi

Que procuravam água juntos

Seus interesses eram semelhantes

Mas eles não seguiram juntos:

Um foi para Okahandja

*Outro foi para Okaundja*²⁰

Conversando com uma mulher da família de Tezee Maharero, uma reconhecida especialista dos louvores da região, ela uma vez me disse que ninguém sabe mais quem foi Kombu, a mulher de Tjkaravi, ressaltando apenas que esta é a maneira pela qual os descendentes de Maharero são conhecidos nos louvores da região.²¹ Quanto aos interesses dos dois líderes, os mais velhos dizem hoje, eram distintos porque Mbandaze queria ser enterrado em Okahandja, no centro político e ritual de seus antepassados, enquanto Otto queria ser enterrado em Okaundja. Seus interesses, no entanto, sugerem um pouco mais do que o simples fato de que eles queriam ser enterrados em locais diferentes, pois o louvor é narrado antes com a ênfase em uma separação, ‘houve uma divisão/conflito entre os dois líderes’, é a interpretação que ouvi em Okondjatu. Que essa divisão seja apresentada a partir dos locais onde eles foram enterrados, enfim, parece ser uma boa forma de reforçar tanto a independência político-ritual de Otto Maharero, como as ‘estratégias tradicionais’ de Mbandaze de alicerçar sua autoridade.

Durante este breve período no qual Mbandaze havia atuado como o líder do assentamento, Okondjatu permanecia mato e vácuo, uma região ecológica e politicamente desinteressante tanto para a administração sul-africana quanto para os líderes ovahereros que gradualmente seriam cooptados pela estrutura de controle colonial. Fica implícita, além disso, a impressão de que a realidade teria sido outra caso seus interesses fossem semelhantes com aqueles de seus primos Kapapi e Otto. Tanto Orunahi, quanto Okaundja se tornariam importantes centros em suas regiões – respectivamente o sul e o norte do Omatako, na parte ocidental da reserva –, enquanto

²⁰ *Ovanatje va Kombu ya Tjkaravi. Ndjari nomukona nomeva. Pona puva tjiasanena ozombango. Azehai kumue. Oimue wa i kOkahandja. Oimue wa i kOkaundja. (022 ENT)*

²¹ 048 ENT. Entrevista realizada com Ererapi Hiandimi, em Okonja.

Okondjatu permaneceria até o início da década de 1950 na periferia da esfera de influência e interesse colonial.²²

A presença desta família em Okondjatu, no entanto, não é apenas um detalhe de sua história, pois como sugerem os louvores recitados por seus habitantes hoje, nestes poucos anos criou-se a base de um dos principais argumentos ‘tradicionais’ usados para legitimar (ou não) a autoridade de suas lideranças: em Okondjatu os líderes da casa de Otjikatjamuaha são contados acima dos demais. Assim, quando no início da década de 1950, Kapapi foi enviado com sua família para ‘tomar conta’ desta porção do Omaheke, seria justamente como ‘filho do grande chefe’ que ele e seu futuro herdeiro seriam vistos por toda a comunidade em Okondjatu. Antes disso, novas migrações trouxeram para a região outras famílias, criando uma diversificação social e política que em conjunto com o argumento anterior, fundamentariam desde a segunda metade do último século, o conflito mais estrutural entre suas autoridades tradicionais.

III. A zebra preta

Como parte da política de assentamento da administração sul-africana, o início da década de 1940 foi marcado pela chegada de vários grupos na região do Omaheke, realocados desde outras reservas nativas menores. Muitas destas famílias estabeleceram sua morada em assentamentos e regiões próximas à Okondjatu. Dentre os pais destas várias parentelas, alguns seriam gradualmente encapsulados pela estrutura de poder colonial que ao fim criaria entre eles uma hierarquia sempre fluida e pouco consistente. A região, já sabemos, era pouco vantajosa para o pastoreio, principalmente para animais de pequeno porte, como cabritos e ovelhas, mas particularmente viável para cavalos que, por sua vez, auxiliavam na lida com o gado, possibilitando aos pastores percorrerem distâncias maiores em busca de água e pasto. Estes animais – que se tornariam comuns na região com a chegada de um grupo de imigrantes em 1941²³ – engendraram também uma rede de comunicações mais frequente entre os pequenos

²² Fato sustentado também pelo último poema, pois apesar de fazer parte dos louvores de Okondjatu, nenhum dos dois chefes é enterrado no local. Estes versos, assim, tornam-se uma forma alegórica para interpretar o vácuo político e tradicional que seria criado em Okondjatu após a morte de Mbandaze.

²³ Em 1943, nos relatórios anuais escritos pelos administradores da Reserva do Waterberg Leste, lê-se que os habitantes das regiões orientais da reserva (no Omaheke) “trouxeram com eles muitos cavalos de Otjimbingwe, Ovitoto e Tses quando eles vieram para a reserva em 1941. Esses cavalos se deram muito bem. A área não é boa para pequenos animais (...)”. ‘*Chiefs and Headmen. Extracts from annual reports*’, p. 7 (ANN, sessão A591, unidade 02, arquivo 69, OT R. Waterberg D 3/5).

assentamentos, contribuindo assim para a sedimentação de relações sócio-políticas mais sólidas entre suas comunidades.

Na memória dos habitantes de Okondjatu, este é o momento em que um novo líder começa a protagonizar um universo de relações políticas cada vez mais ‘colonial’. Seu nome era Frederick Kasiui Kaseraera, ele havia sido realocado desde a reserva de Ovitoto, próxima à Okahandja, e morava em Okatjaveva, a sete quilômetros de Okondjatu. No decorrer da década de 1940, ele foi apontado pela administração colonial como um dos líderes da região, sendo lembrado em Okondjatu como seu primeiro *ochifa* (lit. chefe), um termo usado para referir-se a estes pequenos chefes locais e para diferenciá-los dos outros chefes (Maharero, Kambazembi, Zeraeua, etc.), aos quais ovahereros chamarão *ombara* (lit. rei; i.e. grande chefe). Ali, suas frequentes visitas seriam lembradas por seu cavalo preto, com o qual ele percorria toda a região sob seu cuidado. Um pequeno verso foi criado nesse período:

*A zebra preta de Mungunga
Que não perseguia pequenos veados
Antes, ela perseguia a guerra*²⁴

Mungunga foi um dos ancestrais da casa de Kaseraera, que havia habitado as regiões próximas à Okahandja antes mesmo do início da colonização alemã. A ‘zebra preta’, por sua vez, seria não mais que uma tradução poética do imponente cavalo de Kaseraera. O fato de que este animal não perseguia os pequenos veados, comuns em toda a Namíbia,²⁵ mas antes a guerra, serve ainda para destacar os conflitos que desde o início do século marcaram a história das comunidades ovahereros. A família de Kaseraera vivia próxima à Okahandja e é possível que os versos façam referência direta aos conflitos de 1904. A década de 1940, contudo, foi também marcada pela segunda guerra mundial que, apesar de não ter eclodido na Namíbia, arregimentou muitos ovahereros para lutar junto ao exército sul-africano em outras partes do continente.

Mas este pequeno verso me faz pensar também em outra expressão de uso corriqueiro e que ouvi durante toda a minha pesquisa: os chefes vieram para dividir e

²⁴ *Ongoro ya Mungunga ondorozi. Ndjai ha rambo ozombwindja. Ndji rambo ovita.* (022 ENT)

²⁵ Os *ozombwindja*, que é a palavra usada no poema, são comuns em todo o sul do continente, conhecidos como racífero-comum em português ou, como é mais comum, apenas *steenbok*.

confundir a comunidade. Nesse sentido, o poema parece uma boa maneira de falar também de um momento de ambiguidade da posição das lideranças tradicionais em todas as reservas nativas. Não eram mais os pais, intermediários entre os ancestrais e seus descendentes ainda vivos (tal como fora com Mbandaze) que regulavam o universo das relações de poder entre os membros de uma patrilinearidade, mas sim ‘conselheiros’, intermediários entre a comunidade e o governo colonial e cuja autoridade era dúbia, tal como uma zebra preta: parecia com todas as outras ‘tradicionais’ zebras listradas, mas possuía antes uma única cor; o animal tampouco era passivo, tal como as populações locais afirmam serem as zebras listradas, pois ele perseguia a guerra e liderava os demais em direção a um território de crescentes conflitos entre as expectativas tradicionais e a imposição política das forças coloniais.

Quando Kaseraera chegou a Okatjaveva, Mbandaze era ainda vivo e muitos dizem que havia entre eles uma tensão. Enquanto Mbandaze era um *omuhona* em seu sentido mais ‘tradicional’, Kaseraera era visto pelos moradores de Okondjatu como um líder político, conselheiro debaixo da administração bantu da reserva. O verdadeiro líder de Okondjatu era ainda Mbandaze, pois como me disse Kaimbire Hei, “*nós buscamos nossos líderes na casa de Otjikatjamuaha, que está sempre acima de qualquer outra*”.²⁶ A comunidade, no entanto, nem por isso ignorava a autoridade de Kaseraera que, em um período marcado pela expansão da influência colonial na região e a crescente dependência destas comunidades em relação ao governo sul-africano, ocupava uma importante posição de intermediário entre as populações locais e uma ainda incipiente administração bantu. Mbandaze deixaria como ‘herança’ um importante argumento tradicional (de descendência, linhagem e senioridade) que marca até hoje grande parte das disputas entre as lideranças de Okondjatu. Kaseraera, por sua vez, inauguraria um tipo de poder ‘político’ ainda pouco reconhecido em Okondjatu e todos dizem que ele foi o primeiro conselheiro pago pela administração sul-africana nesta porção do Omaheke. Foi através dele que a administração da reserva começou a desenvolver ali suas estruturas físicas de controle, preconizando o argumento da ‘política’ que se desenvolveria nas décadas seguintes e alcançaria sua plenitude algumas décadas mais tarde.

²⁶ 022 ENT.

Quando Mbandaze faleceu e, em seguida, seus descendentes migraram para a Reserva Nativa Oriental, Kaseraera enfim preencheria o vácuo deixado pelo *omuhona*. Foi neste período, na metade final da década de 1940, que o prédio mais antigo de Okondjatu foi construído, no que hoje é o centro do assentamento. Além disso, Kaseraera foi aquele que inaugurou, onde antes era o curral de Mbandaze, o ‘escritório’ onde os líderes da região se reuniam para discutir os problemas da comunidade. As reuniões aconteciam debaixo de uma árvore, no meio do curral que, transformado em local de reuniões, era visto por muitos como um sinal incontestável do respeito que todos tinham por Mbandaze e os filhos da família de Otjikatjamuaha. Os anciões de Okondjatu, no entanto, falam pouco de Kaseraera, cuja história é contada antes para introduzir os conflitos que a partir da década de 1950 se tornariam mais complexos com o surgimento de outros dois líderes na região: Katjimunika Hei e Naftali Kapapi. Ambos já eram conhecidos pela comunidade à época e protagonizaram, junto com Kaseraera, a criação de um nexos sócio-político ao redor do qual a região do Omaheke era controlada pela administração sul-africana. O tempo é ainda este da ‘zebra preta’, cuja ambiguidade se manifesta agora na construção de narrativas contraditórias sobre quem era de fato o ‘chefe’ de Okondjatu.

Katjimunika Hei

O processo pelo qual Katjimunika viria a se tornar *ochifa* de Okondjatu foi marcado por um pequeno conflito na comunidade. Não se tratava de uma disputa com Kaseraera, como alguns conselheiros mais jovens dizem hoje, mas antes, sua autoridade era contestada pela própria comunidade, que temia que ele não fosse um bom líder, já que ele era muito teimoso e comumente comportava-se de maneira tempestiva. O conflito, que não ficou preservado em nenhum louvor ou poema foi, no entanto, marcado na *onganda* de Hei em Okondjatu no nome de um de seus trabalhadores khoisan, cujos pais viviam junto da família ovaherero. Ele foi chamado Urarakanwa, que significa ‘você é constado’, uma referência direta à disputa que se instaurou em 1950, ano de seu nascimento.

Os homens que viveram aquele período dizem que Katjimunika se tornou um líder pela sua própria força e não pela escolha da comunidade. Como dizia um dos homens que viviam próximos a ele naquela época: “*Katjimunika pegou sua cadeira na*

*força enquanto os brancos ainda buscavam um conselheiro [para Okondjatu]. Foi o seu coração que lhe trouxe sua autoridade, não houve nenhuma eleição”.*²⁷ Após ter ‘tomado à força’ sua posição, sendo no ano seguinte reconhecido e pago pela administração bantu como o conselheiro de Okondjatu, a comunidade teria instantaneamente percebido que ele era um grande homem. O oportunista Katjimunika seria então visto como um homem incomparável, como me disse outro senhor, que trabalhara junto dele durante a segunda metade do século passado: “*Não existia nenhum homem que se assemelhasse a ele. Nenhum homem possuía um poder como o seu. Ele foi o líder em um momento difícil para nós que foi quando a política começou – aquela dos sul-africanos. Mas ainda assim, ele era incomparável, sua autoridade era poderosa. Ele era uma pessoa a parte.*”²⁸

Quando ele estava presente nas reuniões com as autoridades coloniais da reserva, se dizia que a comunidade estava tranquila, pois todos sabiam que seus interesses seriam defendidos. Seus antigos conselheiros afirmam ainda que ele não falava muito durante as reuniões. Em Okondjatu, ele ficava debaixo de uma árvore, sozinho, ouvindo à distância o que seus próprios conselheiros discutiam para ser levado à administração da reserva (um novo poço de água, uma clínica, melhores transportes, etc.). Uma vez terminada a reunião, eles se dirigiam até ele que então daria sua opinião e ideias. Mesmo nas reuniões com os líderes das outras regiões, quando a administração colonial ditava o rumo das conversas, Katjimunika esperava que todos falassem e que as decisões fossem tomadas para então se pronunciar. Ele então dizia tudo com que não concordava e antes de dar uma resposta definitiva conversava uma vez mais com sua comunidade. Algumas pessoas afirmam, inclusive, que foi por causa de Katjimunika que se dizia que Okondjatu era um lugar de ‘coisas idiotas’, pois as pessoas confiavam nele cegamente.

Muito do que se tem em Okondjatu hoje teria sido fruto dos seus esforços. Foi Katjimunika o responsável pela organização dos leilões de gado durante a década de 1950-60, pela construção da pequena clínica de Okondjatu na década de 1970 e também da escola, na década de 1980, que teriam sido resultado de sua insistência junto às autoridades coloniais por melhores condições na reserva. Sua liderança, assim, não estava relacionada com seu *oruzo* e apesar de que ele ao fim se tornaria o pai de sua

²⁷ 024 ENT. Entrevista com Werewa Mbapumbwa, em Okondjatu.

²⁸ 025 ENT. Entrevista com Leonard Kasamunu Kavetuna, em Omupanda.

onganda, sua posição em Okondjatu não faz referência alguma à ‘tradição’, mas antes ao seu comprometimento com o desenvolvimento das reservas e com o futuro das comunidades ovahereros na região.²⁹ Muitos afirmam, nesse sentido, que ele participava ativamente em todos os grandes acontecimentos que marcaram a história da região durante estas décadas e que pavimentaram o processo de independência do país. Como me disse outro de seus conselheiros, Katjimunika era um homem paciente e sábio, e sua autoridade era sustentada ao redor de todos os demais pequenos conselheiros, ‘homens sábios’ eles mesmos, que o reconheciam como um líder acima dos demais. Seus conselheiros estavam espalhados por vários assentamentos ao redor de Okondjatu: Ekuenje, Okahitanda, Otjomupanda, Okeserahi, Okatjaveva, Omazera e também em Okondjatu.

Kapapi.

A história de Kapapi nesta parte do Omaheke, por sua vez, encontra sua origem no tempo em que Mbandaze esteve ocupado em re-acender os *omaruwo* dos sacerdotes de seu *oruzo* na região. Na época, eles teriam se encontrado em Okozonduzu, fundado por Katjimunika e Hijandjambi, um irmão mais novo de Kapapi, que era um descendente de Keja. Mbandaze pertencia ao segmento patrilinear de Tjamuaha e a cerimônia teria assim reforçado, uma vez mais, a dependência do *okuruwo* de Keja àquele de Tjamuaha. Quando Mbandaze faleceu, Kapapi teria viajado até Okondjatu para participar da distribuição da herança da qual ele esperava tomar o *okuruwo* que, caso lhe fosse dado, o tornaria o líder mais importante do *oruzo* OHORONGO. Seu desejo, no entanto, foi frustrado quando Eduard Maharero, o pai de Tezee, e irmão mais novo de Mbandaze, recebeu e o fogo dos ancestrais, bem como toda a parafernália ritual.

Kapapi era um dos *headmen* da reserva desde 1944, quando ele vivia em Orunahi, nas mais populosas porções ocidentais da reserva do Waterberg Leste. Tjipene Keja, filho de Kapapi, afirma que seu pai foi enviado ao Omaheke pela administração sul-africana para ser o novo líder da região. De Orunahi, todos migrariam para Okeserahi, a menos de 20 quilômetros de Okondjatu, onde seu irmão mais novo, Hiyandjambi, havia já construído um *ohambo* durante as migrações causadas pela seca

²⁹ 038 ENT. Entrevista com Kaimbire Wahuma Hei, em Okondjatu.

no início da década de 1930.³⁰ Os descendentes de Kapapi, dizem que quando ele chegou à região Kaseraera teria perdido sua posição de líder máximo e automaticamente passado para debaixo do novo líder – uma narrativa que, como veremos no próximo capítulo, é bem mais complexa que isso. Nesta época e pela primeira vez, a região seria dividida entre Kapapi e Kaseraera, os dois principais líderes à época. O primeiro manteve a área de Okeserahi ao norte, enquanto o último controlava a região desde Okatjaveva até o extremo sudoeste da reserva.

Há quem diga, no entanto, que o grande conflito causado pela chegada de Kapapi, foi com Katjimunika. Conversando com uma senhora que passou parte de sua infância em Okeserahi, ela uma vez me disse que, quando era criança, Kapapi era considerado como o conselheiro daquele local e estava debaixo de Katjimunika. Kapapi era, além disso, visto como um ‘rei fora de seu reino’, pois ao sair de Orunahi ele teria abandonado sua jurisdição e, portanto, era apenas uma ‘pessoa comum’ neste lado do Omaheke.³¹ Aos olhos da administração da reserva, por sua vez, Kapapi era um dos principais líderes de todo o Waterberg Leste e tanto ele como os outros dois líderes aparecem constantemente nos documentos coloniais da administração sul-africana até o fim da década de 1960.

Conclusão

Neste capítulo apresentei os primeiros estágios do surgimento de uma esfera de ação política que, nas próximas décadas, seria gradualmente complexificada pela maior influência colonial, pelo surgimento de novos personagens e pela contínua manipulação dessas histórias e também de seus poemas. Um traço marcante deste período é que, nem todos os líderes aqui apresentados tinham em Okondjatu sua morada. Isto ocorre, está claro, porque suas influências não estavam restritas apenas aos seus próprios assentamentos, mas antes estendiam-se por outros lugares e famílias através de relações de poder tanto da ordem colonial (i.e. Katjimunika com seus conselheiros em outros vilarejos) como da ordem ritual (i.e. Mbandaze com os membros de seu *oruzo* que residiam também em outros locais). No final do próximo capítulo atentarei com maior cuidado para algumas dessas questões ao re-construir as jurisdições de Kaseraera, Katjimunika e Kapapi no início da década de 1960. O mesmo, no entanto, não será feito

³⁰ 061 ENT. Entrevista realizada com Tjipene Keja, em Omazera.

³¹ 016 ENT.

com Mbandaze (em grande medida, por não ser possível), o qual aparece antes para emprestar aos habitantes de Okondjatu a ideia, compartilhada por quase todos, de que seus líderes devem vir da comunidade de Otjikatjamuaha – algo que não está diretamente associado nem ao seu *oruzo*, nem à Okahandja ou outro local específico, mas aos desdobramentos ideológicos que, como vimos nos últimos capítulos, (na transmutação do domínio ritual via *oruzo* em um argumento eficaz para definir não apenas o domínio sobre a parentela dispersa, mas também o domínio sobre um território específico, incorporando membros de outras patrinhagens), seguem desenvolvendo-se de novas formas.

Nesse sentido, um argumento recorrente nas disputas contemporâneas das autoridades tradicionais em Okondjatu diz que a formação e a importância deste vilarejo são efeitos da dispersão da *onganda* de Otjikatjamuaha. O processo teve início com Mbandaze, distribuindo as brasas de seu *okuruwo* e estendendo sua autoridade sobre os demais membros de sua família, que eram também líderes na reserva, e encontraria em Kapapi e seu filho Tjipene Keja um retorno ao tempo dos ‘filhos do grande homem’. No entanto, se é verdade que a breve presença de Mbandaze é parte importante do imaginário político do assentamento, ele é geralmente visto como um estrangeiro ilustre, um líder resignado, que fez ali sua morada apenas nos últimos anos de sua vida – cabendo antes à Katjimunika Hei o desafio de transformar Okondjatu em um local verdadeiramente de moradia (trazendo mais poços e reservatórios de água, a clínica, a escola, etc.). Aí se insinua outra questão, pois enquanto Kaseraera e Kapapi, que não moravam em Okondjatu, são também considerados ‘chefes’ deste assentamento, o surgimento de Katjimunika é visto como elemento central no processo de transformação de Okondjatu no epicentro das atividades políticas e econômicas em toda a porção oriental da reserva do Waterberg Leste.

Talvez isso explique o fato de que, comentando sobre seus primeiros ‘chefes’, os moradores de Okondjatu comumente elaboram uma narrativa cronológica estruturada no surgimento de um *ochifa* pela morte de outro: eles não apenas governaram desde locais distintos, mas eles o fizeram em outros tempos. Trata-se, assim, de uma linha de sucessão, da qual, é importante ressaltar, Mbandaze é quase sempre excluído (para alguns ele foi aquele que ‘inaugurou a cadeira’, mas sua autoridade era mais ‘tradicional’ do que ‘política’). A linha apresentada então é: Kaseraera – Kapapi –

Katjimunika. Que eles tenham vividos em locais diferentes, por sua vez, resulta na importância que cada um dos vilarejos teve em relação aos demais naquele período particular. A história se constrói, assim, de tal maneira que os demais assentamentos são gradualmente tecidos (pelo cavalo de Kaseraera, pelo prestígio de Kapapi e pela ‘força’ de Katjimunika) em uma rede de relações de poder, na qual Okatjaveva, Okeserahi e Okondjatu, se revezam como os ‘centros’ ao redor dos quais gravitam, social e politicamente, os demais assentamentos.³²

Gostaria, então, de concluir com parte da geografia do poder que desenvolverei no próximo capítulo. Para isso, retorno aos louvores uma vez mais, atentando ao que outros versos nos permitem pensar sobre essa rede que em breve estaria centrada em Okondjatu. No início do capítulo dizia que eram duas as perguntas que lhe constituíam: ‘o que’ e ‘como’ as pessoas se *lembram* de Okondjatu. Isto me permitiu ordenar o texto de tal maneira que pudesse revelar também as maneiras pelas quais essa história é contada, tomando como referência acontecimentos ou pessoas do passado eficazmente ‘preservadas’ na poética e ritmo destes versos. Henrichsen (1999) argumenta, nesse sentido, que louvores (*omitandu*) “deveriam ser vistos como uma forma específica pela qual a memória sócio-histórica é organizada, tanto no passado como no presente” (ibid., p. 6). Em seu trabalho, ele aplica isso para compreender a criação de um ‘quadro legal’ com o qual os ricos pastores ovahereros da década de 1870 podiam “codificar ou definir reivindicações a um local ou área particular” (ibid., p. 17), construindo uma “topologia de controle’, tecendo pessoas, lugares, gado e histórias juntos” (ibid., p. 18).³³

Outros autores seguem trajetórias semelhantes para mostrar, por exemplo, o uso destes poemas atrelados à execução de gêneros musicais e danças tradicionais (*omihiva*), como um ‘contêiner’ no qual guardar o conhecimento histórico (Alnaes 1988); ou como eles não apenas identificam e caracterizam pessoas e paisagens, mas dão significado às pessoas a partir de sua conexão com a paisagem e às paisagens como

³² A posição de Mbandaze é singular. Apesar de ele ter, em certa medida, inaugurado a posição, ele o fez, por um lado, enquanto *headman* de Okahandja (no próximo capítulo veremos que ele era considerado pela administração sul-africana apenas como um líder temporário, um regente quase, que estava apenas ‘operando como’ o *headman* em Okondjatu); e, por outro lado, através de seu prestígio tradicional como líder da comunidade de Otjikatjamuaha (algo que estava limitado às famílias diretamente ligadas a ele através da dependência ritual e econômica e não por território propriamente dito). Sua rede de relações de poder, em última instância, era outra (ela incluía Orunahi, Omazera e Okahandja).

³³ Central em seu argumento, como ele o utiliza em outro texto, é que a ideia de uma *ehi rovaherero* pressupunha uma extensa rede de poços e recursos naturais como terra e pasto, além de pessoas, que pode ter sido construída por Maharero através de um conceito de territorialidade mobilizado e preservado nos louvores (Henrichsen 2010, p. 99-105).

essencialmente conectadas às pessoas (Hoffman 2005, p. 6). O que quis fazer neste capítulo segue estas tendências e reconhece que os *omitandu* são boas formas não apenas de se pensar em território, mas também em temporalidade. Estive, assim, preocupado em ordená-los de tal maneira que eles me permitissem identificar pontos de referência em um plano temporal e construir um ponto de vista possível sobre a história de Okondjatu. É verdade, no entanto, que em nenhum momento eles me foram apresentados em conjunto ou por um único indivíduo. Cada narrador reforçava o poema que lhe parecia mais importante e central no desenvolvimento de suas narrativas, mas quando eu perguntava pelos louvores de Okondjatu, fora do contexto histórico, os versos obtidos eram outros e formavam um conjunto distinto.

A pergunta, que me ajudará enfim a concluir este capítulo, é então esta: “Como você *louva* (*mo tanga vi*) Okondjatu?” As respostas a esta pergunta são em geral curtas: “Okondjatu é o lugar das bolsas de Tjikweya”, é “onde os chefes se separaram” ou “do cavalo preto de Kaseraera”, etc. Existem, no entanto, alguns homens e mulheres que guardam na memória, em um diário ou em pequenos pedaços de papel, vários dos louvores coletados durante suas vidas. Esses ‘especialistas’, possuem grande estima na comunidade e são sempre convidados para participar de funerais, casamentos, comemorações aos líderes do passado e com frequência suas performances são transmitidas pela rádio otjiherero. Diferente da maioria das ‘pessoas comuns’, eles possuem a capacidade de conjugar vários desses louvores em uma única fala, criando ao espectador uma narrativa culturalmente aceita sobre seu objeto de inspiração: um falecido chefe, um evento do passado, uma vaca especial ou uma área geográfica particular.

A um destes homens, já nos idos de seus 90 anos de idade, perguntei um dia como Okondjatu era louvado. Ele não nasceu em Okondjatu e tampouco tem ali sua morada, mas é um daqueles ‘especialistas’ cujo vasto conhecimento é aceito por todos como do tipo mais ‘tradicional’. A primeira vez que nos encontramos, eu havia sido enviado por um senhor que dizia que a poucos quilômetros de Okondjatu havia um homem que tudo sabia. Ele vivia em Okeserahi, um dos ‘lugares’ de Okondjatu, e ao ouvir minha pergunta, sorriu e disse que quando ainda jovem havia aprendido que o

assentamento era o local das bolsas de Tjikweya, mas que para louv-lo deveríamos começar em Okozonduzu. Sua narrativa segue mais ou menos assim: ³⁴

Nos chegamos primeiro em Okozonduzu,
A casa de Katjirundu
Onde a luz não reflete de noite quando se está cansado
Que se vê bem desde Otjomapenda
Desde a casa de Zarukua e Mukende Kondjara
Junto  vaca de cor parda que passeia livre
Aquela da pequena maldade de Tjipetekera. ³⁵
E se olharmos  nossa esquerda,
Avistaremos o caminho até as terras de Ozohindja
Que chamamos hoje Okeserahi,
As terras arenosas de Tjiwui
Da mulher que ordena com maestria
Do cinto tradicional da criança de Mutirwa
Que vem de Maendo e não de Kaukondja
Que está ali, debaixo da árvore de espinhos
Ao lado dos despojos de Mutirwa, ³⁶
Antes que estejamos tão cansados
E não possamos mais caminhar,
Alcanaremos Okatjaveva,
A vaca que seguia as pegadas de Katjiravaere
Ele, que era de Tjondundu e que quando falava com seus ancestrais
Falava pelo gado de Kamuhanga, Tjitombo e Ndjaramena
Lá onde se tem sabedoria, ³⁷
Descanse ali um pouco,

³⁴ 016 ENT.

³⁵ *Ondjuo ya Katjirundu. Ohina ozombaera mo 'utuko tji wa urua. Amu ku munika nawa k' Otjomapenda. Ko 'mbanda ya Zarukua. Ya Mukende Kondjara. Mo 'ngombe okambonde komuroro. Ndji ri okauvi wa Tjipetekera.*

³⁶ *Ozohindja za Tjiwui. Kanda nde rura mberi ko 'mukazendu erenga. Mombuku yo 'muatje wa Mutirwa. Owa Maendo kukwaza hi ya Kaukondja. Eterera ombuko oyo ndjo iri pehi kzungondo. Ndjiri ku katjiworo wa Mutirwa.*

³⁷ *Ongombe ya 'ndambo ya Katjiravaere wa Tjondundu. Ngwa revaera ozongombe za Kamuhanga. Za Tjitombo. Za Ndjaramena. Mu ka 'unongo ouna.*

Pois não demora, chegarás à Okondjatu,
As bolsas de Tjikweya
Cheias de ervas medicinais
Na casa da mulher de Miheke
Onde (as pessoas) estão sempre com seus cintos tradicionais.

O conjunto de poemas serve primeiramente para situar Okondjatu em relação aos demais assentamentos. A imagem apresentada, além disso, é temporalmente equânime às bolsas de Tjikweya e congruente com o tempo em que ‘havia apenas mato’. Fala-se de cintos tradicionais, de ancestrais e também de gado, algo que, no entanto, não encontramos em nenhum dos louvores de Okondjatu. Diferente dos demais assentamentos ao seu redor, Okondjatu não teve uma longa história de uso pastoril e até pelo menos a década de 1940, não havia sequer poços artesanais para garantir a permanência, por um logo período de tempo, de mais do que algumas poucas famílias. Certamente havia vacas e rebanhos em Okondjatu e seria errôneo afirmar que eles não tenham marcado a sua história, pois no decorrer da década de 1950, o assentamento se tornaria um importante centro econômico, fundado justamente na venda de gado. A escolha do trajeto, por sua vez, é o que tomo como mais revelador, pois ele sugere não apenas as suas fronteiras, mas os locais que tiveram maior influência na história desta parte do Omaheke.

Como veremos adiante, Okozonduzu, Okeserahi, Okatjaveva e todos os pequenos assentamentos ao redor, *são* ‘Okondjatu’. Eles fazem parte de sua história tanto quanto de sua esfera de influência política. Como tais, eles são também contestados e seus ‘chefes’ protagonizam suas próprias redes de dependência – i.e. Katjimunika, em Okondjatu, com seus conselheiros distribuídos nestes e outros assentamentos; e também Kaseratera e Kapapi, em suas próprias ‘capitais’ e operam em esferas de jurisdição que são distintas, mas que com frequência sobrepõem-se (quinto capítulo). É à imagem dessas várias esferas de domínio que me refiro ao falar de uma ‘geografia do poder’ – que é a rede na qual a sociabilidade do poder em Okondjatu está alicerçada. A narrativa, enfim, nos oferece um ‘mapa mental’,³⁸ cujos pontos de

³⁸ Isso faz referência, por sua vez, a outra ideia comum que se tem destes louvores, que afirma que caso eles sejam tomados em conjunto, eles oferecem um mapa mental de uma área que pode ser comparável com sua contraparte impressa (Förster 2005). Förster (2005) faz isso para mostrar como eles são

referência são justamente os assentamentos desde onde os ‘chefes’ aqui apresentados lideravam não apenas Okondjatu, mas outros assentamentos na região – algo que considero mais revelador se levarmos em consideração o fato de que grande parte de seus louvores faz referência antes àqueles que ali exerceram algum tipo de domínio, do que aos traços marcantes de sua paisagem (sexto capítulo).

A história de Okondjatu, assim, está intrinsecamente relacionada à criação de uma rede de assentamentos em relação aos quais ele é hoje considerado o ponto de referência central. Como dizem seus moradores, ele é hoje *otjihuro* (cidade), *onganda* (a casa principal, o assentamento), em relação aos assentamentos ao redor – que são seus lugares (*ovirongo*, sing. *otjirongo*) e sua periferia (*olokasie*). Isso começaria a acontecer, por sua vez, justamente através da venda do gado, que não aparece em seus louvores, mas deixa implícita a centralidade que o assentamento teve na economia da região como um lugar de venda dos rebanhos dos outros assentamentos, tornando-se um mercado pastoril da periferia colonial e um importante centro econômico e político de todo o Omaheke. Como que Okondjatu se tornaria o principal assentamento na região e como esta ‘geografia do poder’ tem mudado desde então, é o que apresento nos próximos capítulos.

essenciais para se pensar as noções de ‘terra ancestral’ em meio às políticas de reforma agrária na Namíbia independente. Henrichsen (1999) também sugere isso ao afirmar que ‘o mapa da guerra’ elaborado pelos alemães em 1904 reflete a topologia dos poços e a ‘estética da nomeação’ ovaherero (ibid., p. 14-5).

Capítulo 05. Okondjatu é a (minha) casa

Água, gado e política

Okondjatu oko'onganda

Okondjatu é a (minha) casa

Nos últimos anos, uma música tem tocado sem parar nos jukebox dos bares de Okondjatu. Seu refrão fala de um sentimento compartilhado por quase todos os jovens que ali cresceram: Okondjatu é a sua *onganda*. A letra foi escrita por um homem que – como tantos outros – não nasceu em Okondjatu, mas passou grande parte de sua vida ali. Ele frequentava a escola, levava as poucas vacas de sua família para tomar água nos poços construídos pela administração colonial, participou das reuniões dos partidos políticos depois da independência e é hoje conselheiro de uma de suas autoridades tradicionais. Sua casa de fato, como ele diz, fica a menos de cinco quilômetros dos bares, em um local que ele chama por outro nome. Okondjatu, não obstante, não é uma *onganda* no sentido tradicional do termo: uma unidade discreta; uma aldeia em semi-círculo centrada no *okuruwo* de seus ancestrais e na figura de um pai; cujos membros fazem parte de uma única patrilinearidade e dependem economicamente de atividades organizadas ao redor de um rebanho e das pequenas hortas que pertencem a todos.

Poderemos falar de *onganda*, no entanto, se nos detivermos na análise dos princípios que organizam esses sentimentos em relação à Okondjatu, pois como vimos no primeiro capítulo, uma *onganda* é antes de tudo uma rede de relações sociais: seus membros vivem em sua maioria espalhados por diferentes regiões, vivendo nos *ozohambo* ou em outros pequenos assentamentos, lugares de relativa autonomia social que no futuro poderão se tornar *onganda* eles mesmos, mudando assim o centro da organização espacial – sem que as relações anteriores sejam necessariamente terminadas. Ela é, além disso, o centro econômico e político, onde todos os grandes problemas são resolvidos e desde onde bens são realocados, e isso Okondjatu também é. Uma *onganda*, além disso, não é sempre um local de nascimento e moradia, mas antes de tudo um nexo de relações políticas, econômicas e sociais, mantido pela comunicação entre seus vários núcleos familiares. A extensão dessa rede não é construída apenas pela

dispersão de pessoas que compartilham uma única ascendência, pois comunidades de menor expressão comumente estabelecem relações de dependência com grupos maiores.

Este ‘fenômeno’ ocorreu algumas vezes no passado e o processo resultou muitas vezes na criação de uma *otjiwana* (comunidade), um grupo mais político do que residencial, centrado ao redor de um *omuhona* (grande homem) que exerce e mantém seu poder através de um complexo esquema de casamentos, heranças, dependência ritual e delegação da autoridade. Em seu sentido estrito, no entanto, a ideia de *otjiwana* é igualmente pouco explicativa se a usarmos para nos referirmos à Okondjatu, pois apesar de sua variável mais explícita ser ‘política’, seu surgimento não é o produto do crescimento e do domínio de uma patrilinearidade. Já vimos até aqui que sua história não está desconectada das narrativas nômades, de migrações e fugas, das populações ovaherero por esta ‘inóspita’ região. Contudo, o aparecimento de Okondjatu nos mapas coloniais da administração sul-africana durante a primeira metade do século XX sugere que o assentamento foi formado, antes de tudo, como produto da reprodução de um esquema de controle colonial. Como que Okondjatu se tornaria a ‘*onganda*’ da qual a música fala (um local de socialização, fartura e distribuição de bens e poder), por sua vez, é inerente a este processo, o qual será analisado neste capítulo.

Os primeiros relatos sobre o assentamento começam a aparecer nos documentos coloniais escritos pelos administrados da então Reserva Nativa do Waterberg Leste, a partir da década de 1940. Quando da proclamação da reserva, em 1924, disse-se que muitas famílias retornaram à região e moravam nos assentamentos deixados por seus pais e avós nas décadas anteriores (Köhler 1959c). No extremo sudeste da reserva, apenas Okozonduzu, a pouco mais de 10 km de Okondjatu, parece ter sido conhecido; e ao que tudo indica, Okondjatu foi um dos novos assentamentos criados na região durante as décadas de 1920 e 1940 (*ibid.*, p. 35). De fato, toda a reflexão histórica apresentada até aqui suporta a hipótese de que o local fosse, em grande medida, desabitado. Uma imagem também reforçada pelas observações feitas pelos agentes coloniais sul-africanos durante as décadas de 1940 e 1950, que diziam que o Omaheke era muito impopular com os habitantes da reserva.

Nas páginas que se seguem estarei explorando o mesmo período analisado no capítulo anterior, porém visto a partir da perspectiva da administração bantu sul-africana, para quem a história de Okondjatu é uma narrativa de conquista ecológica e

intermediação política. O capítulo estará, assim, dividido em duas partes. (I) Na primeira acompanho a criação de uma estrutura física capaz de sustentar o crescente número de pessoas que habitavam o assentamento: falarei do problema (e da política) da água e do gado. (II) Na segunda parte atentarei à reprodução de uma estrutura de controle político, à hierarquia criada pela administração entre seus líderes locais e às perspectivas coloniais sobre os líderes que foram apresentadas no capítulo anterior. Concluirei com uma nova reflexão sobre aquela ‘rede periférica’, centrada agora no problema da jurisdição das autoridades locais, bem como na definição de seu centro político e administrativo. Como que Okondjatu viria a se tornar o principal assentamento em todo o sudoeste da reserva (e *onganda*, nesse sentido) é em grande medida o que espero mostrar neste capítulo.

I. A conquista ecológica

Até pelo menos o final da segunda metade da década de 1940, a estrutura de controle colonial nas reservas nativas era ainda muito fraca. Faltavam condições físicas, econômicas e políticas que pudessem assegurar a sobrevivência das populações locais nas áreas que lhes foram alocadas. Na perspectiva dos administradores coloniais, o problema da terra, água e gado era generalizado em toda a colônia, pois estes diziam que as comunidades européias sofriam dos mesmos problemas. Mas enquanto grande parte da população branca nas fazendas possuía os meios para o desenvolvimento de suas áreas, as reservas dependiam de um investimento conjunto das comunidades nativas e da administração sul-africana: a última disponibilizava os recursos necessários para as grandes operações, enquanto as primeiras contribuía a partir de taxas pagas à administração que eram, por sua vez, depositadas em um Fundo monetário, usado para pequenas melhorias na reserva, o pagamento das lideranças locais e também para abater débitos com a administração.¹

No entanto, a relação não era simétrica, como os agentes coloniais destacavam incansavelmente, e as demandas das populações nativas eram sempre respondidas com um idioma paternalista de cooperação e ‘trabalho conjunto’. A imagem fica clara no

¹ O Fundo era sustentado principalmente por taxas pelo direito de pasto (o preço era estabelecido por cada animal e pagava-se mais por uma cabeça bovina do que por uma ovelha). Cobravam-se também taxas por curral, cães e quase qualquer outro item importante para aquelas comunidades. O Fundo teria sido criado pela Administração para o ‘desenvolvimento’ da reserva, para manutenção geral e para os custos com combustível e manutenção dos poços motorizados. (cf. Köhler, 1959c, p. 49).

seguinte diálogo entre Josafat Kambazembi, um dos líderes da comunidade em Okakarara, e o assistente da administração nativa da reserva do Waterberg Leste:

Josafat Kambazembi: Nós pensávamos que o grande chefe [grootbass] viria para nos dizer algo, mas se ele não tem nada para dizer então nós falaremos sobre nossa vida na reserva. Nossa dificuldade é que nós estamos presos à terra. Nosso território é maior que duas áreas de brancos. Nós já estamos aqui há 38 anos e nós somos 7000 pessoas. A comunidade sempre reclama para nós [os líderes locais] que a terra é um grande cemitério. Foi isto que eles pediram que eu dissesse ao grande chefe.

McIntyre: Eu entendo o que foi dito e é uma pena que as coisas estejam assim. Que a reserva seja tão grande quanto duas fazendas é o mínimo que você pode dizer. São praticamente 500,000 hectares ... o que significa que a reserva é tão grande quanto 100 áreas dos brancos. A parte oriental está ainda expandindo. Poços ainda estão sendo cavados, contêineres para a água e currais sendo construídos. As obrigações do governo sobre toda a terra dos nativos são muitas e o dinheiro vem dos brancos. A reserva Oriental está ainda lá e existem muitos espaços livres para expansão.

JK: O dinheiro do qual se está falando, você diz que ele vem dos brancos, mas os habitantes dizem que o dinheiro que eles pagam pelo pasto e outras taxas são muito mais do que o dinheiro dos brancos.

McI: As pessoas que disseram isto são muito irresponsáveis. Aqui foi gasto mais dinheiro do governo do que do Fundo da tribo. Eu fui recentemente informado de que, a pedido do oficial de bem-estar nativo, 9,000 libras foram dadas pelo governo para a construção de seu hospital enquanto que o Fundo da tribo deu apenas 8,000 libras.

JK: Nós não temos mais nada para dizer então.

McI: (ao final da reunião) O governo carrega em mãos os seus interesses. Muitas vezes o governo não pode ajudar e isto não é sua culpa. Vocês não podem perder a esperança. Vocês devem apenas cooperar com o governo. Se nós pudermos fazer algo para vocês nós faremos, porque é nosso prazer ajudá-los.²

A conversa ocorreu durante uma reunião organizada pela administração nativa em Okakarara, em 1958, mas a situação não era muito diferente uma década antes. Em 1947, uma grande reunião foi organizada no mesmo local e contava com a presença das lideranças ovaherero de cada uma das reservas nativas e quase 600 membros das comunidades. Durante o encontro, que durou dois dias, os líderes das três principais reservas orientais (Waterberg Leste, Epukiro e Otjituo) reclamavam da falta de terras

² “*Deur Mnr. McIntyre van Hoofkantoer op 5/11/58*”, pp. 1-2. ANN, sessão BAC, unidade 45, arquivo HN 1/15/4/18 (1955-1962).

férteis para agricultura, do abastecimento de água que dependia de recursos subterrâneos e cuja extração era sempre incerta e dos vários obstáculos encontrados no manejo de seus rebanhos – ameaçados não apenas por pouco pasto e água, mas por animais selvagens (leões, chitas e cachorros selvagens) e pela pequena comunidade khoisan com quem os ovahereros comumente entravam em conflito.³

O problema, que para as populações locais era antes de tudo uma questão de sobrevivência, era essencial para a política de confinamento da administração colonial, pois “*se mais água fosse disponibilizada em algumas das reservas, mais pessoas poderiam ser ali acomodadas*”.⁴ As respostas da administração às demandas locais, no entanto, eram sempre muito práticas e técnicas (faltava espaço, dinheiro, maquinário, etc.), mas à medida que seguimos na leitura dos relatórios e minutas das reuniões, percebemos que a questão possuía contornos políticos muito claros. Durante grande parte do período colonial sul-africano, apenas os assentamentos maiores, na parte ocidental da reserva, próximos aos afluentes do Omatako, possuíam uma organização sócio-política (*headmen*, conselheiros, etc.) e condições de subsistência (água, clínicas, comércio) relativamente asseguradas. A maioria dos poços, das estruturas administrativas e das lideranças locais concentrava-se nesta região, mas apesar de concentrar-se também ali a maior parte da população, era no sudoeste da reserva que as mais de 30 mil cabeças de gado (em 1955) passavam a maior parte do ano – fosse durante a estação da seca ou da chuva e em resposta às estratégias ecológicas de pastoreio.

O Omaheke tomava quase dois terços de toda a reserva e era habitado apenas por 30% da população. Oswin Köhler, que esteve lá em 1957, afirmava ter contado apenas 18 assentamentos na região. Cinco destes haviam sido recentemente abandonados e serviam de postos de imigração sazonal para os rebanhos dos assentamentos na parte ocidental da reserva – onde o território é cortado pelos cursos rasos do Omatako e ao redor do qual os outros 35 assentamentos estavam situados. Como o centro do Omaheke era em grande medida sem água, os 13 assentamentos restantes eram distribuídos em um estreito cinturão no sudoeste do território, próximo às fazendas comerciais ao sul e a Reserva Nativa do Leste na fronteira oeste. Dentre estes,

³ “*Notes of meeting held by ... the Chief Native Commissioner with Herero leaders at Okakarara*”. ANN, P.285/SWA.

⁴ “*Notes of meeting held by...*”, p. 4.

Okondjatu já era o mais populoso em 1956, quando o assentamento contava com 40 *ozonganda* e uma população de 196 pessoas.

Toda a região oriental da reserva e particularmente a área ao redor de Okondjatu era então vista ainda como um local inóspito. Sua pouca importância em relação à parte ocidental da reserva se reflete em vários momentos: nas estradas que não eram desenvolvidas, mantendo o relativo isolamento da região; nas porções de terra que eram ‘troçadas’ com a administração, que então adquiria terras para as comunidades próximas ao Omatako; ou nas ameaças feitas pela administração de isolar as lideranças problemáticas no Omaheke. Foi apenas com a instituição das primeiras lideranças na região pela administração colonial, a partir da década de 1950, que Okondjatu passa a ser considerado também como um centro político e social – e não apenas uma zona de segurança ecológica e isolamento. Que o cenário que se desenvolvia fosse ‘político’, ficará claro no exato momento em que constatamos que o desenvolvimento de uma estrutura física capaz de comportar o crescente número de habitantes e gado é concomitante ao gradual enrijecimento das estruturas de dominação política. Água e gado, assim, tornam-se variáveis importantes não apenas no desenvolvimento do Omaheke enquanto um ‘local de moradia’, mas servem também como indicadores de mobilização política.

Água

Como a maioria das demais reservas nativas, o Waterberg Leste não possuía nenhuma fonte perene de água e durante os longos meses de seca (entre maio-dezembro), mesmo os assentamentos ocidentais, próximos aos leitos do Omatako, dependiam de uma estrutura hidrográfica inicialmente sustentada por reservatórios naturais de água. Ovahereros chamam os afluentes do Omatako de ‘*omiramba*’ (sing. *omuramba*), fazendo referência aos seus leitos rasos que secam facilmente após as chuvas, sendo necessária às populações locais uma estratégia de migrações em busca de outras fontes de água. Próximo aos leitos e a depender da estação da chuva, a água poderia ser encontrada com certa facilidade a poucos metros de profundidade, em pequenos poços naturais, que em otjiherero são chamados *ozombu* (sing. *ombu*), mas que não são suficientes para abastecer o rebanho de uma família por toda a estação seca. Ainda próximo aos afluentes do Omatako, na região ocidental da reserva, encontra-se

também depressões planas, cujo solo argiloso mantém a água às vezes por vários meses após o fim das chuvas. Os *ozonahi* (sing. *onahi*), como são chamados estas piscinas naturais, eram comumente expandidos pelos pastores, permitindo assim um acúmulo maior de água.

Estes recursos, no entanto, eram quase sempre insuficientes e, com frequência, os rebanhos dos habitantes das porções ocidentais eram levados ao sudoeste da reserva, onde a água das chuvas era mantida em pequenos e grandes açudes naturais, chamados *ovikango* (sing. *otjikango*) e também nos *omarindi* (sing. *erindi*), depressões artificiais de tamanho relativo, abertas pelos pastores e mantidas até hoje. No extremo sudoeste da reserva, a região próxima à Omazera, a pouco mais de 20 km ao norte de Okondjatu, era utilizada pelos habitantes de todo o Omatoko, que tocavam seus rebanhos mais de 100 km Omaheke adentro – onde água, no entanto, era encontrada com dificuldade e com longas distâncias entre um reservatório e outro. As migrações ocorriam entre junho e agosto e não era incomum que à medida que os recursos tornavam-se escassos também ali, os rebanhos fossem levados até a reserva Oriental – que, por sua vez, era usada pelas *ozonganda* do Omaheke durante a estação da chuva, permitindo assim que os *ovikango* e *omarindi* da região enchessem novamente (Köhler 1959c, pp. 36-7, 58).

Em toda a reserva, a água era um recurso escasso. Em épocas de poucas chuvas, nem mesmo os reservatórios e poços construídos pela administração colonial eram suficientes para abastecer uma população que em 1956 contava 4.374 habitantes e mais de 36 mil cabeças de gado (Ibid., pp. 40-1, 56). Os reservatórios artificiais eram a maneira mais rápida de conter os efeitos da seca. Estes contêineres de metal, ou pequenas construções de tijolos, eram geralmente pagos pelo Fundo da reserva e edificadas pela própria população. No entanto, tal como os açudes e toda a sorte de reservatórios naturais, seus recursos acabavam à medida que a estação da seca prosseguia, tornando imprescindível a instalação de poços artificiais por toda a reserva – até hoje, a maneira mais eficaz para contornar os obstáculos naturais de uma região afetada por ciclos de chuva inconstantes e longos períodos de seca.

O uso de recursos subterrâneos era um grande desafio. Devido ao terreno arenoso comum em toda a reserva, a água era frequentemente encontrada apenas depois dos 50 metros de profundidade, fazendo do uso destes recursos subterrâneos um grande desafio. O trabalho, que exigia um conhecimento técnico e um maquinário específico

nem sempre disponível, era supervisionado por um geólogo da administração colonial ou por homens contratados, que deveriam então indicar o local da escavação onde, presumia-se, água seria encontrada – sendo que muitas vezes as escavações não davam resultado e eram obstruídas por formações rochosas. Uma vez encontrada a água, um novo problema técnico surgia, pois os motores ou moinhos de vento usados para bombeá-la necessitavam de constantes reparos (vento, areia e chuva, causavam estragos frequentes). O processo levava tempo e caso água não fosse encontrada ou fosse imprópria para o uso doméstico (como era particularmente o caso em quase todo o norte e nordeste da reserva), era necessário esperar as vezes um longo tempo para que uma nova tentativa pudesse ser realizada.

Durante o ano de 1950, 19 poços estavam em operação na reserva (15 motorizados e quatro moinhos de vento), mas eles não eram suficientes para abastecer toda a população que demandava a instalação de novos poços, novas escavações ou reparações nas estruturas em operação (Köhler 1959c, p. 56).⁵ Nesta época, a região de Okondjatu dependia quase que exclusivamente dos reservatórios naturais e dos seus postos de gado na reserva Oriental para o abastecimento de sua população e dos rebanhos. Em 1951, o problema foi levado ao superintendente da reserva. Kasereaera, então um dos conselheiros da reserva, era o representante da região e são suas as palavras:

“Eu falo pela comunidade que vive no Omaheke, onde nós pedimos que poços sejam escavados em Okatjaveva e Okondjatu. Nestes dois lugares nós damos de beber aos nossos rebanhos nos ovikango e quando estes secam durante a estação da seca nós somos obrigados a levar o gado para outros lugares.”⁶

A situação, no entanto, mudou muito pouco no decorrer daquela década e ainda em 1957, mais de 10 mil cabeças de gado teriam que ser levadas aos poços existentes em outros assentamentos. A migração fora causada por uma forte seca que atingira a

⁵ No mesmo ano, somos informados que os equipamentos necessários para a construção de três novos poços já estavam disponíveis nos escritórios em Okakarara, mas que apesar da demanda das populações locais, o abastecimento de água da reserva estaria bem distribuído e presumiam-se suficientes aos quase 45 mil animais domésticos presentes na reserva à época (“*Information from W.O.*”, p. 2-3. ANN, sessão A591, unidade 2, arquivo 67). Os novos poços seriam escavados na parte ocidental da reserva, mas até os primeiros meses de 1951, nenhum deles estava em funcionamento (“*Jaarlikse Vergadering: Waterberg-Oos Naturelleserwe. 23 Februarie 1951*”, p. 1f. ANN, sessão LOW, unidade 3/2/10, arquivo 1/4/6.)

⁶ *Ibid.*, p. 3.

região e resultara em uma preocupante concentração de grandes rebanhos ao redor de áreas já densamente povoadas.⁷ Neste período, a administração da reserva aprovou a construção do primeiro grande reservatório de água (um contêiner de nove metros de diâmetro) em Okondjatu.⁸ O projeto, simples como era, já estava pronto antes das chuvas daquele mesmo ano, porém os dois reservatórios de Okondjatu (além de um pequeno bebedouro construído no mesmo ano) não eram suficientes para abastecer a população.

No ano seguinte, quando 23 poços mecânicos estavam em operação em toda a reserva, era ainda urgente a construção de poços em Okondjatu e em outras partes do Omaheke.⁹ O superintendente da região, que visitara o assentamento duas vezes em julho daquele ano, relata que a situação era grave e que em ambas as ocasiões em que estivera no assentamento, o novo reservatório instalado tinha não mais do que cinco centímetros de água.¹⁰ Suas visitas foram provocados por uma carta que um comerciante alemão, que havia estabelecido uma pequena loja em Okondjatu. Sua carta, relativamente longa, é talvez a descrição mais ‘antiga’ que se tem da configuração urbana de Okondjatu e nos ajuda a visualizar seus recursos hídricos na época e que são ainda hoje importantes para boa parte de seus moradores.

“Suprimento de Água para o Mercado de Okondjatu

Caro Senhor. Circunstâncias extraordinárias me forçam a pedir seu auxílio na questão de suprimentos de água para o mercado de Okondjatu. Eu pego minha água de um poço de aproximadamente 18 a 24 metros de profundidade, com um motor a vento de 6 metros de altura e uma roda de 1.8 metros de diâmetro. O motor a vento por si só é um modelo muito antigo que deveria estar em um museu e não pode, de maneira alguma, assegurar o suprimento de água em Okondjatu. A aproximadamente 13 metros deste velho motor a vento está a construção principal, com altos eucaliptos e jacarandás nos dois lados, o que impede que o vento chegue ao pequeno moinho. Água tornou-se tão escassa que é impossível plantar vegetais para a casa. Uma boa horta, com várias árvores, flores, árvores frutíferas etc., está em grande medida ameaçada, pois temporariamente não há água, ou tão pouca água que às vezes não é suficiente para o uso

⁷ “*Reports on Administration, Waterberg Oos (1955-1963)*”. Relatórios referentes à junho de 1955 e junho de 1957. ANN, sessão BAC, unidade 61, arquivo HN 1/15/6/21.

⁸ “*Approval for Services; Waterberg Reserve 1957/58*”, 21-3-1957. ANN, sessão BAC, unidade 104, arquivo HN 5/1/3/13.

⁹ “*Precisa-se urgentemente de mais poços no sandveld e na área de Okondjatu e espera-se que o problema receba atenção imediata.*”, junho de 1958 (ANN, sessão BAC, unidade 61, arquivo HN 1/15/6/21).

¹⁰ “*Water Supply: Okonjatu Store*”, 13-7-1958. ANN, sessão BAC, unidade 104, arquivo HN 5/1/3/13.

doméstico. Não apenas nosso mercado em Okondjatu, mas os ovahereros ao redor também têm sofrido. Eles são supridos de água por um poço em uma depressão a aproximadamente 900 metros do mercado. A água deles é um pouco salgada e não muito saudável e é puxada por um motor diretamente em um bebedouro. Frequentemente o motor está quebrado ou à espera de reparos, ou ainda sem combustível. Okakarara está a 100 quilômetros de Okondjatu e ajuda leva aproximadamente entre quatro e 10 dias para chegar. Como os meus suprimentos de água são limitados é praticamente impossível ajudá-los. Estes fatos são conhecidos pelos principais oficiais da Reserva Nativa do Waterberg Leste que concordaram com estes fatos e prometeram ajuda. Foi sugerido e prometido que um motor seria colocado para bombear a água no mercado de Okondjatu. As conexões para um encanamento de aproximadamente cinco metros de comprimento até uma torneira fora das premissas do mercado já estão fixados a um reservatório de aproximadamente 7,5 metros de diâmetro e 1,5 metros de profundidade. Eu estou disposto a pagar pelo combustível e por todos os custos para a manutenção e uso do motor. Eu prometo dar água em caso de emergência, quando o motor do poço dos ovahereros não estiver funcionando, tanto para o gado como para as pessoas caso requisitado. Eu sinceramente espero que você trate da questão com urgência e que ajuda possa ser dada no futuro próximo para os ovahereros e para mim.

Fielmente seu,
W. Zimmer”¹¹

No início de 1959, uma boa estação de chuvas aliviou grande parte da pressão causada pelas fortes secas dos anos anteriores e bons pastos eram encontrados em quase toda a reserva. A exceção, contudo, era mais uma vez Okondjatu, onde a situação permanecia relativamente instável, já que a precipitação fora ali muito baixa e o poço prometido ao comerciante alemão ainda não estava em operação.¹² Em dezembro do ano anterior, Kaseraera, já havia avisado a administração de que muitos animais estavam morrendo devido à seca.¹³ O momento era de fato crítico, pois tampouco havia sinais de que alguma operação seria feita nesse sentido.¹⁴ Sem auxílio imediato, nos primeiros meses de 1959, Kaseraera mobilizaria a comunidade em direção ao sul da reserva, onde a pouco mais de 15 km de Okondjatu, dois poços haviam sido recentemente instalados. A área, no entanto, não fazia mais parte da reserva e ao

¹¹ “*Water supplies for Okondjatu Store*”, 9-7-1958. ANN, sessão BAC, unidade 104, arquivo HN 5/1/3/13.

¹² “*Reports on Administration, Waterberg Oos (1955-1963)*”. Março de 1959. ANN, sessão BAC, unidade 61, arquivo HN 1/15/6/21.

¹³ “*Deur Mnr. V. Zyl van Waarnlanddros/ Nat. Kommissaris*”, 30-12-1958. ANN, sessão BAC, unidade 45, arquivo HN 1/15/4/18.

¹⁴ “*Reports on Administration, Waterberg Oos (1955-1963)*”. Setembro de 1958. ANN, sessão BAC, unidade 61, arquivo HN 1/15/6/21.

chegarem lá, os pastores descobriram que esta era agora uma ‘fazenda branca’. Poucos meses depois, em uma reunião com o superintendente da reserva e ao comentar o problema, Kaseraera seria informado que aquele pedaço de terra fora oficialmente trocado por outro próximo à Okakarara dois anos antes e com a aprovação do ‘conselho’ da reserva – do qual Kaseraera, no entanto, não fazia parte. O assunto foi ‘encerrado’ com as palavras de Josafat Kambazembi que, confirmando o que o superintendente havia dito, ressaltava que ele mesmo esteve envolvido no processo.¹⁵

Enfim, nos três anos subsequentes, dois poços seriam colocados em funcionamento em Okondjatu e em vários pequenos vilarejos na região e em breve água deixaria de ser o grande problema dos habitantes dessa área.¹⁶ Foi neste período que Okondjatu se tornou um centro de controle colonial, possuindo em relação aos demais assentamentos a mesma ‘preferência’ que os assentamentos da parte ocidental da reserva possuíam em relação à Okondjatu. Além disso, à medida que a distribuição de recursos hídricos era expandida, criavam-se também as condições para que se desenvolvesse ali um importante centro de compra e venda de gado bovino e outros animais – um fenômeno que viria a sedimentar a importância deste assentamento naquela área. Teria sido este o último passo da conquista ecológica da região, mas como veremos a seguir, enquanto a distribuição da água dependia antes de tudo da administração da reserva, o rebanho ovaherero era também uma importante fonte de autonomia e resistência política.

Gado

Como foi visto no segundo capítulo, desde pelo menos a segunda metade do século XIX, o gado havia se transformado em uma importante veículo de ascensão social e era a ambição de muitos ovahereros. De fato, foi ao redor de seus rebanhos (e acima de tudo pelo desejo de possuí-los) que uma ‘sociedade ovaherero’ como hoje a

¹⁵ Cf. “*Waterberg Oos Reservaat op 1 April 1959*”. (ANN, sessão BAC, unidade 45, arquivo HN 1/15/4/18). O pedaço de terra em questão fora oficialmente retirado da reserva apenas em 1957, mas discussões ocorriam desde 1930 pela pressão das comunidades vivendo próximas à Okakarara, onde uma área relativamente menor que a primeira era constantemente requisitada pelos líderes da região. (cf. “*Memorandum. Rescission of Reservation of Land*”, 1954; e “*Proclamation. Excision of Certain Land from Native Areas*”, 21-12-1956 (ANN sessão BAC, unidade 04, arquivo HN 1/1/7/3). Além disso, que Kaseraera – ou qualquer outra liderança do Omaheke – não tenha sido consultado antes da proclamação, indica não apenas sua pouca influência junto à administração, mas o quão centralizadas eram as tomadas de decisão da administração da reserva.

¹⁶ “*Reports on Administration, Waterberg Oos (1955-1963)*”. Setembro de 1959-Junho de 1962. ANN, sessão BAC, unidade 61, arquivo HN 1/15/6/21.

conhecemos foi formada. Por seu gado, lemos com frequência na bibliografia, ovahereros devotavam grande parte de seu tempo, força e atenção. No entanto, ‘gado’ era o que todos queriam, mas nem todos possuíam – ou pelo menos não em grande escala. Além disso, os processos históricos de perda dos rebanhos e subsequente re-pastoralização tinham efeitos paralelos e catalisadores sob o desenvolvimento de uma ideologia ritual e de uma forma de se relacionar com o mundo. Mas foi também ao redor de seus grandes rebanhos que os primeiros *ovahona* surgiram, expandindo suas esferas de influência através da distribuição do gado, com os quais estes homens demandavam terra e criavam relações de dependência econômica e política com comunidades menos favorecidas. O Omaheke, no entanto, não fora no passado a morada de nenhum desses grandes líderes, sendo antes consistentemente utilizado como uma área de pastagem, na periferia dos grandes centros de influência política (Kambazembi ao redor das montanhas do Waterberg, Tjamuaha e Maharero em Okahandja, além das comunidades ovambanderu na região de Gobabis, ao sudeste).

Com a instituição das reservas nativas a partir da década de 1920, o que era um espaço de nomadismo e postos de gado, foi gradualmente transformando-se em um local de confinamento e moradia. Central para o desenvolvimento das estruturas administrativas das reservas era justamente o controle do gado e das práticas de pastoreio, criando espaços de nomadismo cada vez menores e em tudo dependente da conquista ecológica da qual tenho me referido. A água, era uma variável importante, mas pasto e o perigo de doenças que com frequência atingiam os rebanhos da região estavam igualmente entrelaçados à subsistência e produtividade dos animais. O ‘coração do *Sandveld*’, onde se encontra Okondjatu, no extremo sudeste da reserva, era particularmente evitado pelos pastores de gado devido à escassez de fosfato no pasto, que levava ao botulismo, uma doença que inevitavelmente mataria o animal. Já na década de 1940, vacinas e pedras de sal – uma técnica usada até hoje como suprimento mineral na alimentação dos rebanhos – eram disponibilizadas pela administração da reserva, mas as populações locais lhes consideravam com desconfiança.¹⁷ Contudo, o

¹⁷ Como uma estratégia para burlar esta desconfiança o governo colonial teria inclusive considerado educar um número de pessoas em cada reserva para que eles mesmos inoculassem os rebanhos da comunidade. Cf. “*Notule: Raadsvergadering: Waterberg O. N. Reserve*”, 22-06-1949, p. 2 (ANN, sessão LOW, unidade 3/2/10, arquivo N 10/1/3). A questão econômica (se as populações podiam pagar tais empréstimos), apesar de possivelmente ter um papel, não pode ser averiguada adequadamente. Durante minha pesquisa, no entanto, trouxe junto de uma viagem, um carregamento relativamente grande de

botulismo não era o único obstáculo, pois mesmo nos anos em que as chuvas eram abundantes, era comum que certas ervas daninhas ao gado aparecessem.¹⁸ Assim, apesar de migrações periódicas em busca dos recursos naturais durante a época de seca ocorrerem com frequência, até 1950 as populações locais estavam ainda “*gradualmente percebendo que o Sandveld podia ser conquistado*”.¹⁹

‘Conquista’, como foi visto em outro capítulo, estava por sua vez atrelada ao funcionamento de estrutura de controle colonial que, no caso em questão, sustentava-se ao redor de uma constatação e um argumento ecológico: “*ovaherero não farão esforço algum para limitar o número de seus rebanhos e o inevitável resultado será o excesso de animais, destruição do pasto e a eventual ruína de toda a tribo*”.²⁰ Toda a política colonial em relação aos rebanhos ovahereros estava, assim, centrada na administração de seu tamanho e concentração. Já no início da década de 1950, um limite de 100 cabeças de gado por pessoa havia sido estipulado em todas as reservas. O sistema funcionava em conjunto com o registro dos ‘donos de gado’, que recebiam um cartão com o qual os pagamentos das taxas de pasto eram supervisionados e também um código com o qual os animais de cada pastor deveriam ser marcados.²¹ Além disso, um controle cada vez maior da mobilidade dos animais seria instituído, gerando grande descontentamento nas comunidades.

Em 1949, por exemplo, próximo a Orunahi, que estava na época debaixo da autoridade de Kapapi, um pequeno assentamento junto às porções mais ocidentais do Omatako, teria sido ‘fechado’ pela administração. A comunidade, que no passado havia sido notificada que o local estava livre para o uso, levaria o problema a uma das reuniões do conselho de líderes da reserva naquele mesmo ano:

pedras de sal. Elas foram enviadas a uma família de Okondjatu for sua parentela em outras regiões e é possível que no passado essas trocas fossem mais frequentes do que a compra dos recursos junto à administração colonial.

¹⁸ Em fevereiro de 1955, no relatório do comissário bantu da Reserva, lê-se que apesar das tentativas do administrador sênior de agricultura, uma erva desconhecida se espalhara por toda a região e havia se espalhado até Okondjatu. (“*Reports on Administration: Annual Reports*”. ANN, sessão BAC, unidade 61, arquivo HN 1/15/6/21).

¹⁹ “*Extracts from annual reports*”, p. 7 (ANN, Sessão a591, unidade 02, arquivo 67).

²⁰ Ibid.

²¹ Em 1942, contavam-se 1.400 ovahereros registrados na reserva, resultando em uma média relativamente alta de 23 cabeças de gado por pessoa, sendo que em 1957, a média subiria para quase 30 cabeças de gado e um total de 1.331 homens que possuíam licença na reserva (Köhler 1959c, p. 57).

Conselheiro: o local chamado Okatjingenge nos havia sido dado e agora nós não somos permitidos de colocar nossos pés naquela terra. Se a terra nos foi dada para usar, então nós não queremos apenas olhar.

N. Kapapi: O senhor já nos informou várias vezes que nós podemos colocar mais animais lá se a situação for difícil, mas nós não queremos que seja assim. Nós somos negros e nós pensamos diferente dos brancos. Okatjingenge nos foi dado e nós queremos colocar nossos animais lá. Mesmo que todos viessem a morrer, esse não é um problema dos brancos, mas nosso. Nós, fazendeiros ovahereros, somos diferentes dos brancos.

Oficial de Bem-estar social: Eu escutei e entendi muito bem o que vocês disseram, e agora eu gostaria de responder. ‘Conselheiro’ você não está sendo impedido de colocar seus pés em Okatjingenge, nós apenas lhe dizemos como você deve colocar aqueles pés, e nós dizemos isto para o seu benefício. O governo utiliza o serviço de pessoas que estudaram muito como cultivar a terra e usar o terreno da melhor forma possível. Vocês devem aprender o que estas pessoas sabem, porque nós estamos convencidos de que se estes métodos forem usados vocês terão benefícios com isso. Nós queremos que vocês avancem e não andem para trás. Eu espero que Kapapi também tenha escutado o que eu disse aqui.²²

O controle, no entanto, não era apenas interno à reserva – restringindo o pastoreio em regiões mantidas como zonas de segurança ecológica a serem utilizadas apenas em tempos de forte seca, ou realocando os moradores de um assentamento para regiões menos populosas.²³ Talvez mais importante tenha sido o controle da entrada de animais vindos de outras reservas que, por sua vez, gerava ainda mais frustrações à comunidade. O caso está bem retratado nas minutas de uma reunião organizada em Okondjatu no final de 1958. Assim que o encontro teve início, lemos que Kapapi entregou ao agente colonial que dirigia a reunião, a agenda composta pela comunidade de Okondjatu e cujo primeiro item tratava da prisão de três ovahereros que recentemente haviam entrado na reserva com gado e sem as permissões necessárias.

Item 1: Em relação aos três ovahereros, Christof, Friedrich e Frans. Eles vieram para a reserva com gado, mas sem a permissão necessária. Seus cartões de autorização de pastoreio foram tomados, eles foram multados com duas libras cada um e também tiveram que pagar as taxas de pastagem. Depois disto, eles ficaram presos por seis semanas e o gado foi vendido por dois e três libras cada um e os animais menores por uma libra cada. Isto é motivo de muito

²² “Notule: Raadsvergadering: Waterberg O. N. Reserve”, 22-06-1949, pp. 2-3 (ANN, sessão LOW, unidade 3/2/10, arquivo N 10/1/3).

²³ Este foi o caso, como vimos no capítulo anterior, de Okamapingo, a 15 quilômetros de ao sudoeste de Okondjatu.

descontentamento para a comunidade. Pedimos que o grande chefe nos auxilie para que eles não acabem se enforcando nas árvores.

McIntyre: Os pastos da reserva estão desgastados, como poderemos aceitar ainda mais gado? A política do governo de não permitir a entrada de mais animais é para proteger vocês. Se nós aceitamos isto, no futuro 300 pessoas fora de Okondjatu virão e então o que será deles? Tais pessoas devem vender seu gado fora da reserva e com este dinheiro eles poderão então comprar outros animais dentro da reserva. Quando tiver espaço para que novos poços sejam escavados, nós iremos considerar os pedidos levando em conta se estas pessoas são totalmente dependentes de seus rebanhos e se não há outras saídas. Para eles nós teremos que encontrar espaço. Estes três indivíduos quebraram a lei. Eles sabem disso e vocês sabem disso. A lei é antiga e é por isso que eles foram punidos.

N. Kapapi: Nós entendemos bem e tudo que foi dito é verdade. Mas se uma pessoa simplesmente entra na reserva é porque ela teve problema no lugar de onde ela vem e é por isso que ela vem pra cá, porque ela não tem outro lugar para ir.

McIntyre: Tudo bem, mas este é o seu local de moradia e nós temos que protegê-lo. Se uma pessoa toma a lei nas suas próprias mãos isto é errado. Nós fazemos o melhor que podemos para os necessários desenvolvimentos ... Nossa primeira obrigação é com as pessoas.

Manuel (Katjimunika) Hei: Nós conhecemos esse discurso. Nós sabemos que a proibição sobre o gado é para nossa própria proteção e nós entendemos que quando as pessoas vêm desta maneira elas devem ser punidas. Mas eles já foram punidos e seus animais foram todos vendidos. O que nós pedimos agora é que eles sejam perdoados e que lhe seja permitido viver na reserva.²⁴

A resposta de McIntyre, enfim, sugere ainda outra importante estratégia de controle ecológico, com a qual encerrarei esta sessão: o comércio do gado.²⁵ Os animais eram vendidos através de dois sistemas interligados. Inicialmente, o comércio ocorria através de especuladores licenciados pela administração que compravam os animais e os vendiam aos fazendeiros fora das reservas,²⁶ mas à medida que a política de realocações e confinamento desenvolvia-se, leilões passaram a ser organizados e os próprios fazendeiros iam até a reserva, possibilitando assim que melhores preços fossem

²⁴ “*Deur Mnr. McIntyre van Hoofkantoor op 5 november 1958*”, pp. 1-2. ANN, sessão BAC, unidade 45, arquivo HN 1/15/4/18 (1955-1962).

²⁵ Além dos leilões organizados, um igualmente importante sistema de venda de leite seria construído na reserva e se tornaria tanto quanto os primeiros uma importante fonte de capital para as populações locais. (Köhler 1959c, pp. 60-1).

²⁶ Soam triunfantes, assim, as palavras de Köhler (1959c): “Os ovahereros, como verdadeiros pastoralistas africanos, precisaram de vários anos de contato com europeus para apreciar o valor econômico do gado. Mas eventualmente eles começaram a vender seus bois, e depois da proclamação da Reserva do Waterberg Leste, o crescimento gradual de grandes animais domésticos por um lado, a demanda por carne, e os bons preços pagos pelos bois por outro lado, estimularam os moradores da Reserva a vender animais para especuladores.” (ibid., p. 58).

pagos por cada animal. Os leilões tornaram-se comuns a partir da segunda metade da década de 1940 e nos primeiros dez anos, quase 20 mil cabeças de gado foram vendidas.²⁷ Na fronteira oeste da reserva, Okakarara era o principal centro de vendas, enquanto no Omaheke, Okondjatu fora o ‘escolhido’. Ao fim da década de 1950 um novo curral começava a ser construído pela administração em Okondjatu ²⁸ que, com a instalação também de novos poços e reservatórios de água, tornava-se o mais importante centro econômico e político do Omaheke.

Na perspectiva colonial, a estratégia – que pode ser entendida como o desenvolvimento final de vários séculos de expansão das rotas comerciais européias – era benéfica tanto para a administração da reserva, aliviando as pressões ecológicas e auxiliando no pagamento das taxas de pasto; quanto para fazendeiros ‘brancos’ e pastores ovahereros, que conseguiam, respectivamente, preços mais baixos e mais altos do que os obtidos com os especuladores. No entanto, apesar de Okondjatu surgir definitivamente como um local de mercado, os princípios que animavam sua organização dependiam de uma gama de fatores que quase sempre escapavam ao controle colonial. As divergências ficam claras em vários comentários encontrados nos documentos da administração da reserva. De um lado, os administradores da reserva reforçavam que os leilões eram organizados exclusivamente para o benefício da comunidade, oferecendo a oportunidade para que os animais fossem vendidos pelo preço mais alto; enquanto que as lideranças ovahereros, por outro lado, acusavam os ‘brancos’ de diminuir os interesses e a autonomia ovaherero, pois além dos preços oferecidos serem abaixo de suas expectativas, o dinheiro era quase todo usado para pagar as taxas de pastagem. ²⁹

Desperta certa curiosidade a importância que Okondjatu teve na criação de um mercado regional interno de venda e compra de gado. Isto, porque até pelo menos os idos de 1960, os habitantes da região estavam constantemente a mercê das longas estações secas, da falta de recursos hídricos e de suprimento de água para abastecer

²⁷ A reserva do Waterberg Leste era muito desvantajosa para animais de pequeno porte e a grande parte dos animais vendidos nos leilões eram vacas e bois. (Köhler 1959c, pp. 55-60).

²⁸ “*Waterberg Oos reservaat op 1 April 1959*”, p. 2. (ANN, sessão BAC, unidade 45, arquivo HN 1/15/4/18); “*Reports on Administration, Waterberg Oos (1955-1963)*”. Agosto de 1959. (ANN, sessão BAC, unidade 61, arquivo HN 1/15/6/21).

²⁹ Cf. “*Notule: Raadsvergadering: Waterberg O. N. Reserve*”, 22-06-1949 (ANN, sessão LOW, unidade 3/2/10, arquivo N 10/1/3); “*Notule van Vergadering T. O. V. Kwartaal Geeindig 30 Junie 1960 gehou te Okakarara op 10 Junie 1960*” (ANN, sessão BAC, unidade 61, arquivo HN 5/1/3/13).

homens e animais.³⁰ Talvez seja menos curioso o fato de que, no decorrer dos anos, o gado tenha se tornado um importante instrumento de protesto contra a administração colonial, e o que fora inicialmente instaurado como uma maneira de exercer maior domínio econômico sobre as populações locais se tornasse uma forma de crítica anti-colonial através da recusa em vender os animais.

Desde o fim da década de 1940, uma crescente ‘politização’ das lideranças locais, motivadas pela influência de Hosea Kutako sobre as discussões, nas Nações Unidas, contra a anexação da região ao império sul-africano e visando à independência do país, criaria um complexo esquema de rumores e disputas, dividindo as autoridades tradicionais da reserva em dois grupos: um ‘grande grupo’, debaixo da autoridade de Hosea Kutako, liderado por homens vistos pela administração como ‘agitadores’ e que veementemente eram contra a anexação da região à União sul-africana; e um ‘pequeno grupo’, sustentado ao redor da autoridade de homens que ovaherero chamavam de ‘brancos’, vistos como aliados pelos administradores coloniais e supostamente a favor da anexação.³¹ Como forma de forçar a dissolução do ‘pequeno grupo’, as comunidades locais se negavam a aceitar as vacinas dadas pela administração e a vender seus animais enquanto aqueles líderes não fossem totalmente destituídos de seus poderes. Com isto, eles não tinham mais dinheiro para pagar as taxas de pasto, o que geraria até o final de

³⁰ A realidade, no entanto, não era tão drástica quanto às previsões pessimistas da administração – ou como as descrições dos primeiros viajantes e comerciantes europeus pelo Omaheke – e não deve ser visto como extraordinário o fato de que entre novembro de 1959 e junho de 1961, mais de 2.700 cabeças de gado foram vendidas em Okondjatu, somando praticamente metade do que fora comercializado em toda a reserva uma década antes, entre 1949 e 1951. (Cf. “*Reports on Administration, Waterberg Oos (1955-1963)*”, Relatórios referentes aos meses de novembro de 1959, fevereiro, julho e setembro de 1960, abril e junho de 1961; Köhler 1959c, p. 59).

³¹ Imediatamente após a Segunda Guerra Mundial (onde ovahereros serviram junto às tropas sul-africanas), o governo da África do Sul tentou anexar a Namíbia – até então regida pela União sul-africana em nome da antiga Liga das Nações – como um de suas províncias, procurando convencer às lideranças africanas do país em favor da anexação. Hosea Kutako, então o *headman* da reserva de Aminus e tido por grande parte da comunidade ovaherero e pela própria administração colonial como o principal e maior líder ovaherero do país, foi aquele que mais ativamente se opôs à proposta anexação (Gewald 2007, pp. 104-7). Sua oposição resultaria em grande descontentamento por parte da administração colonial (cf. “*Notes on Meeting held by Mr. J. Naser, the Chief Native Commissioner, with Herero Leaders at Okakarara in the Waterberg East Reserve on the 26th and 27th, May, 1947*) que veria na década seguinte e como produto da mobilização de Hosea Kutako junto ao Conselho de Chefes Ovaherero e seu grupo de ‘vigilantes’ (chamado “*Ozohoze*”) a criação da SWANU (*South West African National Union*), a primeira organização política africana a romper com um tipo de mobilização puramente étnica, tornando-se um importante instrumento no longo processo de independência do país iniciado na década de 1960 (Ngavirue 1997, pp. 214f.; Wallace 2011, cap. 9).

1962 um ‘rombo’ de mais de 50.000 Rands no fundo monetário da reserva – e grande descontentamento, agora por parte da administração.³²

Estes conflitos acabariam por encapsular antigas disputas entre os líderes da região de Okakarara e, por isso, em Okondjatu muitos eram da opinião de que eles não tinham nada que ver com o que acontecia na parte ocidental. Assim, em 1963, Katjimunika Hei enviaria um pedido ao superintendente da reserva para que os leilões (que não aconteciam desde 1961) fossem uma vez mais organizados no assentamento. Katjimunika, no entanto, possuía uma posição central no ‘grande grupo’ e cancelaria o leilão a pedido e sob a influência do principal ‘agitador’ da reserva. Os ovahereros estavam ‘montando o cavalo errado’, foi a resposta dada pelo superintendente a uma destas lideranças, ameaçando ainda cancelar todos os créditos financeiros junto à administração, usados para manter os poços, as clínicas, a escola e toda a estrutura colonial funcionando na reserva.³³ Chegamos, enfim, ao ponto de interlocução que buscava entre a conquista ecológica e uma esfera de mobilização política à qual me dirijo nesta última parte do capítulo.

II. A estrutura de poder

O estabelecimento de uma estrutura de autoridade ‘nativa’ e a construção de vias intermediárias de ‘comunicação’ entre a administração e as populações locais era vista como essencial para a consolidação do domínio colonial sul-africano. Em geral, a legislação da União sul-africana, no que tange às funções e jurisdições das lideranças tradicionais, era aplicada em todo o território da então África do Sudoeste. Contudo, dentro da Zona de Policiamento,³⁴ que abrangia todo o centro e sul namibiano, a esfera de influência destas lideranças se tornava bem mais limitada do que em outras partes da União – já que não lhes era concedida, por exemplo, nenhuma jurisdição criminal.³⁵ Nas reservas onde viviam as comunidades ovahereros, todas dentro dos limites da Zona

³² “*Verslag van Besoek aan Waterberg-Oos Reservaat Gedurende die Tydperk 13 tot 17 Mei 1963*”, p. 5. (ANN, sessão BAC, unidade 177, arquivo HN 10/1/2/11).

³³ “*Plaaslike Raad: Instelling van Vergaderings: Moeilikhede in Waterberg-Oos Reservaat*”. (ANN, sessão BAC, unidade 177, arquivo HN 10/1/2/11).

³⁴ Na Namíbia, uma extensão territorial que abrangia grande parte do norte da região estava, no entanto, fora desta Zona e a região era governada de maneira diferente do resto do território. Sobre a Zona de Policiamento ver Miescher (2012). Ainda, sobre as estratégias políticas sul-africanas na Namíbia ver: Gottschalk (1988 e 1987); Wellmer (1988); Töttemeyer *et al.* (1987); Ngavirue (1997); Hayes *et al.* (1998); Gewalt (2000); Wallace (2011, cap. 8-10); dentre outros.

³⁵ Cf. “*Jurisdiction of Chiefs, Headmen and their Deputies: Furnishing of Information to S.A. Police*”, 13-01-1962 (assinado pelo superintendente da reserve do Waterberg Leste, Bruwer Blynaut.).

de Policiamento, estes homens cumpriam a função mais básica de intermediários sociais: eles eram os responsáveis por informar a comunidade das decisões da administração bantu; e também por re-passar aos agentes coloniais suas próprias ‘decisões’, necessidades e problemas.

As lideranças tradicionais estavam então divididas em três categorias: os *headman*, instituídos sobre toda a reserva; os *under-headman* ou *foremen*, responsáveis pelas diferentes regiões administrativas da reserva; e os *boardmen*, os conselheiros propriamente ditos, geralmente escolhidos pelas comunidades estabelecidas nas porções mais periféricas da reserva (i.e. o Omaheke). Eles eram, nas palavras de um dos *headmen* da reserva do Waterberg Leste, “os porteiros da reserva”.³⁶ Além destes e acima dos demais, os ovahereros possuíam ainda um *senior headman*, reconhecido pela administração e – não incontestadamente – por grande parte da comunidade como seu líder supremo (que ocupava a posição que fora anteriormente de Samuel Maharero).

Destes homens, era esperada total cooperação com os agentes coloniais da reserva, assistindo-os na implementação das leis, coleta de taxas e todo tipo de exigências impostas pela administração, bem como informando-os das condições dos poços, cercas, estradas, plantações, rebanhos, etc. Eles recebiam, como contraparte, um pequeno subsídio do governo, que servia como um ‘reconhecimento’ do status e do papel que eles ocupavam no controle político, social e econômico das reservas.³⁷ Além disso, um sistema de bônus seria instituído, cujo montante pago anualmente variava de acordo com o ‘grau de cooperação’ e o ‘valor’ que cada líder possuía para a administração da reserva.³⁸ Os bônus, que seriam aumentados durante a década de 1960 como uma maneira de estimular a sempre complexa cooperação com a administração, foram criados explicitamente “como uma maneira de exercer controle sobre os chefes” – sendo esperado que “ao aumentar o valor máximo dos bônus em duas vezes... tal controle se(ria) aumentado proporcionalmente.”³⁹

³⁶ “*Jaarlikse Vergadering: Waterberg-Oos Naturelleserwe. 23 Februarie 1951*”, 26-02-1951, p. 2. (ANN, sessão LOW, unidade 3/2/10, arquivo 1/4/6).

³⁷ “*Allowances Payable to Headmen: Proclamation No. 110 of 1957*”, 12-09-1957; “*Increased Allowances for Chiefs and Headmen*”, 14-03-1960. (ANN, sessão AHE, unidade 48, arquivo (66) N1/1/1).

³⁸ “*Betaling van Bonusse aan Hoofmanne*”, 12-01-1962. (ANN, sessão AHE, unidade 48, arquivo (66) N1/1/1).

³⁹ “*Increased Allowances for Chiefs and Headmen*”, 14-03-1960, p. 2. (ANN, sessão AHE, unidade 48, arquivo (66) N1/1/1)

Para as populações locais, no entanto, a situação era inversa, pois quanto maior o grau de cooperação com a administração colonial, menor era a aceitação destes líderes na comunidade, que temiam, por isso, tornarem-se impopulares. As lideranças tradicionais eram então nominadas pelas pessoas que, por sua vez, “não escolherão um homem do qual eles temam ser muito energético e que irá ‘sentar’ neles ou cooperar 100 % com o Governo”. Os ovahereros chamariam de ‘homem branco’ aquele líder que, aos olhos da comunidade, tendia mais aos deveres junto aos colonizadores e diziam que ele “vive do outro lado da cerca”.⁴⁰ Quão estranhas e mal-compreendidas eram as posições que lhes foram outorgadas, fica claro em praticamente todos os comentários dos administradores coloniais. “É lamentável,” lemos no relatório anual de 1942 da reserva do Waterberg Leste,

“que nenhuma melhora na atitude geral dos *headmen* possa ser reportada. Com exceções ocasionais, eles não exibem nenhuma apreciação a mais dos deveres e responsabilidades que a tribo deve à administração do que o indígena comum. Eles demonstram um tanto de fraqueza também, e comumente omitem coisas que seus melhores julgamentos lhes dizem que deveriam ser reportadas. Eles admitem que as pessoas não lhes escutam e parecem temê-las. As pessoas não demonstram nenhum respeito pelos *headmen* e quando algo é ordenado para ser feito, é geralmente o *headman* e um ou dois de seus amigos pessoais que fazem o trabalho. Eles não cumprem o papel que poderia ser esperado deles em questões puramente tribais e eu suspeito que eles se submetam às regras do *Otjiserandu* onde eles possuem posições bem inferiores. Eles fazem uma apresentação muito fraca ao tentarem estabelecerem-se como líderes de suas comunidades. Deve ser dito, no entanto, que a vida de um *headman* ovaherero não é fácil e muitos deles prefeririam não ser *headmen*.”⁴¹

Em tudo, a posição destes homens era ambígua e seria o mínimo dizer que por baixo desta estrutura de governo colonial, pairava um grande desentendimento sobre para que serviam e de que tipo eram seus poderes. Por exemplo: em 1951, os conselheiros da reserva do Waterberg Leste, são requisitados a enviar mais crianças à escola – já que o número de estudantes havia diminuído em mais de 50% nos seis anos anteriores (de 202, para 96). Sem mais alunos, não haveria escola, foi a ameaça da administração, feita aos conselheiros da reserva em uma reunião em Okakarara.⁴² O

⁴⁰ “*Information from W.O.*”, sem data, pp. 3-4. (ANN, sessão A591, unidade 02, arquivo 67).

⁴¹ “*Extracts from annual reports*”, 1942, p. 1 (ANN, Sessão a591, unidade 02, arquivo 67).

⁴² E apenas secundariamente de transporte, hospedagem e alimentação.

problema, dizia um dos conselheiros presentes, é que eles não possuíam nenhuma autoridade sobre suas crianças e mulheres: “nossas mulheres nos governam e nós temos que levá-las em consideração. Se nós as forçamos, elas nos deixam e levam todas nossas crianças com elas, o resultado são pais que sentam sem crianças.”⁴³ Outro membro do conselho, com uma consciência muito prática da questão, afirmaria ainda que a “administração deve dar poderes a nós, conselheiros, e nos dizer como aquele poder deve ser usado para fazer com que as crianças da reserva vão à escola”.⁴⁴

Uma fonte de sentimentos dúbios em relação às hierarquias da política colonial eram também as expectativas ovahereros sobre poder e autoridade, sustentadas em conceitos e idiomas políticos distintos e ambíguos eles mesmos. Até os primeiros anos da década de 1940, as principais lideranças tradicionais na reserva do Waterberg Leste eram descendentes dos *ovahona*. Apesar de a maioria deles não ter sido oficialmente reconhecidos pela administração colonial como *headman*, eles eram ainda assim vistos como os legítimos líderes da região. Na parte ocidental da reserva, Salatiel Kombamba Kambazembi, filho de Kambazembi, governaria a região até sua morte em 1941 e seria em seguida substituído por Reinhardt Tjeriye, seu irmão mais velho classificatório. O enterro de Salatiel foi um grande evento e muitas menções são feitas nos relatórios da administração sobre seu funeral, próximo às montanhas do Waterberg, fora da reserva.⁴⁵ No Omaheke, por sua vez, foram os descendentes da família de Otjikatjamuaha, Otto e Mbandaze, respectivamente em Okaundja e Okondjatu, os principais líderes da região.⁴⁶

Rheinhardt Tjeriye morreria em 1943 como o “o último dos ex-chefes residentes da reserva” e seria enterrado junto à Salatiel, onde resta até hoje o pequeno cemitério dos chefes da família de Kambazembi.⁴⁷ Otto Maharero, este por sua vez um sobrinho de Samuel Maharero, morreria no ano seguinte e seria enterrado com grande comoção em Okaundja, mas em sua nota de falecimento seria enfatizada antes sua cooperação com o governo sul-africano do que sua posição tradicional:

“No dia 27/6/1944, Otto Maharero, um sobrinho do falecido Samuel Maharero, morreu em Okaundja. O funeral foi atendido por cerca de 1.000 homens e mulheres e por este que vos

⁴³ “*Points discussed at quarterly meetings*”, 26-06-1951. (ANN, sessão A591, unidade 02, arquivo 67).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ “*Extracts from annual reports*”, p. 1.

⁴⁶ Köhler (1959c, p. 53) chega a afirmar que a família de Maharero exercia a maior influência na reserva do Waterberg Leste.

⁴⁷ *Ibid.*

escreve, que representou a administração e providenciou o caixão e um buquê de flores à família. Antes de morrer, Otto havia expressado o desejo de que seu caixão fosse enrolado com a bandeira da União Nacional [sul-africana]. Seu desejo foi atendido e uma grande procissão de parentes e amigos montados à cavalo seguiram o caixão até a cova, onde discursos de lealdade à administração e ao governo da União foram feitos por parentes e líderes da comunidade.”⁴⁸

Mbandaze, como vimos no capítulo anterior, faleceu em 1945 e foi enterrado – tal como o ‘último ex-chefe’ – fora da reserva, próximo ao cemitério de seus falecidos pais, em Okahandja. Sua morte, no entanto, não seria merecedora de tanta atenção por parte da administração colonial, que senão em uma pequena nota, destaca apenas que “ocorreu a morte de Traugott [Mbandaze] Maharero, que havia atuado como o *headman* em Okanjatu”⁴⁹ – sugerindo, em comparação ao texto sobre Otto Maharero, certo desconhecimento e desinteresse por parte do poder colonial, tanto com Mbandaze quanto com Okondjatu.

Os processos de sucessão desencadeados após a morte destes três líderes aconteciam paralelamente à expansão das estruturas de domínio colonial e ao concomitante estabelecimento de novas lideranças tradicionais, as quais estavam apenas tangencialmente relacionadas com as esferas de poder dos falecidos *ovahona*. Em Okakarara, os conflitos pela sucessão durariam até a independência do país e, em meio às disputas, os descendentes de Kambazembi seriam realocados às posições mais inferiores da administração bantu. A região seria então ‘governada’ por antigos *headmen*, até então de pouca expressão, enquanto que os disputantes à posição ‘tradicional’ de Kambazembi seriam reconhecidos pelo governo como conselheiros, mantendo ainda seu prestígio e exercendo grande influência na comunidade – “mais do que os próprios *headmen*”, como lemos sobre um destes líderes, em 1959.⁵⁰ Processo semelhante aconteceria em Okaundja, onde um *headman* seria instituído de fora da família de Maharero e o herdeiro de Otto se tornaria, apenas duas décadas depois, um dos conselheiros da região. Em Okondjatu, Mbandaze seria inicialmente substituído por

⁴⁸ Ibid, p. 2.

⁴⁹ Ibid., p. 3.

⁵⁰ “I/S Voorstel van Gesamentlike Vergadering met Namas em Ander Klagtes: Waterberg Oos Herero Leiers”, 22-09-1959. (ANN, sessão BAC, unidade 45, arquivo HN 1/15/4/18).

um irmão mais novo, que mais tarde migraria para uma das reservas orientais ⁵¹ – deixando á Kaserera, o controle da região.

A autoridade destes homens (*headmen* e conselheiros) estava, assim, em todas as suas faces sobreposta e dependente de várias outras esferas de poder (i.e. o poder do *Otjiserandu*, das mulheres, dos pais, dos ancestrais e mais tarde também da ONU, do partido político, etc.), no entanto, e não obstante sua colaboração com os agentes coloniais, alguns deles eram capazes de manipular também seu prestígio e sua popularidade junto às comunidades justamente através dos atributos ‘tradicionais’ de suas histórias na região (i.e. por pertencerem às ‘casas dos grandes homens’). Os habitantes de Okondjatu, por exemplo, interpretam a importância que Kapapi teve na região a partir da década de 1950, justamente como decorrência de seu status enquanto filho e sacerdote da casa de Otjikatjamuaha. No entanto, acompanhando a crescente politização daquele período, descobrimos que sua mudança para o Omaheke e o papel central que este ocuparia nos relatórios da administração teria sido (também) parte de uma estratégia sul-africana para aumentar seu controle na região (mais tarde catalisada ainda pelo aumento dos auxílios e dos bônus pagos pela administração).

Kapapi fora nominado *under-headmen*, em 1944, na região de Orunahi e apenas na década seguinte migraria com sua família para Okeserahi, ao noroeste de Okondjatu, de onde ele “mantinha os olhos no Omaheke” e se tornaria “o líder dos habitantes moderados” da região. ⁵² Kaserera, que “possuía iniciativa e perseguia as pessoas”, seguiria um caminho semelhante em Okatjaveva, mas como sugerem as narrativas apresentadas no capítulo anterior, ele não era muito popular junto à comunidade. ⁵³ Okondjatu estava então plenamente envolvido nos conflitos que culminariam no enfraquecimento da estrutura de poder colonial e no surgimento de uma nova esfera de influência política na reserva. Apesar de que inicialmente concentrados na região de Okakarara, estes conflitos repercutiram também no Omaheke, onde o relativo ‘vácuo institucional’ das décadas precedentes gradualmente se transformara em um foco de ‘agitação’. Já no início da década de 1960, quando a situação tornava-se mais crítica (na reserva e alhures), “um espírito de hostilidade” era encontrado em quase todos os

⁵¹ Cf. “*Epuikiro Reserve*”, p. 11, extratos de relatórios anuais. (sessão A591, unidade 03, arquivo 78).

⁵² “*Kapteins em Hoofmanne: Waterberg-Oos Resevaat: Verw. Nrs. (66) 17/24/2, (66) N.1/1/2 & (66) N.1/1/4 Gedateer 1/8/1964*”, 14-08-1964, p. 1. (ANN, sessão LOW, unidade 3/2/15, arquivo N 1/1/4).

⁵³ “*Information from W.O.*”, sem data, pp. 3-4. (ANN, sessão A591, unidade 02, arquivo 67).

assentamentos ao redor de Okondjatu – onde, lemos no relatório de um dos oficiais sul-africanos na reserva, “o benevolente Kaseraera teve que silenciar o agitador Manuel Hei”.⁵⁴ Assim, Katjimunika Hei, este por sua vez um sobrinho de Kapapi, tomaria um trajeto diferente de seu tio e de Kaseraera, tornando-se um dos principais líderes do Omaheke e visto pela administração da reserva como um perigoso ‘agitador’ na comunidade – diretamente relacionado à Hosea Kutako e compromissado contra a anexação do território à União sul-africana.⁵⁵

Na conclusão do último capítulo comecei a falar da ‘geografia do poder’, uma paisagem que estava organizada ao redor desses três líderes, todos igualmente considerados *ochifa* de Okondjatu, mas que viviam em assentamentos diferentes. Até aqui já pude apresentar também que, apesar de viverem em locais diferentes, suas preocupações com o desenvolvimento da região eram, em grande medida, as mesmas: os três aparecem nos documentos coloniais como indivíduos preocupados com suas comunidades e todos estavam particularmente relacionados com Okondjatu. O Omaheke na reserva do Waterberg Leste, se constituía, assim, através do trabalho conjunto de Kaseraera, Kapapi e Katjimunika, mas assim como os habitantes de Okondjatu sugerem ao referir-se à Katjimunika como o maior deles, para a administração da reserva parecia haver também uma distinção entre suas funções mais práticas e suas atitudes frente aos colonizadores. Uma forma de perceber estas diferenças será construída tentando definir com maior precisão suas jurisdições na reserva – o que, por sua vez, nos levará novamente à geografia do poder.

Uma questão de jurisdição

Como disse no último capítulo, na maioria das histórias que coletei sobre os desenvolvimentos políticos de Okondjatu, suas lideranças são apresentadas como pontos sequenciais em uma mesma linha de sucessão, que substituíam-se uns aos outros como líderes da região – que se tornou conhecida através de Okozonduzo, de onde Katjimunika seguiria para Okondjatu e Mbandaze distribuiria as brasas de seu *okuruwo* (*oviumbu*); e que mais tarde esteve centrada em Okatjaveva, no tempo de Kaseraera; em

⁵⁴ “*Klagtes teen David Tjatitua en ander: Waterberg-Oos Resevaat*”, 17-01-1962, p. 1 (ANN, sessão BAC, unidade 177, arquivo HN 10/1/2/11).

⁵⁵ “*Plaaslike Raad: Instelling van Vergaderings: Moeilikhede in Waterberg-Oos Resevaat*”, 02-05-1963, p. 3. (ANN, sessão BAC, unidade 177, arquivo HN 10/1/2/11)

Okeserahi, no tempo de Kapapi; e em Okondjatu, no tempo de Katjimunika. Já sabemos, no entanto, que os três últimos líderes foram todos contemporâneos e que, aos olhos da administração, existia entre eles uma hierarquia: Kapapi era um *under-headman*; enquanto Kaseraera e Katjimunika eram ambos conselheiros.⁵⁶ Em decorrência disso, fica evidente também que Okatjaveva, Okeserahi e Okondjatu, não foram, em diferentes épocas, ‘centros’ de uma mesma região, mas antes os locais de moradia dos três líderes cuja influência era sentida em Okondjatu.

Até o início da década de 1950, a reserva do Waterberg Leste estava dividida em duas regiões principais: uma parte ocidental, que compreendia toda a área ao oeste do dos rastos leitos do Omatako; e o Omaheke que se estendia ao leste, tomando a maior parte da reserva. Existiam, à época, 11 homens reconhecidos pela administração colonial como *headmen* (três), *under-headmen* (dois) e conselheiros (seis), todos distribuídos ao redor do Omatako, enquanto o Omaheke mantinha-se relativamente alheio às suas esferas de influência. Destes, dois *headmen* e um conselheiro haviam sido nominados antes de 1944 e apenas um conselheiro após 1949 – além disso, um dos conselheiros não era omuherero, e vivia próximo aos limites ocidentais da reserva, a poucos quilômetros de Okakarara. Na década seguinte, em 1959, Oswin Köhler publicaria seu estudo sobre o distrito de Otjiwarongo, apresentando senão uma única modificação no quadro geral da distribuição das autoridades tradicionais da reserva.⁵⁷

Acompanhando a crescente importância política e econômica do Omaheke, Kapapi, antes responsável pela área de Orunahi, aparece agora como o líder de toda a região ao norte de Okeserahi. Assim como ele, cada uma das outras 10 lideranças foram outorgadas suas próprias jurisdições – às quais se somaria também uma 12ª região, ao redor de Okaundja e debaixo da autoridade de Sergius Maharero, filho de Otto e

⁵⁶ Nos ANN procurei identificar os anos exatos de suas nomeações, mas nos documentos encontrados nenhuma referência direta é feita em relação a isso e descobrimos apenas que Kaseraera já fazia parte do conselho da reserva quando Katjimunika foi nominado. Sabe-se, no entanto, que em julho de 1948, uma vaga no conselho da reserva estava vacante e a administração buscava um líder para a porção oriental da reserva que seria eleito pelos residentes da região (“*Meeting Okakarara 10 July 1948*”, ANN, sessão LOW, unidade 3/2/10, arquivo N 10/1/3); e que, em fevereiro de 1951, em uma reunião em Okakarara, um oficial da reserva confirmaria que, no mês seguinte, um encontro seria realizado em Okondjatu com o intuito de escolher um conselheiro para o Omaheke. Apesar de não ter em mãos os documentos atestando a posse das duas lideranças, a ordem proposta (Kaseraera-Katjimunika) fica óbvia, já que nas minutas da reunião de 1951, Kaseraera aparece como o líder daquela região (“*Jaarlikse Vergadering: Waterberg-Oos Naturelleserwe. 23 Februarie 1951*”, p. 3).

⁵⁷ Köhler publicou também estudos sobre os distritos de Karibib (1958), Omaruru (1959b), Grootfontein (1959d), Gobabis (1959a) e Okahandja, publicando junto com Günter (1957), etnólogo da administração bantu da União Sul-Africana.

chamado *post foreman*. Contudo, em uma breve mirada ao mapa, percebe-se que Okondjatu e todo o sudoeste do Omaheke não estão dentro da área de influência de nenhum dos líderes apresentados por Köhler (1959c, pp. 46-7), ao tempo em que, não apenas Okondjatu, mas também Kaseraera e Katjimunika são figuras constantes nos relatórios da administração colonial deste período.

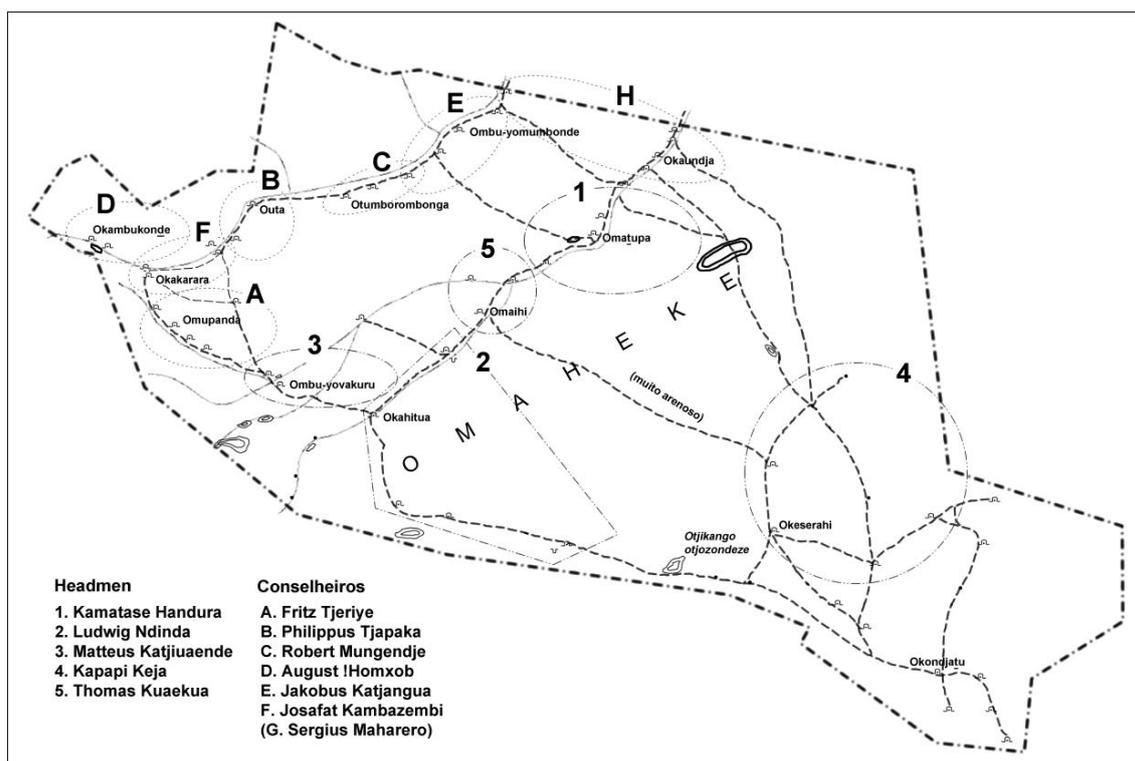


Diagrama 2. O diagrama indica a esfera de influência de cada um dos 12 líderes indígenas da reserva do Waterberg Leste tal como descrito por Köhler (1959c, pp. 46-7). (Elaborado pelo autor).

Köhler, não resta dúvida, conhecia Okondjatu e dificilmente não estaria à par da existência tanto de Kaseraera quanto de Katjimunika. Porque ele os omitiu é, em grande medida, algo que não é possível saber. Sugiro dois motivos possíveis para isso: primeiro, seu silêncio pode ser entendido como ‘político’ (se a tomamos como uma forma de, ao menos discursivamente, diminuir a importância de líderes que não alinhavam-se às políticas coloniais, à anexação e ao sistema implementado); outro motivo possível é que eu esteja aqui exagerando a importância não apenas dos dois líderes, mas de Okondjatu também. Este, no entanto, não me parece ser o caso, pois ao atentar para os aspectos mais práticos da função destas lideranças (quais eram suas responsabilidades junto da administração e quais os níveis de ação em que sua

autoridade era operativa), descobre-se outros arranjos e jurisdições. Para suprir este silêncio, assim, farei uso do gado uma vez mais, procurando determinar a extensão ‘prática’ da esfera de influência das autoridades tradicionais reconhecidas pela administração colonial em Waterberg Leste entre o fim da década de 1950 e o início dos conturbados anos 1960. Ao fazer isto espero, se não denunciar o viés colonial do trabalho de Köhler, certamente problematizar sua seletividade, exclusão e supervalorização da autoridade de uns em detrimento da de outros.

A superação dos obstáculos naturais na reserva do Waterberg Leste, como tenho procurado demonstrar, esteve atrelada a criação de uma rígida estrutura de domínio ecológico, na qual o controle do gado (seus números e mobilidade) era parte essencial. Em decorrência disto, qualquer indígena que precisasse migrar com seus rebanhos, alocando-os na reserva ou simplesmente cruzando-a em direção à outras localidades, deveria obter previamente a autorização da administração colonial, sob pena de prisão e a perda dos animais – como vimos no caso dos três ovahereros apresentado anteriormente. A permissão era obtida através do preenchimento de um formulário, no qual além do nome, idade, etnia e do número de animais a serem ‘transportados’ pela reserva, o aplicante deveria explicar também o motivo de sua viagem, indicando ainda seu local de moradia atual, bem como onde vivia no passado (i.e. antes das reservas) e para onde os animais seriam levados. Este documento, enfim, deveria ser assinado pelos oficiais sul-africanos da reserva e pelas lideranças locais responsáveis pela região aonde os animais seriam encaminhados – ou por onde passariam, no caso do destino final ser fora da reserva. Caso sejam cruzados com algumas das informações precedentes, estes documentos se tornam uma boa forma para refletir com maior profundidade sobre os aspectos mais práticos da jurisdição e do poder desses homens.

Os dados utilizados para a análise proposta foram encontrados nos arquivos coloniais sob a etiqueta “Introdução de Animais: Waterberg Leste (1956-1963)”. Tratam-se de 160 formulários, compreendendo o período de julho de 1959 e junho de 1963.⁵⁸ Três variáveis foram cruzadas: onde vive o aplicante; para onde vão os animais; e qual o conselheiro responsável pelo distrito. Uma primeira organização destes dados, indica que a jurisdição de dois dos três *headmen* e de um dos conselheiros apresentados por Köhler em 1959, não aparecem uma única vez nos formulários, sendo suas áreas de

⁵⁸ Entre 1956 e 1959 a reserva esteve quase todo o tempo ‘fechada’ para a entrada de animais devido aos surtos de várias doenças na região e a suposta falta de pasto e água em toda a reserva.

atuação acomodadas debaixo das demais lideranças. Além disto, dois novos conselheiros aparecem nestes formulários: Frederick Kaseraera – que no início da década de 1950 já havia sido nominado conselheiro em Okatjaveva, mas não aparece na computação de Köhler; e David Tjatjitua que, em junho de 1960, ocuparia a vaga de Josafat Kambazembi, falecido no mesmo ano, em Okakarara.

Organizadas as variáveis ‘líder’, somos apresentados a um total de 11 homens, dos quais um era *headman*, dois *under-headman* e os restantes conselheiros. Se cruzarmos, em seguida, os nomes das lideranças às outras duas variáveis de localidade, ‘onde vive’ e ‘para onde vai’, pode-se enfim averiguar e compreender a jurisdição destes homens no seu sentido (ou nível) mais ‘prático’: que locais são associados a que lideranças? Ao fazer isto, descobre-se não apenas uma contínua sobreposição de suas ‘jurisdições’, mas também a frequência com que determinados líderes aparecem associados a cada assentamento, além da extensão de suas esferas de autoridade. No Omaheke, a área que mais me interessa agora, Kaseraera é aquele que aparece com maior frequência e associado principalmente aos assentamentos ao redor de Okondjatu. Quanto à influência de Kapapi – o único líder da região de acordo com Köhler, – ela está restrita quase que unicamente à Okeserahi e Okozonduzu.

Desvelada então, as áreas e o alcance da autoridade de Kapapi e Kaseraera, resta agora encontrar Katjimunika Hei, cujo nome não consta nem no trabalho de Köhler, nem nos formulários de entrada de animais. Para fazer isto, retorno brevemente ao problema dos ‘agitadores’ na reserva do Waterberg Leste. Em maio de 1963, um dos oficiais da administração sul-africana foi enviado em uma missão de quatro dias para visitar os assentamentos em Waterberg Leste, discutir o rombo no Fundo monetário da reserva com as populações locais e também a recusa por parte da comunidade de vender seus animais nos leilões – o que, por sua vez, era visto como a maneira mais simples para aliviar o déficit financeiro. Gerber, um dos oficiais de bem-estar da reserva, visitou praticamente todos os seus assentamentos (a única exceção foram alguns postos no centro do Omaheke, “onde a areia é muito densa para meu veículo”). Nos 33 postos visitados, ele relata que encontrou pessoas apenas em 29 deles, e que as reuniões organizadas com a comunidade contavam com um número variado de pessoas que, em Okondjatu, seria de 35 pessoas, o maior grupo com o qual ele se reuniu – algo que é congruente com a imagem de crescente participação ‘política’ naquela área.

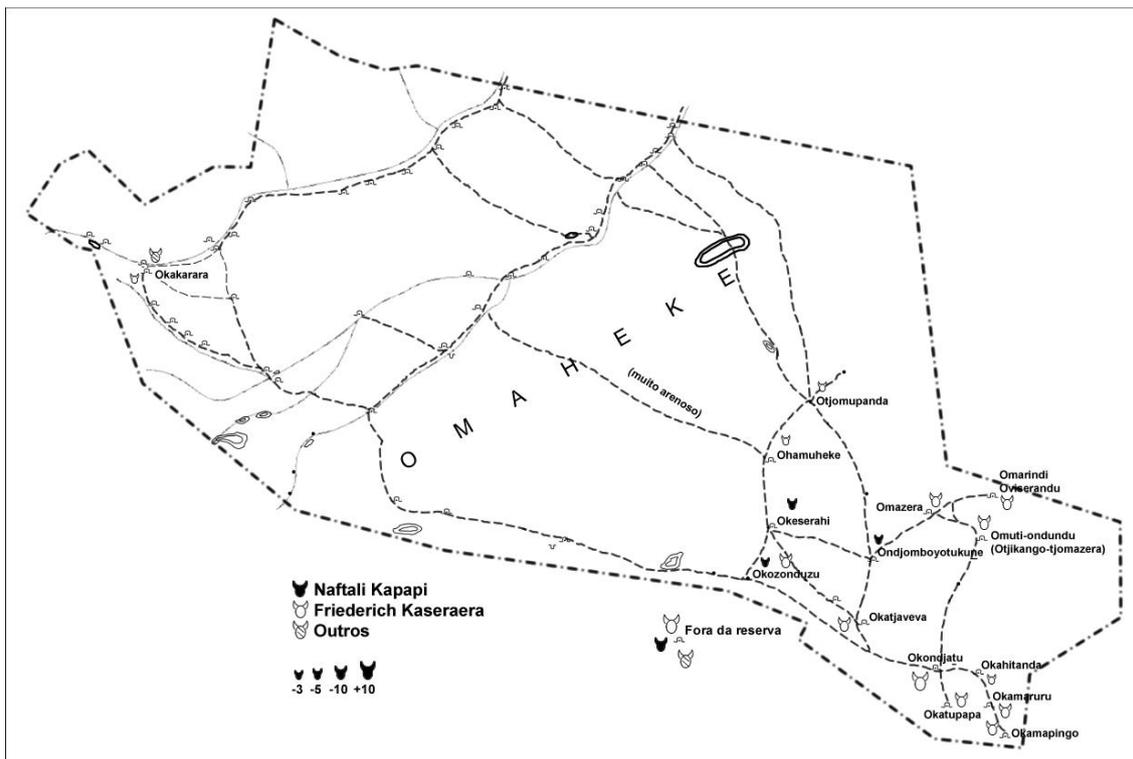


Diagrama 3. O diagrama indica os locais aos quais Kapapi e Kaseraera estão associados nos formulários. As variáveis territoriais (de onde vêm e para onde vão) foram contadas juntas para dar um esboço simplificado de suas esferas de influência. Dentre os 160 formulários, Kapapi aparece em 15, enquanto Kaseraera assina 33 dos documentos. Com exceção de Ludwig Ndinda (número 2 no diagrama anterior), que consta em 41 dos formulários, Kaseraera e Kapapi são, respectivamente, aqueles que aparecem mais vezes. Sob a etiqueta ‘Outros’ estão apenas aqueles que assinam documentos para as mesmas áreas de Kapapi e Kaseraera, ignorando, portanto, o fluxo de gado em outros locais na reserva. (Elaborado pelo autor).

No seu relatório, três questões interdependentes são apontadas como os principais motivos da recusa de participar dos leilões: as discussões junto às Nações Unidas (que em breve viria para fazê-los independentes); a hostilidade contra duas das autoridades tradicionais na reserva (que eram ‘homens brancos’, apoiavam a administração sul-africana e faziam parte do ‘pequeno grupo’); e o poder de oito agitadores (que organizavam reuniões ‘políticas’ ilegais, eram influentes sobre toda a reserva e encabeçavam o ‘grande grupo’). A principal exigência dos moradores era que os dois líderes deveriam ser primeiramente depostos de suas posições antes que a venda dos animais fosse uma vez mais considerada, algo visto como perigoso pela administração, já que eles temiam com isso ceder aos pedidos dos ‘agitadores’ e perder todo o controle da reserva.

A situação, no entanto, era crítica e ao fim Gerber propõem duas saídas: manter as duas lideranças (ambas da parte ocidental da reserva) e procurar outros meios de

contornar o problema monetário; ou exonerá-los e recuperar a paz e o Fundo da reserva. Gerber ainda recomendaria que caso a segunda estratégia fosse adotada, todos os seis conselheiros da reserva deveriam ser igualmente depostos e novas eleições organizadas – uma saída, no entanto, igualmente perigosa.⁵⁹

“Em relação aos seis conselheiros, eu antecipo o problema de que se seis novos membros forem escolhidos, eles serão possivelmente seis dos oito agitadores ativos entre os habitantes da reserva... A situação se tornará então totalmente insustentável porque tal como é agora, os agitadores governam todo o conselho, a reserva, o superintendente e os demais oficiais.”⁶⁰

Previendo estas dificuldades, Gerber sugere então que a reserva fosse dividida em seis novas regiões administrativas, cada uma debaixo da autoridade de um único homem (fosse ele *headman* ou conselheiro). Dada a concentração dos agitadores em Okakarara (quatro) e Okondjatu (dois), Gerber acreditava que, fazendo isso, o poder desses homens poderia ser enfraquecido, supondo então que apenas dois dos principais agitadores seriam eleitos:

“Levando adiante minha investigação ficou claro que quatro dos agitadores vivem em Okakarara, dois (um deles já é conselheiro) em Okondjatu, e dois em outros postos onde também outros conselheiros vivem. Ou seja, se a reserva for dividida em seis partes, os quatro agitadores de Okakarara, onde David Tjatjitia [um dos ‘homens brancos’] vive, serão imediatamente desconsiderados, já que eles já apontaram o filho do antigo *headman*, [Julius] Kambazemi. Nas regiões de Okondjatu e Okaundja, os conselheiros existentes serão re-eleitos de acordo com todas as indicações. Existe, então, a possibilidade de que apenas dois dos agitadores... sejam eleitos... No entanto, a influência comunista também pode operar aqui, no sentido de que as reais pessoas atrás da cena não serão eleitas, mas sim marionetes que terão que fazer o que dizem os agitadores.”⁶¹

No fim do relatório, Gerber apresenta sua recomendação final, propondo a dissolução do conselho e a subsequente divisão da reserva em seis áreas administrativas,

⁵⁹ A questão das eleições será apresentada no próximo capítulo, no qual atentarei em detalhe à eleição de um novo líder em Okondjatu, no início da década de 1980.

⁶⁰ “*Verslag van Besoek aan Waterberg-Oos Reservaat Gedurende die Tydperk 13 tot 17 Mei 1963*”, p. 7. (ANN, sessão BAC, unidade 177, arquivo HN 10/1/2/11).

⁶¹ *Ibid.*

levando em consideração o número de habitantes, a distância entre seus principais assentamentos e a facilidade com que os agentes coloniais teriam para administrá-las.

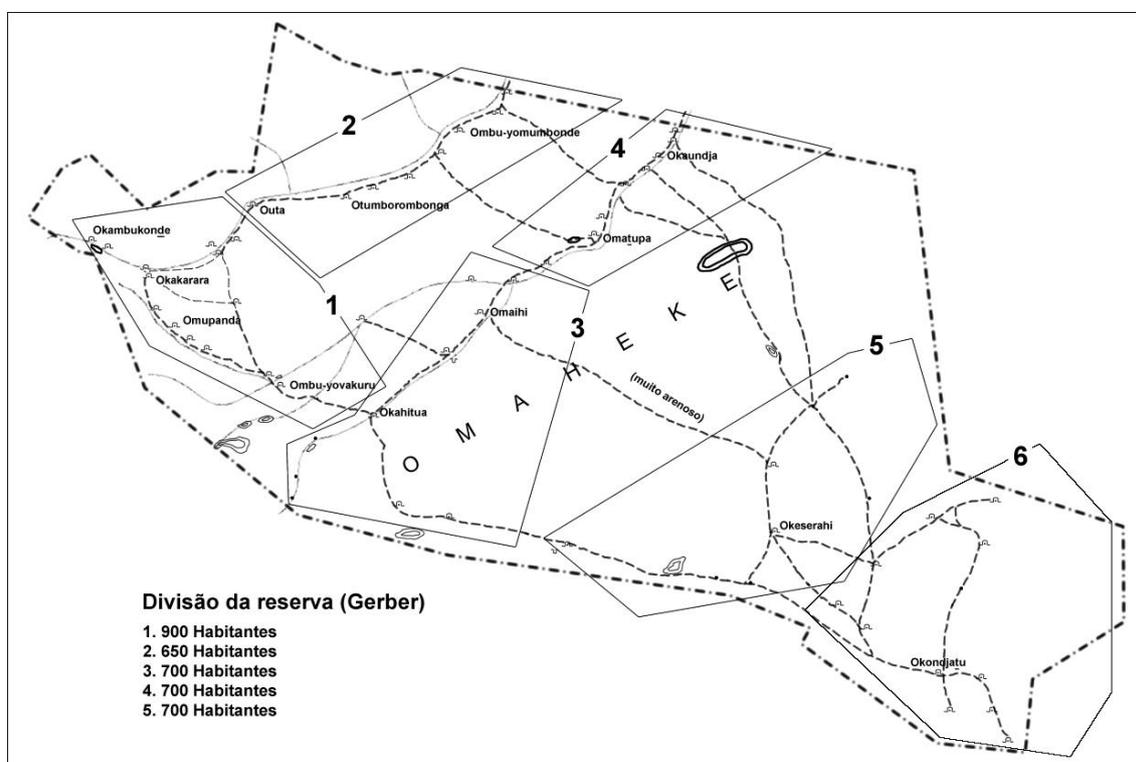


Diagrama 4. Aqui são apresentadas as seis áreas administrativas propostas por Gerber, mantendo os nomes dos locais onde viviam os líderes apresentados no diagrama 02. A estratégia de Gerber era diminuir a influência dos ‘agitadores’ que estariam agora residindo em apenas duas das áreas apresentadas (1 e 6). Sabemos que na área ao redor de Okondjatu, Katjimunika era o principal líder e em Okakarara um jovem descendente de Kambazembi, muito próximo dos ‘agitadores’, possivelmente teria sido o eleito. Além destes dois, no entanto, nenhum comentário é feito sobre os possíveis líderes das outras áreas, mas Kapapi, ao que tudo indica, teria tomado o posto 5 caso o posto 6 não lhe tivesse encapsulado nos anos que se seguiram. (Elaborado pelo autor).

Sobrepostas aos dois mapas já apresentados, assim, encontramos uma vez mais o Omaheke dividido em duas partes: Okeserahi e a região ao norte; e os assentamentos ao redor de Okondjatu. Descobre-se aqui, enfim, a primeira referência direta à Okondjatu como um centro (e, daí, ‘*otjihuru*’ e ‘*onganda*’) de uma região que contava já 700 pessoas e cuja maior influência política não era nem Kapapi, nem Kaseraera, mas Katjimunika Hei, o ‘agitador’, que é aquele de quem os habitantes de Okondjatu falam com mais intensidade, seu principal *ochifa*, que faria de Okondjatu enfim *onganda* (i.e. casa e local de moradia permanente) e *otjihuru* (i.e. a ‘capital’ e o centro do Omaheke).

Conclusão

Em todo este capítulo estive ocupado em apresentar ao leitor outra perspectiva em relação às informações apresentadas no capítulo anterior. Fiz isso, em grande medida, pela óbvia conclusão que cheguei ainda em campo, durante o período em que buscava informações sobre Okondjatu nos Arquivos Nacionais da Namíbia, de que existem várias formas de contar essa história. Okondjatu, não deve restar dúvida, é apenas um dos vários assentamentos que surgiram nestes conturbados anos de realocações forçadas, controle ecológico e re-organizações do poder. Ainda assim, seus habitantes comumente referem-se à sua história de maneira diferente, por vezes ignorando a influência colonial sobre suas experiências de migração, pastoreio e moradia e também sua imposição sobre as estruturas de poder e a legitimidade de suas lideranças. Isto já deve estar claro, pois como mostrei aqui, suas histórias estão intrinsecamente relacionadas às estruturas de domínio que lhe encapsulavam: não era fácil ‘migrar’ e muito menos com seus rebanhos; faltavam estruturas básicas de sobrevivência; a autonomia para o pastoreio era limitada; as funções e a influência de suas lideranças pressupunham esferas de ação distintas; seus líderes possuíam diferentes posições dentro das hierarquias coloniais; etc. Nesse sentido, esse capítulo deixa escapar também discussões mais profundas, que foram feitas sobre outras reservas nativas, e que no futuro devem ser incluídas para dar uma imagem mais completa da história deste assentamento.⁶² Isto dito, este capítulo deve ser visto, antes de tudo, como uma maneira de delinear melhor as complexidades que envolveram a criação de um universo de ação política na região e também as sutilzas de sua memória no presente.

Na primeira parte, assim, acompanhei pouco mais de duas décadas de desenvolvimento das estruturas físicas da reserva – o que dizia na introdução ser meu primeiro propósito demonstrar. Fiz isso não apenas para dar ao leitor uma imagem mais rica da história de Okondjatu, mas também para acrescentar a este estudo um importante eixo diacrônico. Meu segundo objetivo foi oferecer uma imagem mais clara da

⁶² Este é o caso, por exemplo: das reais e muitas vezes drásticas condições de vida destas comunidades (Gewald 2000, pp. 36-65), ou o impacto da venda dos leilões e do leite (algo que não apresentei neste capítulo) na economia do vilarejo (Silvester 1998) e sua relação, por exemplo, com os pequenos mercados que foram abertos na região (como a pequena loja do empreendedor alemão); a possível influência do *otjiserandu* e outras tropas sobre a autoridade de suas lideranças (Krüger e Henrichsen 1998; Werner 1990; Hendrickson 1992) – sobre o qual, no entanto, não encontrei nenhuma informação nos documentos coloniais; ou ainda o problema da terra e do confinamento (Werner 1998; Silvester *et al* 1998); e a relação entre ovahereros e outras comunidades vivendo no território (Wildlok 2009).

participação das lideranças da região de Okondjatu no contexto destas transformações, algo que procurei fazer desde o início, ‘interrompendo’ minha narrativa com intervenções dos seus três principais líderes tal como encontradas na documentação colonial. Na última sessão, enfim, estive ocupado com a compreensão do funcionamento geral das estruturas de poder colonial, incluindo ainda novas informações sobre Mbandaze, Kapapi, Kaserera e Katjimunika Hei. Neste trajeto pude não apenas lhes inserir em um campo mais amplo de ação política (que transcende Okondjatu, o Omaheke e a reserva do Waterberg Leste), como situá-los com maior precisão em relação à Okondjatu, um dos vários assentamentos sobre os quais eles possuíam influência. Ao fazer isto, no entanto, foi possível também perceber melhor as diferenças que com o tempo se criariam entre eles no que tange às suas jurisdições e esferas de mobilização que, apesar de que muitas vezes sobrepostas, estavam organizadas ao redor dos três assentamentos que sustentam a geografia e o imaginário do poder nesta região – cada um desses líderes, além disso, parece sugerir um tipo de influência distinta sobre Okondjatu (vide os três diagramas apresentados).

O universo de influência das lideranças locais estava então plenamente envolvido em uma distinção, criada pelo governo colonial, entre homens ‘eleitos pela comunidade’ e que cooperavam com a administração (o ‘pequeno grupo’), e homens eleitos “por eles mesmos” que ‘agitavam’ a comunidade e que controlavam toda a reserva do Waterberg Leste (o ‘grande grupo’): “São apenas os agitadores que governam aqui”, escreveria o superintendente da reserva em 1964, e “não há nenhum *headman* que se levante contra eles”.⁶³ Mas estas divisões não possuíam fronteiras bem definidas e devem ser vistas antes como parte da estratégia sul-africana de ‘dividir para governar’, que começaria a ser implementada com maior vigor a partir de 1964. Tampouco era uma particularidade da reserva do Waterberg Leste a divisão das lideranças indígenas entre um pequeno e grande grupo, expressões deste tipo, em decorrência dos conflitos entre as comunidades ovahereros contra a anexação do território à União, foram recorrentes também em outras reservas nativas. O caso mais paradigmático talvez seja na região do Kaoko, onde os dois grupos se transformariam em duas facções que até hoje disputam o domínio ‘tradicional’ da região (Wärnlöf 1998; Friedman 2004; Bleckmann 2012). Como afirmou um dos líderes da região, algumas décadas mais tarde, durante os

⁶³ Ibid, p. 2.

depoimentos para o julgamento de uma disputa entre outros dois líderes (um do pequeno, outro do grande grupo): “Eu respeitosamente gostaria de acrescentar que o ‘grande grupo’ é uma referência à maioria das pessoas que recusaram as referidas recomendações e o ‘pequeno grupo’ é a minoria que aceitou as recomendações. A divisão foi trazida pelos homens brancos que trouxeram a nova recomendação.”⁶⁴

Na reserva do Waterberg Leste a divisão não chegou a fundir-se desta forma e apesar de que também ali elas envolveriam disputas que iam além dos conflitos mais imediatos do domínio colonial,⁶⁵ sua influência nas políticas locais da reserva e particularmente em Okondjatu, não encontrariam ressonâncias no futuro. Além disso, uma distinção, por exemplo, entre Katjimunika e Kaseraera ou Kapapi, como se um estivesse preocupado com a comunidade e os outros ‘aliados’ aos brancos, faz pouca justiça ao percebido fato de que os três são encontrados nos documentos coloniais sendo tanto submissos, como contrários à administração.⁶⁶ É pouco produtiva também a afirmação de Gerber de que alguns eram ‘eleitos pela comunidade’ e outros ‘por eles mesmos’, pois apesar da ressonância com a afirmação de que Katjimunika tomou a posição ‘por sua própria força’, essas ‘eleições’, como veremos no próximo capítulo, eram não apenas ‘planejadas’ (no sentido de que antes mesmo da eleição o candidato já havia sido escolhido), como dificilmente representavam o consenso da comunidade. O fato de que, ao fim, Katjimunika se tornaria o líder da região ao redor de Okondjatu, assim, sugere não apenas sua ‘força’, mas também sua aceitação junto à comunidade. Isto aparece particularmente claro nos problemas envolvendo a venda do gado na reserva e o fato de que Katjimunika parece ter obtido relativo sucesso na mobilização da comunidade contra a venda de gado, uma restrição que seria mantida ainda por algum tempo.

Quando, mais tarde, a proposta de Gerber seria enfim colocada em prática, expandindo a área sobre a qual Katjimunika exercia sua autoridade (que agora encapsularia Okatjaveva, Okeserahi e grande parte do Omaheke da reserva do Waterberg Leste), ele não era mais um líder contestado e sua força, ao fim, mostrou-se

⁶⁴ “*Replying Affidavit, Senior Headman Kefas Muzuma*”, 20-06-1986 (ANN, AHR, 47, 11/5/1 (3/86) II)

⁶⁵ Como foi o caso, por exemplo, dos conflitos pela sucessão dos líderes da família de Kambazembi (Castro 2012).

⁶⁶ Katjimunika, por exemplo, aparece nas minutas de uma reunião em 1958 como tendo afirmado a um dos oficiais da reserva: “Nós apreciamos a ajuda e os conselhos de nosso governo. É como nosso pai visitando suas crianças”. “*Deur Mnr. McIntyre van Hoofkantoor op 5/11/58*”, p. 3.

particularmente favorável à comunidade que o ‘seguia cegamente’ – como dizem alguns dos anciões de Okondjatu. Katjimunika, além disso, não era o líder desmoralizado que foi estereotipado nas palavras de um dos oficiais sul-africanos da reserva em 1942, mas antes – e isso duas décadas depois – parecia possuir uma posição relativamente indisputada na região (dada a certeza de Gerber, por exemplo, de que tudo indicava que Katjimunika seria uma vez mais escolhido pela comunidade caso deposto junto com os demais conselheiros).⁶⁷ Sua autoridade, no entanto, não estava alicerçada em sua própria força, pois tanto seu prestígio na comunidade, como o receio que ele inspirava nos administradores da reserva, estavam, em grande parte, sustentados em seu posicionamento dentro de outra rede de relações de poder, que emprestam à sua história o caráter de comprometimento com lutas e problemas que extrapolavam Okondjatu e que diziam respeito às comunidades ovahereros e a todas os grupos africanas da colônia. Esta rede estava centrada naqueles que depois de Samuel Maharero tornaram-se os chefes supremos das comunidades ovahereros e que lhe situava como conselheiro não mais da administração colonial, mas do chefe supremo, cuja influência marca até hoje a história desse assentamento.

⁶⁷ Tampouco era ele um homem em dilema (Gluckman 1963, p. 151) entre dois sistemas, mas estava eficazmente sustentado tanto pela legitimação do governo colonial, como pelas expectativas da comunidade (que não era o vilarejo-parentela do qual Gluckman falava). Como um ‘homem com opções’ (Kuper 1987, p. 53), ele havia conseguido adentrar as hierarquias de poder de um governo que lhe via como uma ameaça, ao mesmo tempo em que acumulava prestígio junto a uma comunidade que no início também lhe via com desconfiança.

Capítulo 06. O tempo da política (ou as bolsas de Tjivau)

Estratégias coloniais, filiações partidárias, eleição e herança

Logo nas primeiras semanas de pesquisa escutei, de um jovem conselheiro tradicional de Okondjatu, que o assentamento fora assim chamado por causa das bolsas de Tjivau – e não Tjikweya, como aprenderia mais tarde. Tjivau, vinha do norte do país. Ele era um ovambo que, como outros, havia migrado à reserva nativa durante o regime sul-africano e ali casaria com uma mulher omuherero. Ao lhe perguntar o porquê do assentamento ser conhecido pelas bolsas deste homem, ele fala de uma disputa ocorrida algumas décadas atrás para decidir qual vilarejo se tornaria o mais importante no Omaheke. O conflito, ele prossegue, seria resolvido, enfim, através de uma votação. Quantas – ou que – pessoas votaram, ele disse não saber, mas destaca que as bolsas de Tjivau foram usadas para contar os votos e que Okondjatu teria sido escolhido como a capital da região.

Nossa conversa parou por aí, mas eu escutaria ainda várias versões semelhantes desta mesma história no decorrer da pesquisa. Nada que me levasse além de uma curiosidade inicial sobre esses símbolos (a bolsa, a eleição, o homem ovambo) e o que eles poderiam sugerir sobre a história, a política e a tradição, deste assentamento. Àquela época, eu não sabia ainda o que queria com esse tipo de informação, desconhecia a história de povoamento do Omaheke e tampouco estava a par dos desdobramentos da ideia de ‘eleição’ na história política de Okondjatu – e das comunidades ovahereros em geral. Sabia, no entanto, que parte dos conflitos entre suas autoridades tradicionais se mantinha através da ideia (e dos rumores) de que algumas delas foram reconhecidas pelo estado nacional, não por sua legitimação tradicional, mas por serem aliadas ‘aos ovambos’ – como se diz quando se quer falar da SWAPO (*South West Africa Peoples Organization*), o partido político, criado na década de 1960, que desde a independência do país tem se mantido no poder e cuja sustentação está, em grande medida, alicerçada nas comunidades de fala ovambo no norte da Namíbia.

O que era curioso, contudo, em breve transformar-se-ia em um problematização mais elaborada sobre o que ovahereros chamam de o ‘tempo da política’, algo que veio, tal como Tjivau, de fora das comunidades ovahereros: “*Não era algo que ovahereros conheciam! Não fomos nós que a trouxemos!*”, me disse um dos anciões de Okondjatu,

acrescentando ainda uma importante característica deste tempo, ao afirmar que “*quando a política chegou, as pessoas começaram a misturar tudo com nossos costumes.*”¹ Esta mistura, uma constatação sempre negativa e pejorativa, pode ser percebida em várias situações: na (in)distinção entre o ‘líder dos ancestrais’ e o *headman* instituído pelo governo colonial; nos componentes tradicionais das filiações partidárias que surgiram na virada da década de 1960; nos métodos de escolha de um novo líder; e também em práticas poéticas, como percebi ser o caso com os louvores de Okondjatu. Influências externas (como acompanhamos na primeira parte desta tese), além de mistura e indistinção (entre ‘tradição’ e ‘política’) são, assim, desdobramentos importantes deste tempo da política. Mas minha atenção foi chamada para esta temporalidade por outro motivo.

Desde o início da pesquisa, quando mal começava a vislumbrar o complexo universo de relações de poder nas comunidades ovahereros da região, uma explicação recorrente para os conflitos que se instauraram nas últimas décadas de controle colonial era ‘a política’ – que aparece tanto como uma maneira de esclarecer algo que contrariava as expectativas tradicionais sobre a distribuição e manutenção da autoridade, como para ilustrar um acontecimento para o qual não se tem explicação. Investigando este insistente componente, por sua vez, percebe-se que o termo ‘política’ é gradualmente acrescido de novos significados. Não se trata mais apenas do favorecimento que a administração colonial dava a certos líderes que ‘trabalham junto com os brancos’, mas de líderes que se aliavam a uma ou outra das filiações partidárias criadas na primeira metade da década de 1960. Assim, quando os ovahereros se referem a um tempo da política, eles falam, antes de tudo, de partidos políticos e da influência que estes grupos passaram a ter no dia a dia das autoridades tradicionais não apenas ali, mas em todo o país. Como ouvi de outro conselheiro tradicional de Okondjatu, “*as chefaturas de antigamente não estavam conectadas com a política, mas os novos líderes começaram a entrar nela*”.² Trata-se, assim, tal como ‘tradição’ e ‘política’ têm sido construídos até aqui, de uma constatação retrospectiva, uma interpretação ovaherero de sua história e peça central no quebra-cabeça das ‘políticas tradicionais’ na Namíbia hoje.

¹ 026 ENT. Entrevista com Werewa Mbapumbwa, em Okondjatu.

² 007 ENT. Entrevista com Kapimbwa Katjipoto, em Okondjatu.

Mas não é apenas a ideia de política que passa por reconfigurações, pois cada vez mais, *opolotika* (lit. política) só podia existir em contraponto à ideia de *ombazu* (i.e. tradição). Existia um tipo ‘político’ e um tipo ‘tradicional’ de autoridade; uma forma ‘política’ e outra ‘tradicional’ de escolher um novo líder; e, mais importante, filiações partidárias ‘políticas’ e outras ‘tradicionalistas’. Nesse sentido, é interessante que se diga que é este o ‘tempo da política’, pois desde o fim da segunda guerra mundial, estava em andamento a implementação de uma nova estratégia colonial segregacionista, estruturada, paradoxalmente, sobre a égide – das criações coloniais – de ‘leis costumeiras’ e de uma noção enrijecida e amplamente generalizada de ‘tradição’ – o que os ovahereros dirão ser ‘*ombazu*’ (lit. costumes; tradição) e que, tal como ‘*opolotika*’ (lit. política), carrega em si entendimentos contraditórios.

Assim, além das constatações etnográficas que serão apresentadas a seguir e da explícita identificação entre ‘*opolotika*’ e ‘filiação partidária’ – mas também da convergência de ‘*ombazu*’ e ‘política colonial’, – a afirmação sugere ainda uma clara consciência das estratégias de controle sul-africano que, a partir da segunda metade da década de 1960, colocava em andamento um novo projeto administrativo, cuja ambição era transformar as reservas nativas em territórios politicamente independentes e etnicamente definidos. Será, por sua vez (e para voltar às bolsas de Tjivau), com a gradual projeção destes novos ideais coloniais e a subsequente reformulação do sistema de reservas nativas que poderemos apreciar melhor o processo de ‘centralização’ de Okondjatu que tenho discutido até aqui – e isto, ao mesmo tempo em que acompanhamos o surgimento de um novo tempo (*oruveze*) de poder, um novo espaço (*oruveze*, uma vez mais) de distribuição de autoridade, no qual ideias sobre ‘tradição’ e ‘política’ são reutilizadas, reforçadas e questionadas.

Com estas considerações em mente, este capítulo estará dividido em quatro partes que pretendem, ao mesmo tempo em que terminar este longo processo ‘político-genético’ de Okondjatu, considerar alguns eventos que, apesar de extrapolarem este assentamento e os desdobramentos de sua história nas últimas décadas de controle colonial, serão centrais para a compreensão dos dilemas do poder nesta comunidade hoje. (I) Na primeira parte, isto será feito através da apresentação das novas estratégias de domínio colonial, que resultariam na remodelação no sistema de reservas, e a concomitante formação dos primeiros partidos políticos africanos. (II) Em seguida,

retornarei à Okondjatu para discutir o surgimento de uma ‘região do Omaheke’ como uma ‘autoridade comunitária’ centrada nesse assentamento e dentro de uma única *Hereroland*. Para isto, seguiremos a história de suas lideranças tradicionais que, no início da década de 1970, após a morte de Kaserera e Kapapi, convergiam todas para debaixo de Katjimunika Hei. (III) Na terceira parte, procuro situar Katjimunika e Okondjatu em relação à paisagem maior dessa ‘política ovaherero’, prestando particular atenção na relação que se estabeleceria entre seus líderes e os chefes supremos ovahereros, cuja sucessão será apresentada. (IV) Por fim, na quarta parte, que compreende metade do capítulo, dirijo toda minha atenção à Okondjatu e os eventos que marcaram a última década de controle colonial, dando particular atenção à eleição de um dos filhos de Kapapi como o ‘chefe do Omaheke’ e o início dos conflitos que até hoje mobilizam essa comunidade.

I. Estratégias coloniais e partidos políticos

Temos acompanhado, até aqui, o surgimento de Okondjatu de tal maneira que os acontecimentos de maior proporção (as realocações forçadas dos centros urbanos, as guerras, a luta contra o colonialismo sul-africano, etc.) pouco aparecem em sua história. Pretende-se, assim, não apenas para reforçar meu argumento sobre a autonomia do universo de relações de poder ‘nas margens’, mas também pela constatação de que os acontecimentos ‘no centro’ (aqueles que a bibliografia nos oferece maior detalhe) reverberavam ali em outros tempos, nem sempre causando ali as mesmas reações. Os acontecimentos da década de 1960, no entanto, parecem desdobrar-se com relativa simetria entre os grandes centros de dispersão de poder e resistência colonial e as periferias com as quais tenho me ocupado até aqui (como começou a ficar claro nos conflitos apresentados no capítulo anterior, entre o grande grupo de ‘agitadores’ e o pequeno grupo de ‘brancos’).

Em Okondjatu, isto se dá, implicitamente, pelo fato de este ter se tornado um centro ele mesmo, mas este processo, que veremos concretizar ao redor da figura de Katjimunika Hei, começara a tomar forma em decorrência dos crescentes conflitos gerados desde pelo menos o fim da segunda guerra mundial, quando a África do Sul iniciou seus esforços para anexar a então colônia da África do Sudoeste ao país, efetivamente inaugurando o apartheid na Namíbia e gerando uma onda de protestos

internos e mobilizações externas.³ O tempo da política em Okondjatu, assim, serve também para tornar explícito e consciente uma nova forma de controle colonial que, tal como fora até então, mudava para “combater a mutante natureza e intensidade da resistência namibiana” (Gottschalk 1987, p. 27).

Os vários métodos utilizados pelo governo sul-africano para conter a autonomia africana, por sua vez, são outra variável importante que deve ser levada em consideração.⁴ Gottschalk (ibid.), refletindo sobre a constante reestruturação do estado sul-africano na Namíbia, chama a atenção para quatro períodos e formas distintas de controle colonial (melhor percebidas dentro da Zona de Policiamento), cujas transformações tornavam explícita a relação causal entre o grau de autonomia africana e os ímpetos isolacionistas e de confinamento colonial. Foi assim durante o período da lei marcial (1915-1920), quando o governo militar interino procurava conter a mobilidade e a autonomia africana através de chefes aprovados pelo estado (i.e. Hosea Kutako) e uma força policial militarizada – prevendo assim enfraquecer as bases do poder ‘cristão’ e ‘militar’ das lideranças africanas que haviam surgido durante os últimos anos do colonialismo alemão. Foi também em resposta à eficaz adaptação e reestruturação dessas comunidades (que mantinham suas demandas por terra e melhores condições na reserva), bem como à imprevista influência que Hosea Kutako e outras lideranças tradicionais viriam a alcançar após a África do Sul (via governo Britânico) receber o mandato do território em 1921, que as reservas foram criadas e uma política segregacionista e racial seria formalmente posta em funcionamento.

As reservas, no entanto, contrariando as expectativas do governo sul-africano se tornariam também um local de resistência e autonomia africana. Talvez prevendo estes desenvolvimentos, as reservas não foram criadas com a intenção de serem etnicamente exclusivas (apesar de que muitas delas, tal como a comunidade ovaherero na reserva do Waterberg Leste, possuíam um grupo étnico majoritário), mas pretendiam antes catalisar

³ Sobre o impacto da segunda guerra mundial na Namíbia, ver Gordon (1993).

⁴ Longe de se constituir enquanto um sistema único e homogêneo de governança, o controle colonial sul-africano foi perpetrado através de várias práticas administrativas distintas e em certa medida contraditórias. Havia diferenças, por exemplo, entre a maneira como os agentes coloniais lidavam com as populações africanas nas áreas urbanas e nas áreas rurais; nas estratégias utilizadas nas reservas nativas dentro da Zona de Policiamento e fora dela; e também no sistema aplicado entre, por exemplo, ovahereros, confinados às reservas nativas, e as comunidades khoisan, que viviam na região do Omaheke e do Kalahari debaixo de um sistema ‘não-administrativo’ até pelo menos 1961. Estas distintas estratégias de governo, de modo algum aleatórias, refletiam a diversificação da própria conquista colonial, os limites impostos pelo meio-ambiente e os obstáculos econômicos advindos, dentre outras coisas, do controle de regiões distantes dos grandes centros urbanos. (Ngavirue 1997, pp. 223-4).

o desenvolvimento de uma grande classe de trabalhadores negros, dificultando assim o reestabelecimento de ‘organizações tribais’ (Wallace 2011, p. 219).⁵ Contudo, como quase sempre é o caso, esta mesma política segregacionista serviria de base para catalisar novas formas de resistência anticolonial que, assim como a estratégia sul-africana, estavam fundadas na distinção entre uma classe negra oprimida e um governo branco racista e opressor. Um dos desdobramentos destas novas formas de governo seria o surgimento de várias associações políticas que levaram os conflitos e a ‘resistência’ africana a outros níveis de operação e manipulação.

Organizações nacionalistas e a origem das políticas partidárias

Desde o fim da segunda guerra mundial, enquanto as empreitadas coloniais européias no continente africano e alhures foram gradualmente terminadas e a União sul-africana perseguia, no sentido contrário, a expansão e sedimentação de seu controle sobre o território, a ‘resistência simbólica’ (tais como o *otruppe* e outros tipos de associações informais) e a busca por autonomia nas reservas (que não previa nenhum programa específico de mudança política), começavam a dar espaço para ações mais efetivas contra a anexação do território à União sul-africana. Elas tomariam um impulso ainda maior após a vitória do Partido Nacional nas eleições sul-africanas de 1948, o qual seria o responsável por promulgar uma série de legislações, sedimentando uma política segregacionista historicamente sustentada nos interesses dos fazendeiros brancos (bôeres em sua maioria) e marcando o início formal do apartheid na África do Sul e na Namíbia.⁶

⁵ Um elemento importante nesta estratégia de domínio colonial fora a limitação imposta às funções das lideranças tradicionais dentro das reservas, alocando-os para debaixo das hierarquias de um coercitivo Departamento de Assuntos Nativos (DAN) que pretendia relegar a elite africana pré-colonial a uma posição de ‘subordinados assalariados’ (Gottschalk 1987, p. 27), ‘pequenos administradores’ incorporados à estrutura de poder nas reservas (Werner 2009, p. 254).

⁶ O apartheid foi implementado na África do Sul através de várias leis promulgadas a partir do final da década de 1940 e que pretendiam assegurar “a discriminação racial, a separação espacial e o controle do trabalho negro” em prol do desenvolvimento das comunidades brancas (Wallace 2011, p. 251). Entre elas estavam a Lei do Casamento Misto (1949); a Lei das Áreas de Grupo (1950), que resultou em várias realocações forçadas das populações africanas às áreas ecologicamente mais desvantajosas; a Lei do Registro Populacional (1951); a Lei de Reserva das Amenidades Separadas (1953), que implicava na exclusividade da população branca aos ‘melhores’ espaços públicos; e a Lei de Educação Bantu (1953). Nem todas elas foram aplicadas na Namíbia, onde as pressões econômicas e sociais não chegaram a provocar, como na África do Sul, uma migração substancial das comunidades africanas aos centros urbanos (Emmett 1989, p. 283), o que é tido como um dos motivos para a implementação do apartheid na África do Sul. Isto acontecia também, pelo fato de que, na Namíbia, grande parte dessas leis eram aplicadas através da discriminação informal que antecedia em muito o apartheid propriamente dito

Com o aumento exponencial das áreas reservadas aos brancos – que entre 1945 e 1964 resultaria no crescimento de mais de 80 % no número de fazendas ocupadas pelas populações brancas (cf. Wallace 2011, p. 251) – e o subsequente maior controle imposto sobre as comunidades africanas, teve início um importante movimento de resistência, inicialmente encabeçado por Hosea Kutako e outras lideranças ovahereros, que possuíam importantes vínculos fora da Namíbia.⁷ Este foi o caso do *Ozohoze* (lit. vigilantes), grupo de ativistas ovahereros que trabalhavam sob a autoridade de Kutako contra a anexação do território à África do Sul.⁸ Mas o caminho em direção à criação de movimentos políticos nacionalistas – que visavam, entre outras coisas, criar uma unidade nacional entre os distintos grupos étnicos e regiões administrativas do território – era lento e na prática ocorria dentro dos limites de cada ‘grupo étnico’: em 1957, trabalhadores ovambos na Cidade do Cabo formariam o *OPC* (*Ovamboland People’s Congress*) e, em 1959, uma filial seria aberta em Windhoek sobre a égide da *OPO* (*Ovamboland People’s Organization*); enquanto isso, em 1958, intelectuais ovahereros que haviam estudado na Cidade do Cabo fundaram, na Namíbia, a *SWAPA* (*South West Africa Progressive Association*).

(Wallace 2011, p. 252). Ainda assim, a partir da década de 1950, novas leis foram promulgadas no território: a Proclamação (das Áreas Urbanas) Nativas (1951), que reforçava o sistema de passe já existente nas reservas, impondo maior controle sobre a mobilidade africana; a Ordenança da Conciliação Industrial (1952), que impedia os trabalhadores africanos de participar dos sindicatos; a Ordenança da Proibição do Casamento Misto (1953); e a Ordenança da Educação (1962), que previa a tomada das escolas missionários para debaixo da administração do estado e uma restrição de um máximo de quatro anos de educação para a maioria das populações africanas. Sobre o apartheid ver ainda: Ngavirue (1997, pp. 181-84, 235-6); e Wallace (2011, cap. 9), que oferece outras referências.

⁷ Central nesta mobilização internacional contra a anexação foi o papel do pastor anglicano Michael Scott que, em 1947, levou os pedidos de Hosea Kutako, Friederich Maharero (este em Botsuana) e outros líderes da região às Nações Unidas, trabalhando durante toda a década de 1950 em prol da causa namibiana. Sobre Michael Scott ver Yates & Chester (2006) e Gewald (2007, pp. 104-107). Sobre os pedidos às Nações Unidas contra a anexação ver ainda Kerina (1981, pp. 134-141) e Swapo (1981, pp. 184-186); e ainda Benson (1988).

⁸ Outro *locus* de crescente resistência ocorria nas igrejas cristãs, resultando no enfraquecimento da Sociedade Missionária Rhenish (SMR) na Namíbia, que desde 1946 perdia cada vez mais o suporte de seus ministros africanos, os quais se tornariam bispos e pastores das novas igrejas independentes africanas. Entre as comunidades ovahereros, o descontentamento com o conservadorismo dos missionários rhenish resultaria, em 1955, na criação da igreja *Oruвано*, que seria em seguida acrescida à frente de resistência ideológica contra o colonialismo sul-africano. É interessante observar esta imbricação entre os resíduos do colonialismo alemão (a SMR, como vimos na primeira sessão, fora essencial na sedimentação e no alargamento da influência alemã sobre as populações africanas) e as formas de resistência ao colonialismo sul-africano. Um desenvolvimento que não terei espaço para trabalhar aqui, mas que merecerá atenção no futuro. Sobre o papel das igrejas independentes e outras formulações cristãs ao período de libertação nacional ver: Katjavivi (1989), Katjavivi, Frostin & Mduende (1989), Haikali (1988), Kameeta (1987).

Apesar de que nenhum destes e outros movimentos foram efetivamente criados como uma organização nacionalista (eles eram, nas palavras de Ngavirue (1997, p. 213), “pouco mais que um agregado de respostas separadas dos diferentes grupos étnicos ao governo europeu”), à medida que se intensificava a violência racial sul-africana e o descontentamento das lideranças africanas com a administração colonial, eles se tornariam a base para a formação da primeira organização nacionalista formalizada no território. Foi na conjunção de dois destes movimentos (o Conselho de Chefes Ovaherero e a SWAPA) e uma importante aliança com a OPO, que a *South West Africa National Union* (SWANU) foi criada em 1959. Inicialmente a união teria conseguido agregar membros de todas as outras organizações, tornando-se um guarda-chuva nacionalista debaixo do qual as demais associações realizavam esforços conjuntos. No entanto, no ano seguinte, Hosea Kutako e o CCO deixariam a SWANU devido a desavenças entre as lideranças tradicionais ovaherero, por um lado, e os intelectuais ovahereros da SWAPA, por outro.⁹

Enfraquecida, a SWANU seria novamente fragmentada quando Sam Nujoma e outros líderes da OPO saem da união para criar a *South West Africa People's Organization* (SWAPO), que se tornaria a principal organização de liberação nacional no país. As divergências entre SWANO e SWAPO se tornariam ainda maiores quando, em 1965, a *Organization of African Unity* (OAU), que oferecia fundos para as duas organizações sob a condição de que uma ação militar contra o regime colonial fosse planejada, reconheceu a SWAPO,¹⁰ como a única organização nacionalista namibiana que receberia seu suporte. No ínterim destes acontecimentos, a SWANU perderia grande parte de seu suporte dentro e fora do país, enquanto a SWAPO seguia sua resistência armada e mantinha fortes relações com organizações internacionais, mantendo-se ainda

⁹ O conflito teria sido causado, em grande medida, pelas diferentes abordagens entre os dois grupos: o primeiro baseado nos ideais ‘tradicionais’ de autoridade, o último estruturando-se ao redor de argumentos de modernidade e educação (Ngavirue 1997, pp. 214-219)

¹⁰ A SWAPO iniciaria a luta armada contra os sul-africanos no dia 26 de agosto do ano seguinte. É interessante destacar a sobreposição entre o 26 de agosto de 1923, quando Samuel Maharero foi enterrado em Okahandja, e o 26 de agosto de 1966, quando a luta de resistência armada da SWAPO. Até hoje os dois eventos são comemorados na Namíbia, algo que é visto por ovahereros como uma tentativa ‘dos ovambos’ (i.e. da SWAPO) de silenciar as suas histórias, e pelos membros da SWAPO (ovambos em sua maioria) como uma insistente e perigosa atitude tribalista ovaherero.

próxima do CCO – que, em 1964, criaria a *National Unity Democratic Organization* (NUDO).¹¹

Novas divisões para um novo governo

Enquanto as lideranças tradicionais, os trabalhadores e os intelectuais africanos buscavam formas de conjugar suas demandas em uma única frente de resistência colonial, um terceiro e, em grande medida, premeditado estágio de controle colonial foi formalmente inaugurado no território. Em 1962, um ano após o rompimento da União sul-africana com o *commonwealth* britânico e a subsequente criação da República da África do Sul,¹² criou-se uma Comissão de Inquérito sobre a África do Sudoeste para averiguar e promover “o progresso social dos habitantes da África do Sudoeste, particularmente de seus habitantes não-brancos” (Wellington 1967, p. 376). O Plano Odendaal, como ficaria conhecido o relatório publicado pela Comissão em 1964, marcaria uma mudança radical na estratégia colonial sul-africana em relação às populações africanas:

“O relatório da Comissão de Odendaal inaugurou a mudança da retribalização à neotribalização, viz. a mobilização estatal de etnias para enfraquecer o surgimento do nacionalismo colonial... A divisão entre conquistador e conquistado, colono e indígena, ‘europeu’ e ‘não europeu’, não mais dividia para governar adequadamente durante a primeira década... do surgimento do nacionalismo namibiano. Odendaal e Verwoerd decretaram a reestruturação ex cathedra da ideologia e instituições estatais da convencional hierarquia racial colonial de ‘branco’ e ‘não branco’, em onze ‘grupos nacionais’ legislados como ‘os Ovahereros’, ‘os Kavangos’, e ‘os Damaras’.” (Gottschalk 1987, pp. 29-30).

As recomendações da comissão Odendaal salientavam que o apartheid deveria permanecer o princípio básico da política colonial em relação às comunidades africanas e sugeria um maior investimento na infra-estrutura das reservas e sua expansão territorial, prevendo seu desenvolvimento, a longo prazo, em *homelands* politicamente

¹¹ Sobre as diferenças entre SWANU e SWAPO em sua luta pela independência da Namíbia ver Wallace (2011, pp. 459-60) e Ngavirue (1997, pp. 223-245; 259-278).

¹² O rompimento foi motivado pelo referendo de Verwoerd, em 1961, no qual mais da metade da população branca sul-africana expressou seu desejo de tornarem-se plenamente independentes. (Ngavirue 1997, p. 176).

independentes.¹³ A estratégia apresentada por Frans Hendrik Odendaal, que foi quem orquestrou o projeto, começaria a ser posta em funcionamento a partir de 1966, com a organização do primeiro plano de desenvolvimento de cinco anos para as áreas nativas (outros dois seriam mais tarde apresentados). O mais importante desdobramento desta primeira etapa seria perpetrado pela ‘Lei de Auto-Governança para Nações Nativas na África do Sudoeste’ (1968), que promulgava a criação das primeiras *homelands* africanas, cada uma com seu próprio conselho legislativo e etnicamente distinta.¹⁴ Além disso, dentro de cada bantustão (como estas áreas eram também chamadas), previa-se a criação de várias regiões administrativas, chamadas ‘autoridades comunitárias’, que deveriam estar organizadas ao redor de “grupos de pessoas com objetivos em comum e que legalmente ocupavam uma área demarcada” (Bouwer apud Werner 2009, p. 265). Estas comunidades, por sua vez, eram lideradas pelo *headman* da respectiva área e até seis conselheiros eleitos pela comunidade.¹⁵

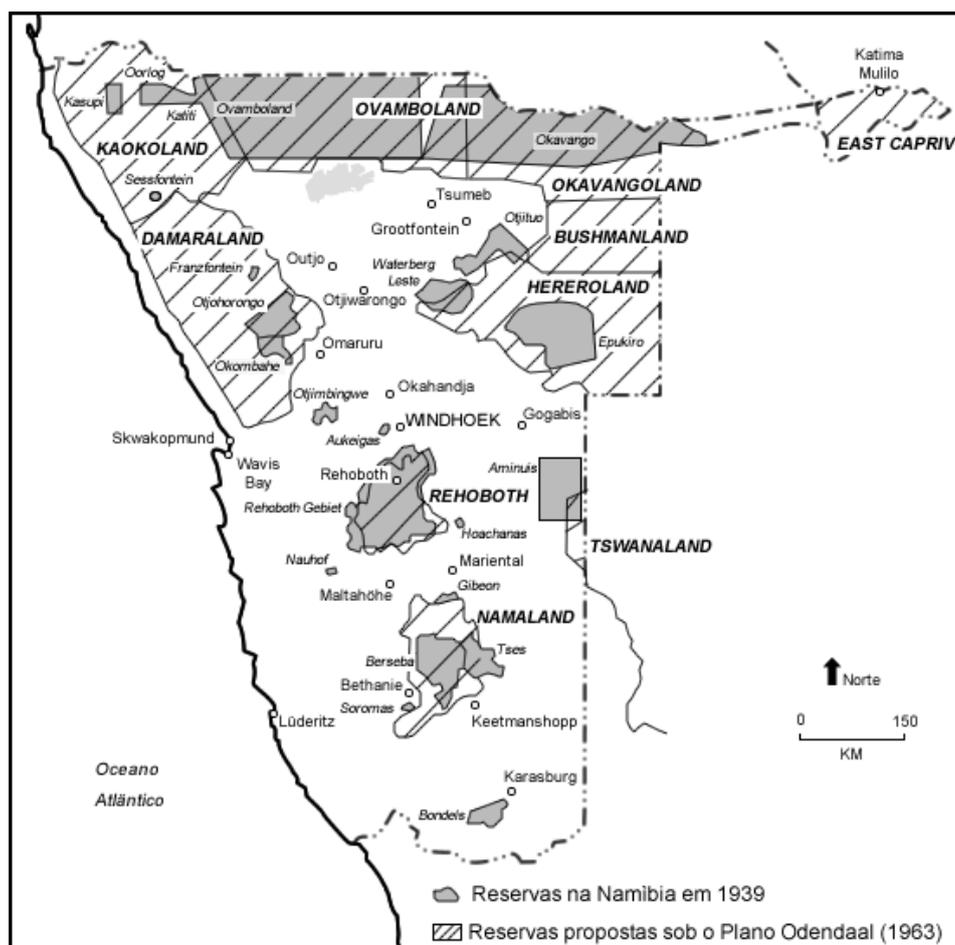
No caso das comunidades ovahereros, a lei de 1968 previa para que as quatro reservas nativas orientais (Waterberg Leste, Otjituo, Oriental e Epukiro) fossem acrescidas de mais terra ao norte e nordeste, mas perdessem sua parte mais fértil (em Omungua, próximo à Gobabis) e fossem, assim, transformadas em uma única

¹³ Duas questões são apontadas como relevantes na construção do relatório: por um lado pretendia-se desviar as críticas que o governo sul-africano recebia no cenário internacional, atraindo assim investimentos estrangeiros (através não apenas de maiores gastos com a ‘modernização’ das áreas reservas aos africanos, mas também retirando-os das poucas áreas mais férteis por eles habitadas, liberando assim espaço para o maior investimento ‘branco’); e, por outro, suas recomendações tinham uma decorrência direta da política dos bantustões aplicada no sul do continente (que pretendia, com a criação de reservas nativas maiores – porém ecologicamente desfavoráveis, – transformá-las em estados nacionais, anexando as áreas ‘brancas’ à República sul-africana) (Wallace 2011, p. 262).

¹⁴ Algo que seria levado a cabo, uma vez mais, através de trabalhos etnológicos. Interessante destacar, nesse sentido, a presença do etnólogo J. P. Bruwer na Comissão de Odendaal. Esta nova ênfase na segregação racial seria, assim, intelectualmente assegurada por uma série de publicações etnológicas que criariam as bases para o imaginário étnico e as construções coloniais sobre os ‘costumes’ e as ‘tradições’ bantu. Central nestes desenvolvimentos foram os trabalhos de Nicolaas Jacobus van Warmelo que trabalhou como etnólogo do Estado sul-africano por quase 40 anos, entre 1930 e o final da década de 1960. Sobre a vida e obra de van Warmelo, especificamente seus trabalhos sobre a região do Kaoko, ver Rizzo (2000). Sobre o trabalho dos etnólogos sul-africanos nas políticas coloniais ver Gordon (2005).

¹⁵ Em claro contraste com a ideologia colonial até então, a instituição destas novas jurisdições tradicionais alocava às lideranças africanas a “responsabilidade sobre todas as questões afetando o bem-estar material, moral e social da população nativa da área, incluindo o desenvolvimento e o melhoramento do território dentro da área” (Proclamação 178/1974, sessão 9, “*Establishment of a Community Authority for the Herero community of Okamatapati – Hereroland*”). A legitimidade de seus poderes, no entanto, era sempre problemática, pois apesar da ideologia ‘tribalista’ e ‘etnológica’ que vinha sendo implementada pelo governo colonial, suas posições eram asseguradas através da outorgação de “certos poderes que eles tradicionalmente não possuíam.” (Werner 2009, p. 268) e, como veremos adiante, através de processos que tampouco eram reconhecidamente ‘tradicionais’.

Hereroland.¹⁶ A real extensão das novas *homelands* nativas não é conhecida, mas sabemos que no caso da *Hereroland*, conforme as reclamações de Hosea Kutako e outros líderes da região à época, que o território adicional era “o mesmo omaheke que os ovahereros desprezavam como uma ‘região de animais selvagens’ quando eles foram primeiro alocados às reservas nos anos iniciais de mandato” (Wellington 1967, p. 386).



Mapa 9. O mapa mostra as reservas nativas tal como existiam em 1939, antes da introdução do apartheid. Justapostas a elas estão as novas *homelands* propostas pelo Plano Odendaal em 1963. Note-se que apenas a metade oriental da reserva do Waterberg Leste estava incluída no Plano de 1963. Apesar dos esforços da administração, as fronteiras das novas *homelands* não foram todas demarcadas e algumas delas ao fim seriam retiradas do plano inicial. Fonte: *The reserves under segregation and apartheid* © Sebastian Ballard, em Wallace (2011, p. xxi). Editado pelo autor.

Foi em meio a estes acontecimentos, entre remodelações das estratégias coloniais, filiações partidárias e um novo sistema de governo tradicional, que um tempo

¹⁶ Algo que já vinha sendo sugerido desde 1947, como lemos na já mencionada reunião de maio de 1947, em Okakarara. (“Notes of meeting held by ... the Chief Native Commissioner with Herero leaders at Okakarara”, pp. 4-6. ANN, P.285/SWA).

de política gradualmente se faz perceber em Okondjatu. Como já vinha acontecendo nas últimas décadas, com um espaço maior e sob controle efetivo de um único *headman* (já que Kapapi e Kaseraera faleceriam até o final da década de 1960), Okondjatu em breve se tornaria a ‘capital’ de uma área que, apesar de não ter sido oficialmente reconhecida como uma ‘autoridade comunitária’, é lembrada por seus habitantes como a ‘*orukondwa*’ (lit. região) do Omaheke, assim definida em oposição a outras comunidades do mesmo tipo. Sempre que ouvia relatos sobre este período na história das autoridades tradicionais da até então reserva do Waterberg Leste, era geralmente neste momento que as pessoas diziam que a política havia começado: *Opolotika ya utu!* (lit. a política começou).

II. A região do Omaheke

Um dos resultados imediatos das novas legislações postas em vigor a partir da década de 1950 e que marcariam o início formal do apartheid na Namíbia, foi uma nova onda de re-aloções forçadas cujo foco agora era ‘limpar’ os centros urbanos da presença africana.¹⁷ Quando as reformulações previstas pela comissão de Odendaal começaram a ser implementadas em 1966, a antiga periferia de Windhoek estava quase toda vazia, mas os últimos moradores seriam expulsos de lá apenas dois anos depois – de onde alguns seguiram para Katutura, a nova periferia africana situada um pouco mais longe do centro de Windhoek, ou ainda migrariam para os bantustões. Àquela altura, as redes de suporte entre familiares vivendo nas áreas rurais e nos centros urbanos já estavam relativamente bem estabelecidas. Não se migrava, tal como foi o caso com Katjimunika Hei e seu primo Hijandjambi durante a década de 1930, ao ‘desconhecido’ – mas antes à *onganda* da mãe, do pai, dos tios ou avós.

Apesar de os bantustões serem ainda locais de extrema pobreza para grande parte dos africanos, havia uma estrutura inicial de distribuição de água, terra e mesmo oportunidades de trabalho, que seriam desenvolvidas ainda mais durante este período. Mbapumbua, que vivia até então no distrito de Okahandja (onde ele afirma ter sido o primeiro ministro da igreja Oruano) e que teria uma posição central nos

¹⁷ A medida foi respondida com uma onda de intensos protestos por parte das populações ovahereros na região de Windhoek. Uma resistência que a polícia sul-africana respondeu com crescente violência (Wallace 2011, p. 254).

acontecimentos de Okondjatu a partir da década de 1980, nos apresenta uma narrativa também congruente com o crescente desenvolvimento da região:

*“em 1966 quando eu vim para Okondjatu, quando comecei a viajar pelos vilarejos – antes eu estava trabalhando em Okahandja – a política já estava aqui, já havia líderes na igreja Oruuano e meios para sobreviver. Eu então vim pra cá, comecei a trabalhar para as pessoas que chegavam nesta terra, muitas ozongandas estavam vindo para cá.”*¹⁸

Este fenômeno, por sua vez, estava atrelado à ambição colonial de fazer dos bantustões territórios economicamente autosuficientes, gradualmente inserindo-os em um sistema monetário semelhante ao sistema econômico dos brancos, encorajando a maior participação das populações africanas nos leilões de gado, além da prática da agricultura, silvicultura e mineração (*Commission of Enquiry* 1964, p. 425-9 apud Werner 2009, p. 263). Este processo, que gradualmente transformava as estruturas ‘tradicionais’ de suprimento e suporte familiar, pretendia ainda incentivar o surgimento, dentro das reservas nativas, de uma pequena classe média agro-pastoril, privilegiada pela nova distribuição da terra (que era agora responsabilidade das lideranças tradicionais) e um igualmente minoritário grupo de trabalhadores africanos especializados (i.e. mecânicos, professores, bispos, comerciantes, etc.) que, juntos, formavam uma pequena burguesia emergente (Wallace 2011, p. 267).

As ‘cadeiras’ dos chefes

Em 1966, quando o primeiro pacote de legislações e realocações sugeridas pelo Plano Odendaal foi proclamado, Katjimunika Hei começava a sedimentar sua autoridade na região. Em parte, isto deve ter ocorrido pelo recrudescimento das interferências da administração colonial sobre as áreas reservadas às populações africanas, que teria um efeito direto sobre líderes como Kapapi e Kaseraera, que por possuírem uma atitude menos ‘agitada’ em relação ao governo sul-africano e, proporcionalmente, menos aceitação junto à comunidade, perderiam sua principal base legitimadora. Apesar de essa ser outra maneira, mais simples é verdade, de explicar o percebido fato de que dentre os três líderes, Katjimunika é aquele de quem se fala com maior riqueza, a afirmação de que durante este período ele se tornaria o ‘chefe do

¹⁸ 024 ENT. Entrevista realizada com Werewa Mbapumbwa, em Okondjatu.

Omaheke' está também vinculada à ideia de que na ausência de 'herdeiros' às posições dos outros dois líderes, que faleceriam até o final da década de 1960, suas 'cadeiras' ficariam vazias.

O termo 'cadeira' (*otjihavero*), em si, não sugere mais do que uma simples metáfora às posições outorgadas às lideranças tradicionais pela administração colonial. Sua origem, se assim posso dizer, pode ser datada no início do período colonial alemão e na objetivação dada à autoridade suprema de Maharero em 1885, quando os alemães lhe presentearam com um uniforme e um 'trono' decorado com uma coroa dourada.¹⁹ Sugerindo algo mais do que uma possível e óbvia metáfora, os usos dados a este termo servem também para reforçar o caráter estrangeiro e de alguma maneira de intermediação das posições criadas pelos 'grandes homens' europeus. Mbapumbua, que se mudou definitivamente para região de Okondjatu em 1966, conta que quando ele chegou ali, Katjimunika já estava sentado em sua cadeira, mas acrescenta que “*as cadeiras em Okondjatu começaram em 1936, foi aí que a primeira cadeira começou*”:

*“A região estava então debaixo de Okamatangara, debaixo de um fazendeiro alemão. Foi este alemão que pediu que as pessoas procurassem alguém que fosse o responsável para lhe pedir as coisas [em favor da comunidade] (...). Os ovahereros lhe chamavam Kombara, porque eles sempre diziam ‘vamos [pedir] ao chefe [que em otjherero é também traduzido como ‘ombara’] (...). Naquela época, era tudo mato aqui, e a primeira casa a ser construída em Okatjaveva, era da família de Herunga, que foi de onde as pessoas escolheram um homem para ser o primeiro oforomana, para pegar a cadeira de Kombara (...). Ele não ficou [na cadeira] por muito tempo. Naquela época as pessoas perceberam que aquele homem da família de Herunga não estava fazendo bem o seu trabalho e eles viram que havia um homem um pouco mais jovem, que recém havia chego, mas tinha liderança. Aí então eles colocaram Kasiui [Kaseraera] na cadeira. Quando Kasiui tomou sua cadeira de oforomana debaixo de Okamatangara, mais tarde, as pessoas decidiram que ele deveria ser o oforomana de toda a região debaixo do governo sul-africano.”*²⁰

No quarto capítulo, eu chamei a atenção para o fato de alguns moradores de Okondjatu narrarem a história de suas lideranças através de uma lógica de sucessão (era uma única cadeira), na qual cada um dos nomes que venho apresentando até aqui

¹⁹ Cf. Wallace (2011, p. 120). Os descendentes de Maharero afirmam hoje que o trono, que ficava em Okahandja, foi perdido durante a fuga da guerra de 1904, contra os próprios alemães.

²⁰ 024 ENT.

ocupava uma mesma posição. Esta apressada constatação, no entanto, se tornou mais complexa quando incluí a perspectiva colonial sobre suas posições e jurisdição e assim o será novamente ao adentrar este tempo de política. Como que em presságio aos conflitos que eclodiriam com maior força na última década do governo colonial (1980), a história é passada em revista, dando-lhe contornos mais apurados e evocando algumas das transformações que ocorreriam não apenas nos métodos de controle colonial, mas na maneira como as comunidades viam estas lideranças. Neste sentido, Mbapumbua faz questão de apresentar algumas distinções que lhe servem também para dar maior legitimação à posição de Katjimunika, pois diferente de Kaseraera e antecessor, sua autoridade e o respeito que ele viria a adquirir junto à comunidade, estavam antes relacionados a sua cadeira sob o chefe supremo ovaherero, Hosea Kutako. Daí, muitos dizem que quando Kaseraera morreu, na primeira metade da década de 1960, Katjimunika ficaria com duas cadeiras: uma sob a administração sul-africana e outra sob a de Hosea Kutako.

Há ainda uma terceira ‘cadeira’ que deve ser levada em consideração e que é, até hoje, fonte de várias especulações. A mudança de Kapapi para Okeserahi, na metade da década de 1950, é vista de várias formas em Okondjatu. Todos reconhecem que em Orunahi ele era um líder reconhecido pela administração colonial, mas nem todos se apressam em dizer que sua cadeira foi de fato trazida para Okondjatu – onde alguns dirão que era *omundu uriri*, lit. ‘apenas uma pessoa’.²¹ O que ninguém parece negar, no entanto, é que ao mudar-se para o então ‘inóspito’ omaheke, um princípio de disputa eclodiu entre ele e os demais líderes. Ao comentar sobre este período da história de Okondjatu, um de seus conselheiros tradicionais, após uma frustrada tentativa de ‘ordenar’ sua narrativa, faz questão de ressaltar que Kasearera, assim como Kapapi e Katjimunika, eram todos líderes de um mesmo tipo. Apresento sua narrativa para chamar a atenção não apenas à maneira como elas são construídas, mas também à sutil história terminológica dos termos usados pelos ovahereros para referirem-se aos seus líderes à época.²²

²¹ 020 ENT. Entrevista com H. H. Herunga, em Okatjaveva.

²² Uma história que, conjugada com a narrativa de Mbapumbua apresentada na página anterior, sugere uma clara relação com as diferentes estratégias de controle colonial deste período. O fato de que após a década de 1950, ovahereros começassem a chamar seus líderes de ‘chefe’ (*ochifa*) e não mais ‘capataz’ (*oforomana/foreman*), indica também uma transformação no imaginário da própria comunidade – i.e. de

“Quando eu cheguei aqui, cheguei no tempo em que Kasiui [Kaseraera] era ochifa [lit. chefe]. Mas naquela época, as pessoas não diziam ochifa... eles o chamavam oforomana [i.e. conselheiro]. Os brancos diziam ‘forman’ [lit. capataz]. Kasiui, então, era oforomana dessa reserva... Mas Kasiui não permaneceria por muito tempo, acho que ele morreu. No lugar de Kasiui, aí então veio Katjimunika. No entanto, antes disso, houve uma disputa entre Kasiui e Kapapi. Não sei muito bem como foi, mas eu não estou mentindo. O que sei com certeza é que eu cheguei no tempo de Kasiui. Quando Kasiui morreu, aí então Katjimunika tomou seu lugar. Eu não saberia dizer quem exatamente tomou o lugar de quem. Se era Kapapi, Kapapi morreu, e Kasiui tomou seu lugar; ou se era Kasiui, Kasiui morreu, e aí Kapapi tomou seu lugar. Aí, eu não sei muito bem. O que eu sei é que um não trabalhava debaixo de outro. O meu ponto é que, entre eles, todos eram chefes... Nesta época, agora, nós começamos a chamá-los como ochifa... Depois, na época de Katjimunika, Kapapi era também chefe.”²³

Já sabemos que a mudança de Kapapi para a região de Okondjatu aconteceu em um momento em que um ‘espírito de agitação’ começava a aparecer por toda a região e que a administração colonial considerava sua posição importante para ‘manter os olhos no omaheke’. Em Okondjatu, muitos reconhecem isto ao dizer que ele era o ‘verdadeiro chefe’, um *headman* e não um *oforomana*, como Kaseraera e Katjimunika. Uma breve incursão nas suas esferas de influência, tal como sugeridos em documentos coloniais, nos permitiu ainda perceber que apesar de que todos sejam chamados ‘chefe de Okondjatu’ em algum período das histórias contadas pelos moradores desta região, eles possuíam jurisdições distinguíveis umas das outras. Quando Kaseraera morreu, assim, sua cadeira teria ido para Katjimunika, que já possuía uma posição de liderança junto à Hosea Kutako,²⁴ e poucos anos depois, em 1969, quando Kapapi viria também a falecer, sua cadeira seria igualmente ‘levada’ para Katjimunika. As três cadeiras, enfim, se tornariam uma só, debaixo de Katjimunika – o que parece ser uma boa forma de sugerir não apenas a centralização de Okondjatu na região, mas a sedimentação da esfera de influência de Katjimunika sobre ‘todo o omaheke’:

que aqueles homens não eram mais meros vassallos dos homens brancos (ou ‘marionetes’ como eles foram frequentemente acusados).

²³ 023 ENT. Entrevista com Ismael Tjzameyua Katjiteo, em Okondjatu.

²⁴ O que parece ter uma relação direta com a ideia de que ele se tornou um líder ‘por sua própria força’. Sua relação com Hosea Kutako e o fato de que, por isso, ele era considerado como um ‘agitador’, certamente lhe davam um tipo de legitimação junto à comunidade que estava além de sua posição junto à administração colonial.

“Na época em que Kapapi veio de Orunahi, os dois [Kapapi e Kaseraera] se tornaram líderes de duas cidades [otjihuru, i.e. centro] diferentes. Cada um governava uma. Um ficou com a área de Okeserahi e o outro, então, com a área de Okondjatu. Quando Katjimunika pegou a cadeira de Kasiui, Kapapi logo ficou doente, sua força tinha acabado (...). Quando Kapapi morreu e sua cadeira ficou vazia... aí que a cadeira se tornou uma só. Mas veja bem, Kapapi não foi o último nesta cadeira. Parece que Katjimunika, quando a cadeira veio para debaixo dele, ele não chegou a sentar nela. Ela apenas seguiria junto com [a liderança da] cidade.”²⁵

É interessante a diferenciação sugerida entre o fato de que Katjimunika não teria ‘sentado’ na posição de Kaseraera, mas apenas ‘segurado/cuidado’ da cadeira de Kapapi. Tjipene Keja, filho de Kapapi, diz que nesta época o administrador da reserva o teria procurado para que ele assumisse a posição de seu falecido pai. Ele tinha apenas 31 anos de idade e afirma ser o único que tinha direito sobre a cadeira de Kapapi: *“a lei buscava a mim, eu era o único que tinha direito. Mas as pessoas não me queriam, diziam que já tinham um líder. Katjimunika, no entanto, não foi estabelecido, ele apenas segurou a cadeira.”*²⁶ Essa narrativa, por sua vez, serve também para deixar aberta uma via de legitimação a este próprio Keja que, quase duas décadas depois, tornar-se-ia o novo e último ‘chefe do Omaheke’.

O chefe do Omaheke e suas legitimidades

No final da década de 1960 Katjimunika havia enfim aumentado sua esfera de influência em uma região que não era mais dividida entre a ‘área de Okondjatu’ e a ‘área de Okeserahi’, mas integralmente reconhecida como uma única região do Omaheke, cujo único chefe, Katjimunika, tinha o centro de suas atividades em Okondjatu. De um problemático ‘agitador’ no sistema das reservas nativas, ele se tornaria, sob o plano Odendaal, o responsável pelos principais desenvolvimentos de Okondjatu nas últimas décadas de controle colonial.²⁷ Sua posição de modo algum é comparada com aquela de um *oforomana*, homens geralmente vistos como ‘fracos’,²⁸ antes um dos traços que marcam o imaginário da população sobre Katjimunika é que ele

²⁵ 025 ENT. Entrevista com Leonard Kasamunu Kavetuna, em Omapumba.

²⁶ 010 ENT. Entrevista com Tjipene Keja, Okondjatu.

²⁷ Em um momento no qual o governo sul-africano disponibilizava maiores fundos para o desenvolvimento das áreas nativas, Katjimunika se tornaria o *‘omuyeta ovina’*, lit. a pessoa que traz as coisas, e seria lembrado antes de tudo pela sua capacidade de mobilizar sua posição junto às autoridades sul-africanas em favor da comunidade.

²⁸ Como vimos nos relatórios coloniais apresentados no capítulo anterior.

era um homem de caráter muito forte. Foi pela sua própria força, como já sabemos, que ele havia se tornado um *ochifa*.

Comentando sobre este período da história de Okondjatu, Mbapumbua, que afirma ter sido um dos homens mais próximos de Katjimunika neste período, narra um episódio no qual um administrador colonial convocou todos os líderes da região para conversar e explicar sobre o plano Odendaal. Ele diz lembrar que este homem era muito inteligente, mas ao tempo que os brancos queriam aumentar a opressão sobre suas comunidades, os ovahereros tinham também seus sábios, que respondiam com seus próprios instrumentos (i.e. protestos na forma de cancelamento dos leilões; cartas enviadas às Nações Unidas; etc.). Katjimunika era um destes homens e todos os ‘primeiros desenvolvimentos’ de Okondjatu são resultado de sua capacidade em arrecadar recursos da administração colonial.²⁹ Mesmo considerando que o grau de influência que as atitudes ou palavras de Katjimunika tinham sobre as decisões da administração colonial não fosse tão alto como as narrativas de Mbapumbua e outros anciões sugerem, o fato de que durante este período tanto a escola, como a clínica, foram construídas em Okondjatu (até hoje as únicas em um raio de pelo menos 70 km), reforça a imagem de um homem – e também uma comunidade – com relativa influência na região.³⁰

Uma constatação comum nas histórias contadas sobre este período é que “muita coisa estava acontecendo”. A afirmação é usada não apenas para falar do desenvolvimento ‘trazido’ por Katjimunika, mas também para incluir Okondjatu e suas lideranças dentro de um universo mais amplo de mobilização política.³¹ Todos fazem questão de mencionar, por exemplo, Hosea Kutako e seu pedido junto às Nações

²⁹ 024 ENT.

³⁰ Foi nesta época também que a polícia comunitária (*epango*) do omaheke foi formada. Herunga, que mudou com sua família para Okatjaveva em 1936, aos 15 anos de idade, conta que após trabalhar por quase três décadas para um alemão em uma fazenda próxima a Okondjatu (que pertence aos seus descendentes até hoje), ele começaria a se ocupar com a ‘política’ da região justamente como um dos juizes tradicionais (*omapangure*) de Katjimunika Hei –que se ocupava, ele lembra, acima de tudo com pequenos casos de roubo de animais.

³¹ Nos Arquivos Nacionais da Namíbia (ANN), os documentos encontrados na sessão ‘*Administration for Hereros (AHE) – Bantu Affairs*’, que compreendem os anos de 1950 até o final da década de 1970, fazem referência, sobretudo, ao desenvolvimento da infra-estrutura das reservas/bantustões. Sobre a região de Okondjatu muito pouco foi encontrado. A sessão, além disso, cuja lista preliminar apresenta uma quantidade enorme de documentos, estava ainda em processo de organização e, portanto, muitos dos documentos requisitados não foram encontrados. Wallace (2011, p. 243), que oferece, até hoje, a mais completa narrativa histórica sobre a Namíbia, destaca nesse sentido que o processo de historicização do período pós-segunda guerra mundial até a independência do país, está ainda começando – algo que, nos próximos anos, poderá ser incrementado com o rico acervo dos ANN.

Unidas, acrescentando ainda a importância que Katjimunika tinha na mobilização da resistência nesta região. Muito mais do que um ‘agitador’, ao mesmo tempo em que se mostrava contrário à anexação e ao colonialismo sul-africano, Katjimunika parecia seguir as ‘táticas gentis’ de Kutako em sua luta pela independência do país (Lowenstein 1961, p. 117). Em 1966, quando a luta armada da libertação nacional se iniciava no norte, e a SWAPO radicalizava-se em suas estratégias de resistência, a maioria das lideranças ovahereros perseguia uma política distinta. Largamente sustentada na expectativa de que as mudanças necessárias deveriam vir de fora do país (i.e. das Nações Unidas), as táticas de Kutako, do Conselho Ovaherero de Chefes (CCO) e da NUDO, previam que, enquanto isto não acontecesse, protestos pacíficos e a tentativa de criar acordos com a administração colonial, eram a melhor maneira de garantir que eles não perdessem o pouco que haviam conquistado até então.

Quando Kutako faleceu, em 1970, Katjimunika continuaria próximo de seu sucessor, Clemens Kapuuo. Como a maioria (mas não todas) das lideranças ovahereros no país, Katjimunika esteve sempre próximo dos chefes supremos, algo que ser-lheia rentável no desenrolar da história política de Okondjatu. Conversando sobre este período da história, muitos se lembraram do problema da redistribuição da terra e realocação das populações africanas sugeridas pelo relatório da comissão de Odendaal que começaria a ser implementado com maior vigor a partir da década de 1970 e recebido com forte resistência por grande parte das comunidades africanas.³² No caso das comunidades ovahereros, grande parte dos protestos resultaram em rearranjos e compromissos políticos, dos quais a figura de Clemens Kapuuo (de quem, se diz em Okondjatu, Katjimunika esteve sempre junto) se tornaria de central importância. Kapuuo que, em 1971, seria eleito o líder da *National Convention* (NC) – uma coalizão que incorporava representantes da SWAPO, SWANU, NUDO, o Conselho Ovaherero de Chefes (COC), entre outros grupos de menor expressão, – seguia os preceitos de Kutako contra a luta armada, mas diferente de seu antecessor, seu “estilo de liderança” era mais independente, no sentido de buscar menos o consenso, impondo suas decisões ou simplesmente agindo por ele mesmo (Gewald 2004, p. 562). Resultaria daí o (re-

³² Apesar de ser um marco do enrijecimento das políticas segregacionistas sul-africanas sobre a Namíbia, o Plano Odendaal seria apenas parcialmente colocado em prática, encontrando várias formas de resistência entre as populações indígenas.

) surgimento de novas e antigas disputas que marcam até hoje o universo de mobilização política das autoridades tradicionais ovahereros.³³

III. Os chefes supremos e alguns rumores

Um desdobramento interessante da resistência anti-colonial deste período, foi a crescente oposição entre as ideologias nacionalistas da SWAPO e as políticas de Kapuuo (i.e. NUDO e COC), que permaneciam essencialmente atreladas às demandas ovahereros de identidade e território, e cujo principal ponto de referência eram as perdas sofridas durante a administração alemã (Wallace *ibid.*, p. 278). Dentro da Zona de Policiamento, o Plano de Odendaal previa a destituição de algumas ‘reservas nativas’ e a subsequente re-alocação de seus habitantes de acordo com suas ‘etnias’ aos novos bantustões.³⁴ No caso das comunidades ovahereros, o maior impacto seria sentido na reserva etnicamente mista de Aminuis, próxima à região de Gobabis, cujos habitantes ovahereros deveriam ser inicialmente movidos para a reserva do Epukiro, 200 km ao norte, uma região muito menos atrativa ecologicamente. Com a clara intenção de assegurar como suas as regiões que ovahereros então habitavam, Kapuuo iniciou um diálogo intenso com a administração sul-africana que resultaria não apenas na manutenção da reserva de Aminuis, mas também em sua surpreendente disposição em co-operar com a administração sul-africana (Du Pisani 1985, p. 286).

Em 1975, um ano após o golpe de estado em Angola, o subsequente aumento das ações militares no norte namibiano e sob os efeitos de uma contínua e crescente pressão internacional, o governo da África do Sul iniciou um novo estágio de controle colonial ao patrocinar a Conferência Constitucional de Turnhalle. Preservando ainda muitos dos elementos constitucionais cruciais do apartheid, a conferência tinha a intenção de encontrar uma maneira com a qual a África do Sul pudesse manter parte de seu controle

³³ Data desta época, por exemplo, o desdobramento de antigas disputas entre ‘ovambanderus’ e ‘ovahereros’, que seriam complexificadas pela aliança de um dos chefes ovambanderus com os chefes supremos. Além disso, as tensões entre os descendentes de Tjamuaha/Maharero e os chefes supremos, seria uma vez mais exacerbada, já que Kapuuo, tal como Kutako, eram reconhecidos como representantes da família de Maharero, cujos descendentes queria a cadeira de volta.

³⁴ Ngavirue (1997), destaca que os distintos métodos de controle colonial impostos dentro e fora da Zona de Policiamento sul-africana (cujos limites seriam forçados cada vez mais ao norte neste período), resultaria também em distintas respostas nas estratégias de resistência africana. Estas, por sua vez, estavam relacionadas ao fato de que as preocupações das comunidades africanas fora da Zona de Policiamento estavam sustentadas acima de tudo no problema da mão-de-obra; enquanto que dentro dos limites do policiamento sul-africano, e particularmente para as comunidades namas e ovahereros, o problema da terra era de central importância (*ibid.*, pp. 223-4).

no território em meio a uma Namíbia independente. Apesar de estruturada sobre princípios federalistas e o modelo étnico previamente instituído pelo Plano Odendaal (aos quais as lideranças ovahereros eram particularmente desfavoráveis), a conferência teria o importante apoio de Clemens Kapuuu, o participante com o maior apoio popular. Como desdobramento das propostas da conferência de Turnhalle, que contava com a participação de mais de 150 delegados, representantes de cada um dos 11 ‘grupos populacionais’, Kapuuu seria eleito o presidente da *Democratic Turnhalle Alliance* (DTA), um partido multirracial (mas majoritariamente ‘branco’), criado, em 1977, como parte do plano da então desmembrada conferência de Turnhalle, que propunha que o país se tornasse independente em dezembro do ano seguinte.

Kapuuu permanecia, em grande medida, desfavorável ao ideal tribalista dos bantustões,³⁵ mas seu crescente diálogo com a administração sul-africana e a continuada promoção da resistência pacífica terminaria por reforçar ainda mais as tensões dentro e fora das comunidades ovahereros. No momento em que a SWAPO aumentava seu suporte financeiro e político externo, bem como suas mobilizações militares internas, a organização se tornava verdadeiramente um movimento nacional(ista) e entrava em embate direto com os ideais do DTA (que também visava a independência). Durante os últimos anos da década de 1970, à medida que as demais lideranças africanas aliavam-se a SWAPO na certeza de que um momento decisivo se aproximava, a situação se tornaria cada vez mais polarizada entre SWAPO e DTA (Wallace 2011, p. 288).³⁶ O clima de tensão no território havia escalado. Enquanto à SWAPO mantinha a luta aberta e armada no norte do país, em Windhoek e outros centros urbanos, uma série de ‘atentados’ contra lideranças africanas e brancas aliadas aos sul-africanos, era perpetrada por guerrilheiros infiltrados. Isto resultaria, por sua vez, no aumento da violência da polícia sul-africana que perseguia os terroristas e proibia a realização de grandes reuniões.

Em um momento de crescente polarização entre SWAPO e DTA, Clemens Kapuuu seria assassinado, em Katutura, no dia 27 de março de 1978. Pouco mais de um

³⁵ Ele rejeitaria, por exemplo, a proposta feita pelo Comissário Nativo Chefe da Namíbia, em 1977, de que uma assembléia legislativa ovaherero fosse criada, salientando que ele não se envolveria com a criação de um Bantustão (Du Pisani 1987, p. 360).

³⁶ Algo que seria catalisado pelo reconhecimento dado à SWAPO pelas Nações Unidas como o ‘único autêntico’ representante do povo namibiano – gerando um efeito imediato na maior polarização entre as lideranças ovahereros no DTA e a SWAPO. (Wallace 2011, p. 288-9).

mês antes do assassinato de Kapuuo, enquanto ele participava de um comício do DTA no norte do país, ele mesmo já havia presenciado a morte do Ministro da Saúde do governo local da *Ovamboland*, então administrado e aliado aos sul-africanos. O assassino, morto logo em seguida pelos seguranças do Ministro, seria mais tarde identificado como um ‘terrorista ovambo’, resultando em intensos conflitos em Katutura poucas semanas depois. Gewald (2004), que apresenta uma compreensiva reflexão sobre estes eventos, destaca que os jornais à época descreviam os confrontos como sendo entre SWAPO e DTA, ou SWAPO e ‘ovahereros’ (ibid., p. 567). Apenas três semanas depois de um novo assassinato, enquanto as lideranças religiosas estavam ainda ocupadas tentando estabelecer algum tipo de diálogo entre as partes, Kapuuo foi baleado quando conversava com outros homens atrás de seu pequeno mercado em Katutura. Lembrando deste episódio, Mbapumbua me disse em outra ocasião e com certa dramaticidade, que a morte do líder ovaherero, então reconhecidamente “o mais importante líder negro da Namíbia” (ibid., p. 540), havia sido em grande medida premeditada e que, por isso, Kapuuo já havia deixado um sucessor que pudesse seguir seus passos e continuar a luta contra o colonialismo sul-africano:

“Em 1978, antes de Kapuuo morrer, uma reunião foi organizada em Windhoek. Eu e Katjimunika também estávamos lá. Havia muitas pessoas e entre elas um homem muito velho, chamado Hiandiki. Este homem era sábio e ele podia sentir quando alguma coisa iria acontecer (...). Várias vezes as reuniões eram canceladas porque Hiandiki sentia que a polícia iria aparecer (...). Então, nessa reunião, Hiandiki se levantou e disse que a maneira como nós estávamos protegendo Kapuuo era muito fraca e que se ele morresse, nós teríamos o problema de ter que começar tudo desde o início. Kapuuo se levantou: ‘Vocês não terão que começar tudo de novo’. Ninguém falou nada. Todos ficaram em silêncio porque era Kapuuo aquele que falava. ‘Existe um homem que conhece o caminho. Seu nome é Kurundiro, ele está na América’ (...). A reunião terminou ainda em silêncio e pouco tempo depois, Kapuuo morreu.”³⁷

Quem matou Clemens Kapuuo? Esta é até hoje uma pergunta que permanece sem uma resposta definitiva. Na época, o discurso oficial da administração sul-africana, apoiada pela mídia, era de que haviam sido terroristas da SWAPO que o haviam

³⁷ 026 ENT.

assassinado, resultando em violentos conflitos entre membros da SWAPO e do DTA.³⁸ Um fato marcante deste período foi o caráter étnico que a guerra na Namíbia tomaria a partir de então, desdobrando-se na cisão entre ovahereros e SWAPO e o subsequente imenso suporte popular ovaherero ao DTA – que, por sua vez, recebia fundos do governo da África do Sul e usaria o assassinato de Kapuuu como propaganda política a seu favor (Gewald 2004, p. 568-9). Até hoje, em um momento em que as antigas facções já foram recriadas e outro ritmo de divisão política vem se instaurando no país,³⁹ os ovahereros mantêm, em sua maioria, uma visão particularmente etnicizada da arena política nacional, onde os ovambos e a SWAPO são seus maiores adversários.

No entanto, não era compulsório o desengajamento ovaherero com a SWAPO que, ao negar veementemente qualquer tipo de participação no assassinato de Kapuuu, sugeria algo que até hoje não passa de um – tanto convincente e coerente – boato, de que foram os sul-africanos, ‘disfarçados’ de membros da SWAPO, e para dividir os movimentos de resistência namibiana, que verdadeiramente assassinaram o líder ovaherero (ibid., p. 573). Mas é outro tipo de boato que me interessa aqui. Um pouco mais ‘murmúrio’ do que o argumento anti-colonial propagado então pela SWAPO – e hoje largamente reconhecido na academia como um teoria da conspiração com grande credibilidade (ibid., p. 575), – os rumores de que falo dizem respeito antes à nem sempre imaginativa constatação ovaherero de que alguns de seus líderes estavam envolvidos com a SWAPO. Àquela época, esta crítica político-cultural, (no sentido de transformar um problema político, exagerando-o, em uma crítica culturalmente aceita, fazendo mais difícil perceber sua distinção e, portanto, facilitando sua propagação), estava explicitamente direcionada aos membros da Associação para a Preservação da Casa Real de Tjamuaha/Maharero (que um ano antes havia se filiado à SWAPO) e aos descendentes desta mesma Casa (que veementemente se opuseram à eleição de Kapuuu para a posição de Kutako e o fariam novamente com seu sucessor).

³⁸ Para termos ideia das dimensões desses conflitos, Gewald (2004, p. 567) narra que logo após o episódio, um homem próximo à Clemens Kapuuu abriu fogo contra um grupo de seguidores da SWAPO, sendo em seguida tomado pela multidão, tendo sua garganta cortada e espancado até morrer.

³⁹ Isto pode ser visto, em grande medida, através de uma clara e crescente fragmentação dentro da própria SWAPO – algo que deve também ser colocado em paralelo às fragmentações que vinham ocorrendo desde o início entre, por exemplo, suas lideranças fora e dentro do país, entre jovens e anciões e homens e mulheres.



FUNERAIS

Em Foco

Foto 27. Em carreta...
após a celebração de uma missa pela manhã, todos se dirigem para o pequeno cemitério onde, próximo à *onganda* da falecida para a cerimônia de sepultamento.



Foto 28. De volta à aldeia...
o *omuyanua* (sentado ao lado do arbusto onde dois homens estão agachados) realiza as cerimônias que visam 'limpar' a morte daqueles que participaram no evento.

Foto 29. Alguns dias após o enterro...
quando apenas seus familiares permanecem na aldeia, os bens pessoais (roupas, como neste caso) do falecido são trazidos para fora e em seguida distribuídos aos demais. Gado, carro, casas e outras propriedades serão distribuídos mais tarde, após os direitos de herança dos filhos, irmãos, primos e também tios estiverem acertados.



Foto 30. Quando quem morre é um 'chefe'...
seu funeral é marcado também pela presença das tropas e comumente por um número muito grande de pessoas.



Foto 31. Quando quem morre é um 'chefe' (2)...
há também que prestar-lhe a devida reverência. Aqui, Alex Kaputu declama os louvores da casa do falecido enquanto seu caixão é levado até o *okuruwo*.

Desde a época de Hosea Kutako os chefes supremos eram alvo de uma até hoje forte crítica político-cultural. David Tjatjitua, por exemplo, um dos membros do pequeno grupo na reserva do Waterberg Leste, se dirigia à Kutako, no início da década de 1960, como aquele que havia ‘matado os filhos’ de Maharero ao recusar-se a devolver a cadeira aos descendentes da família real.⁴⁰ Quando Kapuuu faleceu, no entanto, o posto de chefe supremo estava atrelado de maneira quase irreversível aos desdobramentos e fragmentações do sistema político e aquele viria a lhe substituir, o faria em todas as instâncias de seu poder: ele seria o chefe supremo ovaherero; o líder do Conselho Ovaherero de Chefes (CCO); o presidente do NUDO; e o líder do DTA. Apesar de o último ser então a função mais aparente da cadeira de chefe supremo, grande parte de sua aceitação na comunidade estava primariamente inspirada no NUDO que, coadjuvante nas batalhas ideológicas nacionalistas, havia se tornado veementemente um ‘partido ovaherero’ – em clara oposição ao ‘partido ovambo’, a SWAPO, cujos membros ovahereros serão ‘acusados’ de ‘ovambos’, tal como David Tjatjitua fora no passado chamado ‘homem branco’ por estar supostamente aliado (outro rumor) à administração sul-africana.

Tomados em conjunto, estes fatos dão o tom dos três dias de reunião em Okahitua, em junho de 1978, onde as lideranças ovahereros se reuniram para escolher um novo chefe supremo. Tezee Maharero, então o *iho omunene* dos descendentes de Maharero e chefe da região de Otjinene (à 70 km de Okondjatu), afirma que a reunião foi tomada por motivos políticos. Ele conta que, quando Kapuuu morreu, a cadeira de seus pais (i.e. da descendência de Maharero) lhe foi entregue e que como o contexto “*era muito político*” ele resolveu procurar entre seus próprios filhos alguém que conhecesse bem a língua inglesa e, assim, pudesse defender a causa ovaherero junto à

⁴⁰ O argumento, que é ouvido com frequência até hoje para se referir ao chefe supremo que desde 1978 ocupa a cadeira de Kapuuu, foi construído por David Tjatjitua, em uma reunião organizada em Okakarara, no dia 17 de fevereiro de 1962, na qual Hosea Kutako teria sido enviado à reserva do Waterberg Leste para resolver os conflitos entre as lideranças vinculadas à família de Kambazembi/Onguatjindu. Nas minutas em otjherero da reunião, lemos as palavras de Tjatjitua para o então chefe supremo ovaherero, Hosea Kutako: “D. Tjatjitua: disse; ‘Você está na cadeira de Maharero, mas não a matou, e agora nós é que somos assassinos. Otto Maharero, você não estabeleceu [na cadeira de chefe supremo de Maharero/Samuel Maharero]; Mbandaze, você não estabeleceu; Edward Maharero [irmão de Mbandaze], você não reconheceu (...). Você mesmo está na cadeira de Maharero, então nós podemos te dizer que você está matando os filhos de Maharero, mas você não entende dessa maneira. Mas você pode me dizer que eu estou matando [os filhos de Kambazembi]. Eu mato, você não?’” (“*Ombongarero jOtjiposa tjOmaisirepo uoo F. Tjeriye na D. Tjatjitua;*” 17-02-1962; ANN, sessão BAC, unidade 177, arquivo HN 10/1/2/11).

administração sul-africana.⁴¹ Teria sido sustentada em argumentos políticos que a indicação de Tezee Maharero e seus seguidores foi vencida por Kurundiro – mais conhecido como Kuaima Riruako, – até hoje o contestado chefe supremo ovaherero.

Riruako, que após uma longa trajetória de fuga, exílio e extradição, vivia em Nova York e era representante informal do NUDO junto às Nações Unidas, estava em Paris quando recebeu a notícia de sua escolha e seu estabelecimento esteve também cercado por boatos que permanecem até hoje e fazem parte da paisagem política das comunidades ovahereros (i.e. que ele era pago pelos sul-africanos; que ele foi escolhido para que os brancos pudessem influenciar as comunidades ovahereros; etc.). Se para os seguidores de Kapuuo, os ovahereros vinculados à SWAPO eram ovambos; para aqueles aliados à SWAPO, ovahereros vinculados ao DTA e NUDO, eram ‘brancos’ – uma vez mais.⁴² A autoridade de Riruako estava, assim, diretamente atrelada ao DTA, no entanto, quando em 1983, a administração interina do DTA entra em colapso e perde grande parte de sua força,⁴³ o mesmo não aconteceria com Riruako que pode se manter relativamente intocável como o chefe supremo ovaherero e “dono” da *Hereroland*.⁴⁴

⁴¹ 046 ENT. Entrevista com Tezee Kaihepovazandu Maharero, em Okonja.

⁴² O boato tomaria força pelo mistério que cerca a própria vida de Riruako. Apesar de ter encontrado com ele várias vezes desde 2008, quando o conheci pela primeira vez, nossas conversas nunca versaram sobre sua história de vida (apesar de termos nos debruçado com frequência em suas longas e interessantes narrativas genealógicas). Cito, portanto – e uma vez mais, – o trabalho de Gewald (2004), para entendermos um pouco mais de sua trajetória e seu envolvimento com NUDO e DTA: “No início dos anos de 1960 Riruako foi exilado, e viveria em Botsuana, Zâmbia, Etiópia e Gana. Depois do golpe em Gana, ele foi deportado para Zâmbia que, por sua vez, o deportou para África do Sul. Depois de um ano de tortura e confinamento solitário em Pretória, Riruako foi declarado um imigrante proibido e despachado para uma ilha no rio Zambezi, da qual ele foi resgatado por pescadores zambianos depois de três dias. Em 1969, após a intercessão de um ‘escritório de desenvolvimento americano’, Riruako recebeu fundos de um Instituto Afro-Americano que lhe permitiu viajar para Nova York. Em 1973, Riruako foi nominado representante chefe do NUDO para as Nações Unidas. Em 1977, Riruako apresentou um discurso no Congresso dos Estados Unidos como representante do NUDO. No mesmo ano, Riruako receberia a dúbia distinção de ser o primeiro exilado a retornar à Namíbia com um passaporte sul-africano. (...) Riruako foi inaugurado como chefe supremo dos ovahereros em Toasis, na Reserva de Aminuis. A cerimônia aconteceu em uma tenda do DTA, e veículos do DTA foram usados para transportar as pessoas e levá-las de volta da cerimônia. Ao mesmo tempo, Riruako foi eleito presidente do NUDO. Quando eleições internas foram realizadas na Namíbia em novembro de 1978, o DTA, liderado por chefe Riruako, recebeu 41 dos 50 assentos disponíveis.” (ibid., p. 569-70).

⁴³ Ainda assim, nas eleições democráticas de 1989, que marcaria a transição para a Namíbia independente, o DTA fora capaz de arrecadar 28,6 % e 21 (de 72) dos assentos da Assembleia Constituinte (Wallace 2011, p. 306) – um número que diminuiu consideravelmente nas eleições seguinte.

⁴⁴ O governo interino foi estabelecido com as eleições de 1978 (nas quais a SWAPO negou-se a participar) e era em larga medida financiado pelo próprio governo sul-africano – que, como já disse, esperava com isso manter sua influência sobre a região mesmo em uma eventual independência de fato. O período interino do DTA, no entanto, duraria pouco mais de três anos e catalisaria de uma nova série de atentados, assassinatos e batalhas por todo o território. Foi aqui também que a guerra pela independência tornou-se extremamente ‘namibianizada’ através, principalmente, do recrutamento de jovens ovahereros, khoisan, namas e outros africanos, ao exército sul-africano.

As tensões entre Tjamuahas/Mahareros e as lideranças debaixo dos chefes supremos se agravaria ainda mais nesta época – e Tezee Maharero lembra que sua vida estava sempre em risco: seu carro fora queimado, sua casa cercada por homens que o queriam matar, etc. Mas qual seria a posição de Okondjatu nisto tudo? A região, já sabemos, fazia parte da jurisdição ‘cultural’ dos descendentes dos ‘grandes homens’ da família de Tjamuaha,⁴⁵ mas vinha se desenvolvendo em direção aos chefes supremos e sua centralizada nos desenvolvimentos políticos do país. Nesta época, as pessoas em Okondjatu começavam a dizer que ‘a política é o chefe’, e faziam do DTA o elemento legitimador central de suas lideranças tradicionais. Katjimunika, adoecido, tem sua posição assumida interinamente por um de seus conselheiros, um homem rico e sábio, que logo passaria a(s) cadeira(s) do ainda adoecido Katjimunika, a um novo chefe.⁴⁶

Comentando sobre este período da história de Okondjatu, Hiakende, que se tornou um dos conselheiros do chefe eleito em 1986, afirma que um dia ele e um pequeno grupo de anciões da região foram procurados por um agente sul-africano para indicar um nome para a posição vaga.⁴⁷ Entre eles, havia consenso de que um dos filhos de Kapapi, àquela altura com 50 anos de idade, era o homem para a função – afinal, ele vem da casa dos ‘grandes homens’. O processo de eleição, no entanto, seria demorado e cercado por um rumor fundamental. Em um momento em que o DTA ditava o rumo das autoridades tradicionais ovahereros no país, muitos diziam que ele pertencia à SWAPO e, portanto, se opunham à sua escolha. Foi nessa época também que um novo grupo surgiu, cuja atitude em relação às estratégias radicais da SWAPO era menos problemática. Okondjatu teria ali o início de um de seus conflitos mais estruturais, e o surgimento de seus rumores e suas tradições.

IV. As bolsas de Tjivau

No primeiro capítulo desta segunda parte da tese, comentava que os mais velhos na região de Okondjatu dizem que as gerações mais novas já não sabem muito bem os louvores de antigamente, e que isto acontece por eles estarem mais preocupados com a

⁴⁵ Ao usar a casa de Tjamuaha (e não Maharero), faço referência à mesma comunidade *oruzo*, expandido-a para incluir os descendentes de Keja, irmão de Tjamuaha, de quem Kapapi era neto. Esta extensão será trabalhada com maior atenção na próxima sessão.

⁴⁶ Katjimunika, vale lembrar, havia corrido com seus próprios pés na guerra de 1904, e morreria apenas em 1990, no ano da independência, permanecendo doente e incapacitado até lá.

⁴⁷ 014 ENT (07.03.11). Entrevista com Hiakende Kauanivi, em Okahitanda.

política do que com a tradição. A primeira vez que ouvi este comentário foi em tom de admoestação, justamente ao pedir que um destes anciões me ensinasse o poema sobre as bolsas de Tjivau. Sua mulher, sentada ao chão, sorriu e em tom burlesco disse que esse verso fala de outro local, a uns 100 km de onde estávamos, também chamado Okondjatu. As bolsas de cá, ela continua, são aquelas de Tjikweya. Seu marido, por sua vez, diria, como escutei tantas vezes durante a pesquisa, que aquilo era ‘apenas política’: *opolotika uriri!*. Sua afirmação, no entanto, não me ajudava muito a entender o porquê da insistência da geração de seus filhos em ‘lembrar-se’ de Okondjatu como as bolsas de Tjivau. Apenas mais tarde eu perceberia que não se trata de um simples engano, mas antes de uma bricolagem que, tal como os louvores apresentados anteriormente, nos ajudará a adentrar este novo tempo e compreender os desdobramentos desta ‘estranha’ relação entre ovahereros e ‘política’.

Dentre as lideranças mais jovens de Okondjatu, existe um homem, ao redor de seus 40 anos de idade, que é visto por todos como um potencial detentor de conhecimento tradicional. Potencial, porque suas técnicas estão ainda sendo aprimoradas com o acúmulo de histórias, louvores e performances que ele diz primeiro ter aprendido com seu pai. Yomo, como o chamaremos, possui sua base legitimadora entre sua própria geração, e os mais velhos fazem sempre questão de destacar que ele tem ainda um tanto que aprender. A principal crítica feita a ele e a outros poucos jovens que se interessam por estas práticas tradicionais, é que eles comumente manipulam seus conhecimentos em prol de uma interpretação política da história de Okondjatu e de suas lideranças tradicionais. Isto acontece, como disse na introdução deste capítulo, através da ‘mistura’, um dos traços marcantes deste ‘tempo da política’. Um dia, conversando com Yomo, pedi que ele me ensinasse os louvores de Okondjatu. Àquela altura, já havia aprendido vários versos com os anciões da região e pude, pela primeira vez, enfim compreender a ‘mistura’ da qual tanto ouvia falar (como acredito que o leitor também poderá fazer, tomando como base o quarto capítulo desta sessão). Tal como outros poetas com quem conversei, sua narrativa começava em Okozonduzo, mas passaria apenas por Okatjaveva antes de alcançar Okondjatu, que ele louva da seguinte e breve maneira:

As bolsas de Tjivau

(Onde) os grandes homens tiveram seus interesses separados

Sua construção toma como referência dois dos poemas apresentados anteriormente. Ele fala do inegável fato de que Okondjatu, como o nome sugere, é o ‘local das bolsas’ e conjuga ainda a separação entre os descendentes da família de Tjamuaha. Tjivau, já sabemos, vinha das comunidades ovambo, fora da Zona de Policiamento sul-africana, o que, tal como Tjikweya (meio omuherero, meio khoisan), mantém a referência às forças externas que moldaram a história política (ovaherero) de Okondjatu. Mas ao dizer ser ele um ovambo, não se quer afirmar que ‘os ovambos’ tiveram ali qualquer influência de fato sobre sua história, trata-se antes da referência e analogia comum que ovahereros fazem entre ovambos, SWAPO, conflitos... e ‘política’.⁴⁸ Tjivau, assim, representa aqui um dos estereótipos da ‘política’ que, como sugere o poema, veio para dividir as lideranças tradicionais.⁴⁹ Os versos do poema de Yomo, assim, nos remetem à década de 1960; seu foco, no entanto, não está nos movimentos de resistência anti-colonial, mas antes nas disputas que se instauraram desde então entre as autoridades tradicionais da região e, particularmente, à forma como estas disputas eram ‘resolvidas’ (i.e. através da eleição).

Como já havia comentado anteriormente, o uso de poemas e pequenos versos para reforçar uma narrativa qualquer, é uma estratégia comum para chamar a atenção do ouvinte aos eventos e personagens que marcaram a história de determinado local. Uma característica comum dos louvores ovahereros é que eles são elaborados em “*deep herero*”, i.e. fazem uso de palavras ou expressões antigas e muitas vezes desconhecidas pela comunidade em geral. Isto acaba por lhes render um caráter ao mesmo tempo aberto a várias e distintas interpretações, e poético – no sentido de preservar-se também

⁴⁸ Isto acontece, por sua vez, em decorrência do ‘neo-tribalismo’ incentivado pelo Plano Odendaal que, até o início da década de 1970, havia efetivamente desmembrado às associações nacionalistas através da mobilização de discursos étnicos e de uma série de rumores que terminariam por criar uma histórica divisão entre a SWAPO e as lideranças ovahereros – algo que terá importantes desdobramentos quando for analisar as dimensões contemporâneas desta ‘política ovaherero’.

⁴⁹ Como lemos nas minutas de uma reunião de janeiro de 1992, quando Kozonguizi, que foi o presidente da SWANU no início da década de 1970, afirma que “as lideranças tradicionais foram divididas, a organização [partidária] veio para organizar os chefes quando a SWAPO apareceu em 1966 com o início da luta armada”. (“*Meeting held at Okakarara on 18.1.1992*”, 23-02-1992, p. 4; ANN, sessão KTL, unidade 7, arquivo ‘*Transcriptions of Regions (1991)*’).

por ritmo e rima, não apenas pelos seus sentidos.⁵⁰ Ao nos ocuparmos, assim, com a comparação de versões distintas de um mesmo ‘tema’ (i.e. Okondjatu), descobrimos não apenas a semelhança de suas ideias gerais (i.e. é o local das bolsas; e onde chefes se separaram), de sua poética ou rima; mas também que a linguagem utilizada, privilegiada e culturalmente aceita, permite que dele se façam outras interpretações, cuja referência ao tema é igualmente condizente com sua história.

Daí Hoffman (2005) dizer que “os *omitandu* restam em uma área intermediária de produção cultural” e não deveriam, portanto, ser entendidos apenas como ‘tradição’, mas também como “parte de uma estratégia cultural que ao mesmo tempo conserva, mas também importa e exporta, e assim sobrevive em uma troca vívida com novas formas de produção cultural” (ibid., p. 24). É isto que faz Yomo ao falar dos interesses distintos dos grandes homens, pois o poema que anteriormente retratara a separação dentro da família de Maharero entre Otto (politicamente inclinado ao domínio sul-africano) e Mbandaze (tradicionalmente inclinado ao prestígio de seus antepassados em Okahandja), serve agora para falar da disputa entre três chefes, importando-os ao louvor original, porém sem distinguir seus interesses que eram, na verdade, apenas um. Ele afirma, assim, que “*os grandes homens que tiveram seus interesses separados... queriam eleger um assentamento para ser a cidade.*” Eles queriam saber, nas palavras de outro homem presente, “*qual assentamento se tornaria mais proeminente*”. É aqui que entram as bolsas de Tjivau, às quais Yomo acresce outra sentença, ao dizer, no ritmo melódico dos louvores, que “*quando as pessoas votaram, elas escolheram Okondjatu. Okondjatu, das bolsas de Tjivau...*”

Das quais se tiraram pequenos gravetos

⁵⁰ O que me faz considerar de outra maneira a ingenuidade das palavras de Vedder (1966b): “Eu conheço um herero, que é descendente de Tjamuaha, cuja mãe marcou na mente de seu pequeno filho, na sua tenra juventude, as músicas de seus ancestrais e seus bois antes que ele pudesse até mesmo entender o significado deles. Se ele é perguntado hoje, agora que ele aprendeu a pensar, uma questão com relação às pessoas e as coisas do passado, ele não é capaz de dar um resposta imediata. Ele primeiro recita a música que ele pensa conter a informação, com o objetivo de escutar a resposta e alcançá-la pelo som das palavras que ele faz passar como se elas estivessem sendo revistas sem sua frente. Ele não consegue recitar essas músicas deliberadamente, mas ele deve balbuciá-las assim como ele aprendeu a repeti-las na sua juventude para captar sua importância presente, e para descobrir, testando sentenças e nomes em separado, se elas contêm respostas para as questões que foram postas a ele. Essas músicas contêm um estoque maravilhoso de informação que iluminam a história antiga do país.” (ibid., p. 148).

As bolsas, explica Yomo, estavam cheias de gravetos porque elas serviram como urnas para a votação que teria sido organizada entre aqueles três líderes e seus assentamentos. O leitor deve lembrar que as bolsas de Tjikweya estavam cheias de ervas medicinais, e que, junto com os outros versos daquele poema, sugeria-se assim os contornos de um imaginário ovaherero sobre o que é ‘antigo’ e ‘tradicional’. As bolsas de Tjivau, por sua vez, com seus pequenos gravetos e aliado ao fato de que a disputa dos chefes e seus assentamentos foi resolvida através de uma eleição, sugerem agora o início deste tempo de política em Okondjatu. Mas esta interpretação, apesar de correta, não faz justiça ao jovem poeta e ao que é, em otjiherero, uma sutil reinvenção de seu conteúdo.

Yomo estava implicitamente ‘poemizando’ um tempo político: fala-se de ovambos, de centralização e de eleição, que são elementos centrais no imaginário ovaherero sobre o que é ‘política’. No entanto, sua performance, apenas alude à esta sensível mudança, e isto acontece, como havia afirmado antes, pelo caráter aberto dos poemas. Assim, se comparamos os dois louvores em sua língua original, perceberemos claramente que a única diferença explícita entre os dois é o dono das bolsas, pois o comentário que pretende revelar o que havia nelas é composto de maneira muito semelhante. Os mais velhos usarão a formação *mu mue tika* para dizer, literalmente, que as bolsas foram enchidas (*tika*) de ‘ervas medicinais’, que é a explicação dada ao termo ‘*ozonjandi*’ – uma palavra, eles dizem, da qual o sentido pode ser apenas sugerido. Yomo, por sua vez, usará a formação *mu mue pita* para dizer que dela se retiravam (*pita*) ‘*ozondjandi*’, os quais nosso poeta prefere dizer serem ‘pequenos gravetos’.⁵¹

Na conclusão do quarto capítulo, ao situar o louvor de Okondjatu em relação àqueles de outros assentamentos ao seu redor, eu já havia apontado para o interessante fato que, dentre eles, o *omutandu* deste local é o único que não faz referência ao gado.⁵²

⁵¹ A sutileza destas práticas poéticas merecerá, no futuro e a partir de uma reflexão etimológica mais profunda, uma apresentação mais detalhada, já que são vários os exemplos que podem ser citados nesse sentido – e que nos fariam entender melhor este outro plano de disputa política.

⁵² Outro fato interessante sobre os versos que aprendi sobre Okondjatu e que tenho utilizado até aqui, é que nenhum deles menciona uma vez se quer os traços de sua paisagem. Nem mesmo seu *otjikango* (i.e. pequeno açude natural), que até pelo menos a metade do século passado era um importante recurso natural, ou então sua aridez, vista até a década de 1950 como um fator que inibia o assentamento permanente na região, lhe serve como referência poética. O assentamento, não possui, de fato, um contorno marcante como, por exemplo, as montanhas do Waterberg, que povoam todo o imaginário poético daquela região (Foster 2005) – ou ainda como Okahandja, onde uma grande pedra vazada aparece em diferentes versões de seus louvores (Hoffman 2005, pp. 42-44). Henrichsen (1999), ao analisar alguns *omitandu* sobre assentamentos das planícies centrais da Namíbia, afirma que eles refletem não apenas um

Isto me serviu para defender sua curta existência, mas também para sugerir, como veríamos no capítulo seguinte, a posição política que Okondjatu alcançaria como um posto de leilões dos rebanhos da região (i.e. os rebanhos dos outros assentamentos eram vendidos em Okondjatu). Em tudo, procurei lhe emprestar o caráter singular e central que este assentamento tem até hoje na região. Partindo destas reflexões, acredito que o poema de Yomo apresenta não apenas à sedimentação deste processo através de uma explícita ‘poemização’ de Okondjatu enquanto um centro político na periferia colonial, mas também chama nossa atenção para alguns dos elementos centrais do que ovahereros pensam sobre ‘política’: ela veio de fora; ela gera disputas; e ela mistura o que não deveria ser misturado (i.e. ‘política’ e ‘tradição’). Fica ainda o problema da eleição que, tendo em vista todos os desenvolvimentos deste período (i.e. a criação de novas jurisdições tradicionais; o maior poder outorgado aos chefes; o surgimento dos partidos políticos e sua ‘tradicionalização’; além do enrijecimento da tradição e sua simultânea ‘politização’), surge como foco central da interpretação ovaherero sobre os conflitos (e as misturas) que até hoje mobilizam suas comunidades.

A herança do líder eleito.

Apesar de que não desencorajar explicitamente a herança de pai para filho das posições outorgadas pelo colonialismo às comunidades africanas, havia pouco que a administração sul-africana pudesse de fato fazer para impedir ser canibalizada pelos ideais tradicionais do poder ovaherero. É uma característica histórica, o fato de que as lideranças européias no território com frequência procuravam manipular estas expectativas, consistentemente influenciando os processos de herança e as disputas tradicionais ao seu favor. Com a instituição das reservas nativas, na década de 1920, a ideia de que um líder tradicional deveria ser eleito pela comunidade indicava, por sua vez, um passo adiante em direção ao enfraquecimento das ideologias tradicionais de distribuição de poder – algo que, já sabemos, esteve sempre em transformação. Isto não impedia, no entanto, a eficaz manipulação da ideia de eleição em prol das expectativas ovahereros sobre a sucessão de suas lideranças.

mapeamento das migrações de comunidades pastoris ovahereros em uma época de crescente demanda por terra, mas também articulam demandas de utilização e assentamento por diferentes linhagens e com referência a locais específicos como poços e tumbas (ibid., p. 16); mas tampouco fazem isso os poemas de Okondjatu.

Um bom exemplo para ilustrar esta sobreposição é o caso da eleição de Sergeus Maharero, em 1962, para a posição de conselheiro em Okaundja, antes ocupada por seu pai, Otto Maharero. Cito aqui a minuta da reunião organizada pelo superintendente da ainda reserva do Waterberg Leste e chamo particular atenção à insistência do agente colonial em manter o método ‘eleitoral’ e, por outro lado, dos líderes ovahereros em explicitar sua escolha ‘tradicional’:

Superintendente: Inicia a reunião e esclarece que as pessoas foram chamadas ali para escolher um conselheiro para o referido posto e pede por candidatos.

Albertus Karapehi: ‘Não há propostas. Nós nos reunimos aqui para escolher Sergeus Maharero como conselheiro.’ Não há mais ninguém para ser escolhido.

Super.: ‘Há alguma proposta, ou qualquer outra pessoa que queira se candidatar? Ninguém. Agora então temos que ver quantas pessoas votam a favor de Sergeus e quantas votam contra ele. Fiquem em pé quem vota por Sergeus.’ Todas as 35 pessoas presentes se levantam.

Super.: Eu quero desejar boa sorte para Sergeus com sua eleição a posição de conselheiro. Este é um trabalho que exige muita responsabilidade e nem sempre é fácil trabalhar junto com tantas pessoas. Com frequência eles não querem colaborar e o conselheiro deve descobrir formas de convencê-los a trabalhar junto. Eu espero que Sergeus tenha sucesso neste trabalho e que ele dure por muito tempo. Eu também quero pedir às pessoas que elas escutem o seu conselheiro e cooperem com ele.

Fritz Tjeriye: Diz que ele quer apenas avisá-lo/chamar sua atenção para uma única coisa. O pai de Sergeus [Otto Maharero] era um bom homem e Sergeus deveria seguir no mesmo bom caminho. É porque as pessoas se lembram de seu pai e seu bom trabalho, que eles lhe deram esta cadeira ao seu filho. Ele pede que ele cuide bem da cadeira.

Sergeus Maharero: Agradece ao superintendente pelas belas palavras. Ele também agradece às pessoas que lhe escolheram. A função dada a ele agora é difícil. É como uma montanha que uma pessoa deve subir. Você deve escalar passo a passo porque você fica cansado. Se outras pessoas lhe ajudam, aí fica mais fácil, mas se elas não lhe ajudam, aí talvez você nunca chegue ao topo. Ele diz que recebeu duas cadeiras, a de seu pai e esta que ele recebeu por seu trabalho.⁵³

Apesar de o trecho citado fazer referência a um contexto colonial distinto daquele sob análise aqui (são duas décadas de distância), ele é não apenas interessante, no sentido de revelar algo dos contornos mais sutis da prática colonial, mas reveladora, se a compararmos ao caso da eleição daquele que será o último chefe de Okondjatu no

⁵³ “Notule van Vergadering gehou te Okaundja op 28 September 1962, vir die Verkiesing van ‘n Nuez Raadslid vir die Poste – Okaundja, Okatjove, Okatoto, Okuapa, Okatjitundu, Okaepe en Otjomupanda” (ANN, sessão BAC, unidade 177, arquivo HN 10/1/2/11).

período colonial. Ao fazer isso, além da constatação de que ambos estavam relacionados à patrilinearidade de Maharero, veremos também que nos dois casos há um elemento estrangeiro legitimando seu pleito à cadeira vazia. Descobriremos, além disso, uma importante diferença, digna da indistinção entre ‘política’ e ‘tradição’ com que nos deparamos algumas vezes até aqui e que espero agora aprofundar. Enquanto Sergeus Maharero e seus seguidores parecem reconhecer a distinção entre uma cadeira ‘política’ e outra ‘tradicional’, em Okondjatu, a eleição do filho de Kapapi, que vem da patrilinearidade de Keja, irmão de Tjamuaha, seria antes marcada por uma insistente e rumorosa confusão entre o caráter ‘político’ e ao mesmo tempo ‘tradicional’, não de duas, mas de uma única cadeira. Proponho, assim, separar esta breve crônica em três partes distintas, destacando também três elementos centrais sugeridos na lógica do pensamento político ovaherero: a demanda/influência externa; o conflito/rumor interno; e o problema da indistinção entre tradição e política, cujas críticas político-culturais que daí surgem mantêm a corrente de rumores e expectativas que envolvem a autoridade de Tjipene Keja até hoje.

Primeira parte

Quando Kapapi morreu, em 1969, se falava de uma jaqueta que o falecido líder havia esquecido em Okakarara, no escritório do administrador da ainda reserva do Waterberg Leste – que nunca chegaria de fato a perder este nome no cotidiano das populações ovahereros na *Hereroland*. Enquanto os primeiros rumores começavam a embalar o imediato clima de especulação que se segue à morte de qualquer líder ovaherero, os boatos que circulavam é que esta era uma indicação clara de que o herdeiro daquele acessório receberia junto a cadeira de seu pai. Talvez seja esta a referência que Tjipene Keja, filho de Kapapi, faz ao lembrar que a lei buscava a ele e a mais ninguém. Katjimunika vivia então o auge de seu ‘governo’, um período de grandes transformações em Okondjatu. Não havia espaço (no sentido de que a geografia e as estruturas do poder também haviam mudado) e tampouco necessidade de que um novo líder fosse eleito: “*as pessoas não me queriam*”, disse Tjipena Keja.⁵⁴

No início da década de 1980, enquanto Katjimunika dava espaço para Manuel Tjihero, o seu principal conselheiro, assumir suas funções, o administrador da reserva

⁵⁴ 010 ENT.

teria feito uma visita à região e lá organizou uma pequena reunião com parte dos anciões da comunidade.⁵⁵ O período era de recessão econômica em todo o território e Hiakende,⁵⁶ que afirma ter trabalhado junto com Tjihero, cuidando da cadeira de ‘chefe do omaheke’, lembra que à época da visita do agente colonial eles estavam tendo dificuldades em receber a ajuda que o governo mandava (em forma de dinheiro, dado aos mais velhos, e sextas básicas) todo mês às autoridades tradicionais da *Hereroland*. Okondjatu não possuía então nenhum líder formalmente reconhecido pela administração colonial que, por isso, enviava os suprimentos à Okakarara, de onde eles deveriam ser entregues aos conselheiros que seguravam a cadeira de Katjimunika, para enfim serem distribuídos à comunidade. “*Mas as coisas se perdiam pelo caminho*”, segue a narrativa de Hiakende, acusando as autoridades tradicionais de Okakarara como as responsáveis pelo que a administração sul-africana chamaria de corrupção, favoritismo e mau gerenciamento dos recursos distribuídos pelo governo.⁵⁷

Desde o Plano Odendaal, as autoridades tradicionais vinham sendo investidas de maior controle sobre suas regiões ‘tribais’. A Constituição de Turnhalle sedimentaria este processo através da criação de uma estrutura de governo organizada através de três camadas: o governo central, cuja autoridade máxima seria o presidente da república; as ‘autoridades representativas’ dos 11 grupos étnicos, cuja jurisdição era agora extrapolada dos bantustões propriamente ditos, incorporando os africanos nas áreas urbanas; e um governo local/municipal, cujas lideranças eram os conselheiros dos ‘chefes tribais’ da segunda camada (Werner 1987, p. 73). No entanto, o maior poder outorgado às lideranças tradicionais, aliado ao fraco controle financeiro imposto pela administração sul-africana, resultaria no surgimento de uma pequena elite econômica

⁵⁵ O que, por sua vez, geraria um onda de igual força nos protestos civis. Novos grupos emergiam para lutar contra a pobreza e a favor da independência, preenchendo o relativo vácuo político deixado após a dissolução formal da SWAPO dentro do país. (cf. Wallace 2011, pp. 302ff.).

⁵⁶ Os primeiros anos da década de 1980 foram abertos com drásticos e longos períodos de seca. A Namíbia, que desde a segunda guerra mundial apresentava um contínuo crescimento econômico, entrava em um período de recessão – acompanhando as tendências no cenário internacional. Nas áreas rurais, onde a quebra da produção agrícola e a perda dos rebanhos resultaria no empobrecimento de grande parte da população, um número cada vez maior de jovens migrava em direção aos centros urbanos – algo que fora precipitado pela abolição de grande parte das restrições das leis de passe em 1977. A migração em massa, por sua vez, geraria, pela primeira vez na história colonial namibiana, um excesso de mão-de-obra e, conseqüentemente, uma onda de desemprego – o que por sua vez, geraria uma onda de igual força nos protestos civis. Novos grupos emergiam para lutara contra a pobreza e a favor da independência, preenchendo o relativo vácuo político deixado após a dissolução formal da SWAPO dentro do país. (Wallace 2011, p. 301ff.)

⁵⁷ 014 ENT (07.03.11).

nas reservas que utilizavam os recursos dados pela administração e aqueles controlados por eles mesmos (i.e. os leilões de animais e a produção agrícola) para consolidar suas posições e riquezas.⁵⁸

Em meio a estes acontecimentos, a eleição de um novo líder em Okondjatu se tornava imperativa para o bem-estar de sua população. Tal como fora no tempo de Kaserera e o fazendeiro alemão em Okamatangara e depois com Katjimunika durante o Plano Odendaal e o governo Turnhalle, os habitantes de Okondjatu precisavam escolher um chefe que lhes ‘trouxessem as coisas’ diretamente, sem a intervenção ‘corruptiva’ de Okakarara. Em 1985, quando um novo governo interino – da União Nacional, também chamado de Governo Transitório da União Nacional, – foi proclamado, a autoridade representativa dos ovahereros continuava a operar nas áreas rurais (Wallace 2011, p. 300), consolidando uma complexa indistinção entre ‘política’ e ‘tradição’.⁵⁹ Assim, quando Tjipene Keja foi indicado pelos conselheiros de Okondjatu para ser seu chefe e, em seguida, ‘eleito’ pela comunidade, alguns diziam que sua posição fora herdada de seu pai, Kapapi, outros que ele ganhou a eleição porque era líder no DTA, e havia também aqueles se opunham à sua eleição pelos rumores políticos que sua descendência lhe emprestava.

Segunda parte

Em Okondjatu, todos são unânimes ao reconhecer que a política havia então “chegado com força na região”.⁶⁰ No entanto, apesar de que vários partidos políticos começavam a estender sua influência pelo território, grande parte da população mantinha-se atrelada ao DTA, que era o partido de seus principais líderes.⁶¹ Por receio de que, em um momento de tamanha instabilidade política, uma eleição acabasse

⁵⁸ Werner (1987), analisando o relatório da Comissão de Thirion, que foi criada em 1983 justamente para averiguar este fenômeno, apresenta uma situação de clara corrupção nos níveis mais altos da hierarquia da autoridade representativa ovaherero. Em 1982, o então Comitê Executivo da Autoridade Representativa Ovaherero (cuja formação fora antes recusada por Clemens Kapuuo), teria aprovado eles mesmos um aumento de mais de 100 % em seus salários. No mesmo ano, quando a administração sul-africana comprou 18 fazendas como forma de aliviar as consequências da seca, elas seriam divididas entre Riruako e membros de sua ‘administração étnica’, além de outros três empresários (de Okakarara, Otjiwarongo e Windhoek). A Comissão de 1983, concluiria que o resultado seria não o alívio da seca, mas antes a extensão da terra possuída por ovahereros. Além disso, constatou-se também o monopólio dos leilões pela companhia ‘Hakahana Afslaers’, cujos diretores eram Riruako e três de seus principais *headmen* (ibid., p. 76-7).

⁵⁹ Ver Töttemeyer (1987) para uma melhor compreensão do governo interino da União Nacional.

⁶⁰ 004 ENT. Entrevista com Vaanavi Ripunda, em Okondjatu.

⁶¹ 020 ENT. Entrevista com H. H. Herunga, em Okondjatu.

gerando disputas dentro da comunidade, um pequeno círculo de homens resolveu escolher por eles mesmos o novo chefe do Omaheke. Kavetuna, um destes homens, afirma que eles então se reuniram e chegaram a conclusão de que como a cadeira de Kapapi, que fazia parte da família de Otjikatjamuaha, estava ‘órfã’ desde sua morte, eles tinham uma boa prerrogativa para escolher seu filho, que era o líder do DTA na região de Okondjatu, como seu sucessor e, conseqüentemente, ‘chefe do Omaheke’.⁶²

A experiência dos anciões em Okondjatu até então, lhes ensinava que um chefe deveria ser eleito por suas próprias forças e por sua capacidade de liderar a comunidade. Mas os tempos agora eram outros, e quando o nome de Tjipene Keja foi enviado para Windhoek para ser oficialmente reconhecido por Kuiama Riruako, sua indicação não foi aceita por não estar de acordo com os ideais democráticos do NUDO – note-se a ênfase é dado ao NUDO e não ao DTA.⁶³ Desde a instituição do Comitê Executivo Ovaherero liderado por Kuaima Riruako, no início da década de 1980, as estruturas do *headmanship* ovaherero passavam por uma gradual transformação – fazendo da confusão entre ‘política’ e ‘tradição’ um de seus produtos mais ilustres. No Kaoko, até hoje a base mais firme de suporte popular ao DTA, essa reformulação vinha causando uma série de conflitos entre as lideranças hereditárias e as novas lideranças eleitas. Em 1983, em decorrência de um destes conflitos, uma Comissão de Inquérito foi informalmente criada por um grupo de aliados de Riruako para ‘averiguar’ estas questões e seu relatório é referência constante nos documentos da Corte Suprema sul-africana, onde várias das disputas seriam julgadas no final da década. No parágrafo 12, do documento escrito a mão no dia 21 de janeiro de 1983, lemos a seguinte resolução:

“12. O Comitê investigou a fundo a questão da herança da cadeira de headman pelos seus filhos ou sobrinhos, concluindo que isto está errado e não condiz com a democracia (ou seja, com os ideais do NUDO). Este método não deve ser seguido. A cadeira de headman deve ser separada da herança e a comunidade deve ter o direito de eleger alguém para liderá-los. O período do mandato de um conselheiro deve ser de 5 anos.”⁶⁴

⁶² 025 ENT.

⁶³ Mbapumbua,,afirma que na carta que eles mandaram para Windhoek, teria sido escrito que ele e outros dois homens haviam escolhido Tjipene Keja, e deliberaram: “*Na cadeira de Katjimunika Hei, nós escolhemos o herdeiro da autoridade real de Tjamuaha e Maharero.*” (024 ENT).

⁶⁴ “*Ombongarero younepo uaKaoko, outie noupitise uoveta ndahaama okuza 19.2.1983 ngaa 21.2.1983*”, pp. 7-8 (ANN; sessão AHR; unidade 45; arquivo 11/5/1 (3/86)).

Assim, em um momento de crescente ‘politização’ e ‘democratização’ das autoridades tradicionais ovahereros, outros homens deveriam ter o direito de concorrer ao lado de Tjipene Keja – que estaria então a mercê da escolha da comunidade que anos antes recusou aceitá-lo como líder. Mbapumbua, outro ancião que era a favor da escolha (não eleição) do filho de Kapapi, afirma, nesse sentido, que diferente do que fora nas décadas anteriores, a cadeira de Okondjatu era agora disputada por muitas pessoas. Tjipene, passava a maior parte do tempo em Omazera, a 19 km de Okondjatu, onde ele vivia com sua família cuidando do gado e cavando poços por todo o lado. Tjipene, que até hoje tem um pequeno conjugado de placas de zinco como sua residência em Okondjatu, havia também herdado a posição de *iho omunene* de um irmão mais novo de seu pai, cujo *okuruwo* estava em Omazera, dificultando, assim, estadias muito longas longe de sua *onganda*.

Sua distância de Okondjatu deve ter catalisado a dispersão de alguns rumores. Dizia-se, por exemplo, que ele estava prestes a ser reconhecido como chefe de Okakarara, onde Ndinda havia morrido e os descendentes de Kambazembi (cujos antepassados foram parentes primos-cruzados de Maharero) buscavam alguém para ‘segurar’ a cadeira até que o herdeiro legítimo da patrilinearidade de Kambazembi aparecesse.⁶⁵ Além disso, era comum também a afirmação que em Okonja, onde Tezee Maharero vivia, sondava-se recorrer ao um de seus descendentes para se o chefe de Otjinene.⁶⁶ Apesar de estes rumores poderem catalisar sentimentos distintos em relação à política e ao prestígio de Tjipene, e serem mesmo apontados por um de seus conselheiros como a razão de sua escolha ter sido apressada,⁶⁷ há ali um resíduo que talvez tenha potencializado um terceiro – e explicitamente negativo – rumor.

Apesar de nenhum destes boatos fazer referência direta aos partidos políticos, parecendo antes reforçar as ‘qualidades’ tradicionais do futuro chefe, Tezee Maharero e seus seguidores (a Casa Real de Tjamuaha/Maharero) haviam se aproximado consideravelmente da SWAPO. Processo semelhante acontecia na Casa Real de Kambazembi que, no momento em que a credibilidade do DTA começava a ser questionada, tomaram uma posição mais reservada em relação à Kuaima Riruako e seus partidários. Deve ter sido rápida a transformação do que antes lhe prestigiara para o

⁶⁵ 007 ENT.

⁶⁶ 014 ENT.

⁶⁷ Ibid.

rumor que surgiria na comunidade de que Tjipene estava secretamente aliando-se à SWAPO. Apesar de que muitos poderiam ser responsáveis pela disseminação deste rumor, Mbapumbua afirma que a principal fonte era Kavari, que naquela época era aliado ao DTA, e se tornaria o maior rival de Tjipene por mais de uma década:

[Tjipene] Keja vivia de um lado para o outro, ele estava sempre ocupado cavando poços, tocando o gado, e passou muito tempo sem vir para Okondjatu. Quando ele veio, eu era o único que queria que a cadeira fosse passada ao filho das casas reais. Sabe, naquela época, se diziam muitas coisas. Kavari, que estava no DTA, foi ele quem começou a confusão. As pessoas diziam várias coisas, como, por exemplo, que ele [Tjipene] pertencia à SWAPO (...). Eu mesmo não sabia se era verdade, alguém havia me dito, em segredo. Aí então, um dia, nós chamamos o próprio Keja para lhe perguntar se era verdade o que tínhamos ouvido de que ele estava com a SWAPO. Nossa reunião foi escondida, atrás de onde ficava a loja de Mahua. Então nós perguntamos ao próprio Keja: ‘pelo fato de você ser uma criança da família que você é [de Maharero], você é da SWAPO? Keja respondeu: ‘eu não sou da SWAPO. Mas quando sua criança está doente você não irá até Katekisa?’”⁶⁸

Katekisa era um velho curandeiro de Okondjatu à época. Talvez pelos seus métodos de cura, ou quiçá senão pela política, Katekisa não era bem visto pela comunidade, mas ainda assim era sempre procurado no caso de emergências. O que Tjipene queria de fato dizer com esta resposta, Mbapumbua parece não se preocupar, mas ela revela uma característica por todos salientada hoje, isto é, a política interessada de Tjipene. Isto parece ter tido efeito direto na decisão de Riruako e seus conselheiros que, após uma reunião a 100 km de Okondjatu, na qual seus habitantes negaram-se a participar, enviaram um representante ao assentamento para dizer que os anciões poderiam fazer como lhes aprouvesse, desde que se construísse algum tipo de legitimidade pública. Uma eleição, então, seria organizada em Okondjatu, onde Kavetuna, um importante líder na região até hoje, afirma ter preparado um ‘plano’ para a eleição de Tjipene.

Com a mensagem enviada por Kuaima Riruako, aceitando a escolha de Tjipene Keja como o novo chefe do Omaheke, Kavari se desentenderia com o DTA e se aproximaria da pequena maioria que apoiavam a SWAPO e outras pequenas organizações mais radicais. A comunidade era em grande parte pró-DTA e, portanto, a

⁶⁸ 024 ENT.

possibilidade de que, caso resolvesse se candidatar, Kavari ganhasse a eleição, diminuira consideravelmente. Mas, como lembra Mbapumbua, “*se dizia que uma eleição deveria ser organizada para que o novo líder fosse legítimo... fulano de tal concorreu com este ou aquele, e por aí vai.*”⁶⁹ Ele então afirma ter escolhido um homem que não era muito conhecido pela comunidade, que possivelmente não conseguiria nenhum voto. Kavetuna, por sua vez, teria chamado um filho classificatório de Tjipene (até hoje ele é conhecido como *omuatje waKeja*, i.e. o filho de Keja), que apesar de ser mais velho, não aceitaria ser eleito no lugar de seu ‘pai’.⁷⁰

O evento foi realizado em um final de semana. Sábado pela manhã, enquanto mulheres e adolescentes preparavam a comida em Okondjatu, os homens começaram a se reunir em Okeserahi. Mize, na época um jovem de 20 anos de idade (e hoje um dos líderes mais ‘moderados’ em uma Okondjatu cujas autoridades tradicionais vivem das divisões e disputas iniciadas nesta época), morava em Okeserahi com sua família e afirma ter acompanhado todo o processo. Ele disse que havia outros dois candidatos além de Tjipene Keja,⁷¹ mas ambos declinaram suas candidaturas uma vez o processo havia começado:

*“Eu estive naquela reunião em que um novo chefe era buscado para tomar o lugar de [Katjimunika] Hei. Foi na aldeia chamada Okeserahi. Eu estava lá como um jovem, eu não estava participando da reunião como um homem, mas eu estava lá com eles. (...) Keja não era um conselheiro de Katjimunika, então ele foi nominado porque Keja, na realidade (em suas costas), ele é um filho da Casa Real de Maharero (...). Além disso, de acordo com a história, antes de Katjimunika, também teve Mbandaze. Ele é daquela mesma família real e foi por isso que os outros candidatos disseram ‘não, já que temos aqui um filho daquela família, vamos fazer dele o chefe automaticamente.’ Era assim que funcionavam as coisas.”*⁷²

Assim se construiu o estabelecimento de Tjipene Keja, que com o voto de todos que participaram da eleição, no dia 11 de agosto de 1986, se tornava o chefe de Okondjatu e de todo o Omaheke. Sua eleição, todos fazem questão de mencionar,

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ 025 ENT.

⁷¹ Diferente dos demais conselheiros com quem conversei sobre este evento, ele afirma que Tjihero, seu tio, e Kavetuna eram os outros dois candidatos. De fato, ao escutar diferentes versões deste episódio, uma miríade de nomes me foi dada – apesar de que todos concordarem que eram apenas dois homens, além de Tjipene Keja, que concorriam no pleito.

⁷² 008 ENT. Entrevista com Frans Mize, em Okondjatu.

ocorreu em paz e amor. Mas nem todos estavam satisfeitos, dizia-se que Tjipene era muito difícil de lidar, que ele não possuía ‘autoridade natural’ ou capacidade de liderar a comunidade. Assim, um ainda pequeno murmúrio, que aumentaria com a passar do tempo, era ouvido debaixo de outras árvores: ele fora eleito por causa da política, por ter se aliado ao DTA (i.e., à Riruako e os membros de sua autoridade representativa). Uma política, no entanto, que fazia uso também da ‘tradição’, pois em uma comunidade que historicamente reconhece ‘os filhos dos grandes homens’ como àqueles que, por direito, lhes devem liderar, Tjipene Keja possuía uma ‘vantagem cultural’, que lhe teria garantido a desistência dos outros candidatos e o voto da maioria.

Terceira parte

No mesmo dia, as comemorações tiveram início em Okondjatu. Alguns conselheiros tradicionais hoje, adolescentes à época, lembram que o assentamento estava em grande festa: músicas, bebidas, danças, paqueras e, como é sempre o caso com os ovahereros, muita carne. Para a grande maioria, no entanto, a eleição de Tjipene deve ter sido vista também como um símbolo de um novo tempo, talvez a melhor simbiose entre seus ideais tradicionais e as novas expectativas políticas que eles rapidamente aprenderam a dominar. Katjiteo, nesse sentido, faz questão de ressaltar a singularidade do processo de escolha de seu novo chefe. Diferentemente de Katjimunika, que “*era chefe por seu próprio poder*”, Tjipene seria eleito com os votos da comunidade.⁷³ Seu poder, então, me disse um dos seus conselheiros hoje, estava vinculado à comunidade que lhe apoiava;⁷⁴ ou, nas palavras do próprio Tjipene, às pessoas que lhe amavam.⁷⁵

No dia seguinte, após um breve culto organizado pelos líderes da igreja Oruano de Okondjatu, a comunidade se reuniu para a cerimônia de ‘inauguração’, onde, após os discursos das autoridades tradicionais representadas ali, Tjipene seria oficialmente instalado como o chefe de Okondjatu. Sentados, debaixo das grandes jacarandás onde o governo colonial havia construído seus escritórios – mais tarde ocupados por um mercador alemão e são hoje usados pelas autoridades tradicionais como seus próprios escritórios, – a comunidade ouvira os discursos daqueles a quem Tjipene Keja devia

⁷³ 023 ENT.

⁷⁴ 022 ENT. Entrevista com Kaimbire Wahuma Hei, em Okondjatu.

⁷⁵ K86/390 – A24.21-31.00; 28-08-1986 (ANN; CASS – *Database of SWABC Radio Programmes*).

lealdade. Gerson Hoveka, um dos conselheiros seniores de Riruako, um omumbanderu, ele mesmo chefe de uma das facções que se construíram também em sua comunidade, foi quem deu início à reunião:

“(...) Estamos aqui para celebrar com felicidade a eleição do novo líder de Okondjatu, da região do Omaheke. Eu fui informado que Tjipene Keja, concorreu sozinho, não haviam outros candidatos. (...) Com os votos de 270 pessoas, a comunidade demonstrou que queria Tjipene Keja... em Okondjatu e em todo o omaheke. (...) Nesta manhã, minhas palavras para Tjipene Keja são: não caminhe muito rápido, pois a comunidade poderá se perder; não caminhe devagar, pois a comunidade lhe pisará os pés (...). Seus conselheiros, serão seus telefones entre você e a comunidade. Não esqueça de tomar conta deles, eles são suas costas. (...) Você será como o pai para a comunidade... e, esposa, preste atenção, você se torna a mãe da comunidade (...).”⁷⁶

Hoveka não chega a mencionar em seu discurso o fato de que Tjipene Keja tomava a cadeira deste ou daquele homem, mas faz antes questão de reforçar que ele foi eleito pela comunidade, cujos votos unânimes foram ainda contados. No entanto, antes e possivelmente durante a eleição, não havia como inibir os boatos de que Keja havia sido eleito apenas por ser herdeiro de seu pai – o que, por sua vez, refletia em outro rumor, que dizia que Riruako havia tomado esta expectativa tradicional como um instrumento para estender sua influência política na região. Talvez tenha sido em resposta a estas questões que os dois outros discursos aos quais tive acesso tenham tomado a indistinção (ou o reconhecimento de suas sobreposições) como seu tema central. Ndiriso, então o *headman* da região de Ovitoto, outro dos braços direitos de Riruako, afirma, nesse sentido:

“Minha palavra será está. Ao filho, Tjipene Keja, ele deve esquecer a si mesmo. Ele é o filho da onganda que esteve em Okhandja. Ele deve esquecer isso hoje – que ele é o filho da onganda que foi criada em Okahandja. O sol se pôs. Agora está escuro e ele não retornará mais. Ele deve esquecer a si mesmo. Porque eu estou dizendo isso?(...) Esta cadeira que ele está sentado é uma cadeira antiga, de insulto e humilhação. Não se trata da onganda da qual ele pertence. (...) Aqueles que o estão insultando são aqueles que o conhecem. Eles falam como se eles não o

⁷⁶ Discursos transmitidos pela rádio otjherero em agosto de 1986. K86/405 – B9.20-16.45; 11-08-1986 (ANN; CASS – Database of SWABC radio programmes).

conhecessem. Não diga de que onganda você é, mas esqueça totalmente dela. (...) Sua casa deve estar aberta para todos (...).”⁷⁷

Kaura, hoje presidente do DTA e forte opositor à Riruako (de quem à época ele era um dos ‘ministros’ de sua administração), vai um pouco mais além, recorrendo ao tempo da morte de Tjamuaha e a subsequente ‘eleição’ de Maharero – cujo argumento se tornaria, poucos anos depois, central para Riruako, em sua tentativa de legitimar seu ‘trabalho’ enquanto chefe supremo no estado independente:

“Eu fico feliz que você tenha assumido este serviço de seu pai, que trabalhou nesta comunidade. Seus pais fizeram um bom trabalho (...). Eles cuidaram desta comunidade, sem medo dos desafios. Eles passaram fome em nome desta comunidade. Agora você está tomando a posição de seus pais. Eu devo lhe agradecer. (...) Mas eu ouvi algumas coisas, pessoas dizendo que este homem é só um príncipe (um descendente da casa real), ele nasceu em uma boa casa (real). Mas as pessoas esquecem que só porque alguém nasceu em uma boa casa, não quer dizer que ele trabalhe bem, neste serviço à comunidade. Agora, se as pessoas percebem que este homem, que nasceu em uma boa casa, pode trabalhar muito bem, então a comunidade se reúne, e pode lhe escolher. O estabelecimento (de Keja) foi assim. Se nós voltarmos longe ao passado, quando os ovahereros buscavam um líder para o lugar de Tjamuaha, depois da batalha contra os namas, em Otjimbingwe, e as pessoas se perguntavam quem iria liderar a comunidade. Alguns diziam que deveria ser Zeraeua ou outra pessoa. Mas [Zeraeua], que era o grande líder àquela época, disse que ele daria a cadeira para um sobrinho seu, que sabia como guerrear, que trabalhava muito (para a comunidade), ele é quem deve tomar a cadeira. Foi aí que a comunidade foi dada à Maharero. O serviço que ele recebeu continua até hoje. O trabalho que você recebe hoje é esse. Se você seguir o caminho de seus pais, a comunidade irá lhe seguir.”⁷⁸

Riruako, que também tem a palavra, não chega a entrar nessas questões, preferindo antes reforçar a relação entre Okondjatu e ‘Otjozondjupa’ – que, tal como o ‘Omaheke’, se tornara uma ‘autoridade comunitária’ informal na década de 1970. Seu centro era Okakarara, onde Riruako elegera, no mesmo ano, um homem chamado Tjikua para liderar a região. Desde Julius Kambazembi a ‘cadeira’ dos descendentes de Kambazembi estava fazendo e, quando dois anos depois, um herdeiro apareceu, uma eleição de fato seria organizada às pressas, mas terminaria invalidada quando o filho de Julius Kambazembi entrou na justiça contra o Comitê Executivo da Autoridade

⁷⁷ K86/405 – B22.00-25.35; 11-08-1986 (ANN; CASS – Database of SWABC radio programmes).

⁷⁸ Ibid.

Representativa Ovaherero. É interessante, assim, que Riruako diga que “*esta terra aqui... ela não é separada daquelas montanhas, as montanhas de Otjozondjupa* [i.e. Waterberg]”.⁷⁹ Ao afirmar isso, ele efetivamente cria a imagem de sua própria rede de poder, na qual Okondjatu existe junto de Otjozondjupa – um argumento que, por sua vez, é hoje veementemente negado por Tjipene Keja e seus seguidores, os quais, ao falar sobre este período, destacam sempre sua separação. Os discursos se alongaram por muito tempo até que a palavra fosse dada à Mbaha, então o *headman* de Aminuis que, após admoestar Tjipene Keja de que seus anos de descuido deveriam ser deixados para trás (reforçando o que muitos diziam de que Tjipene não era o homem adequado para o ‘trabalho’), impõe suas mãos, algo atrapalhado, sobre a cabeça de Tjipene e lhe confirma chefe de Okondjatu e de todo o Omaheke.⁸⁰

* * *

As histórias contadas em Okondjatu sobre a eleição de Tjipene Keja, tanto por seus seguidores como por aqueles que se opõem à sua liderança e legitimidade, somadas aos discursos e entrevistas aos quais recorri aqui, criam a impressão de um ‘plano’ que ia além da escolha dos candidatos – tal como disse Kavetuna. Se analisadas no quadro maior deste capítulo, tendo em perspectiva às críticas feitas à ‘administração’ de Riruako e seu conselho de chefes, teremos que colocar os desdobramentos deste evento (i.e. entre a ‘escolha’ de Tjipene por um motivo ‘tradicional’ e sua ‘eleição’ como um chefe ‘político’) em uma esfera de mobilização política que em muito extrapola os comentários explícitos daqueles envolvidos no processo – mas que, no entanto, se reinventam na forma de rumores (i.e. sobre o real ‘poder’ de Tjipene Keja; sobre suas farras; sua incapacidade de liderar; sua aliança com a SWAPO e, logo em seguida, com Riruako e o DTA).

É interessante, além disso, o incomodo causado às autoridades representativas do Comitê Executivo ovaherero pelo resíduo tradicional da cadeira de Tjipene, e sua insistência em dar à sua posição, ao seu ‘trabalho’, uma legitimidade que não se garanta

⁷⁹ O discurso de Riruako é difícil de entender. Até hoje, seus discursos são conhecidos por não serem entendidos ‘nem por ovahereros’. O discurso ao qual me refiro aqui foi transcrito com dificuldade por alguns amigos quem me ajudaram na transcrição de algumas gravações. Há um claro tema central, que é a não-separação entre Okondajtu e Otjozondjupa, mas outros comentários são tecidos sobre o reconhecimento de Tjipene, porém um tanto enigmáticos para mim. (K86/390-B24.13-31.00).

⁸⁰ K86/320-B26.11-31.00.

apenas por ser ele um ‘príncipe’ da Casa Real de Maharero. Algo ao qual o próprio Tjipene retorna, em uma entrevista alguns dias depois, na qual ele comenta sobre os boatos de que ele havia retomado à cadeira de seu pai e não possuía sabedoria para liderar a comunidade. Após uma breve incursão no processo de reconhecimento de Kutako – que ele afirma ter tomado a cadeira de seus pais em um momento em que os descendentes de Tjamuaha haviam desaparecido,⁸¹ – Tjipene retoma grande parte destas questões:

“Agora, quanto a mim, para ser estabelecido, meu reconhecimento se deu por uma eleição, e esta votação, escolheu o filho de determinada pessoa, este homem da comunidade de Otjikatjamuaha. Mas não sou eu que estou dizendo isso. Foram estas pessoas que, ao me escolherem daquela maneira [i.e. pelos seus votos], mostraram naquele evento que me amam. [Eles me escolheram] para cuidar deste e daquele, para ficar ao lado deles. Por isso, que eu devo dizer apenas ‘muito abrigado’. E também, eu agradeço porque eles me ensinaram a sabedoria. Agora estaremos juntos na terra do Omahake, e juntos com cada uma das outras terras.

(...) Eu tenho ouvido algumas pessoas dizendo que talvez este ou aquele não seja sábio. Mas eu, vocês devem saber, que eu tenho sabedoria. (...) Como que as pessoas estabeleceriam um homem que não possui sabedoria? Eu tomo minha sabedoria das próprias pessoas. Os homens que me elegeram, todos eles são sábios. Então, eles inseminaram a sabedoria em mim. (...) E estas pessoas que me levaram para junto de seus corações, permitiriam uma pessoa ignorante para esta posição? (...) Algumas pessoas têm perguntado ‘o que tem essa criança’ (que lhe legitime nesta cadeira)? E aí, alguns têm dito que eu apenas retornei à cadeira de meu pai... que eu apenas nasci naquela comunidade (de Otjikatjamuaha). E se eu não tenho sabedoria, então porque eu fui eleito?

(...) Há muito tempo a terra do omaheke tem sofrido por que as coisas não chegam aqui... Mas agora, neste novo governo [i.e. o ‘seu’ governo], nós vamos trabalhar para trazer cada uma das coisas que nós precisamos... foi por isso que as pessoas elegeram a este Tjipene. (...) Hoje, eu acredito que nenhum homem tem o direito de fazer as coisas por ele mesmo, mesmo se ele for inteligente e você ignorante.”⁸²

⁸¹ Elaborando, assim, uma crítica ao argumento perpetrado desde então pelos descendentes de Maharero de que a cadeira de chefe supremo pertence a eles.

⁸² K86/390-B15.57.23.53; 15-08-1986 (ANN; CASS – Database of SWABC radio programmes).

O 'outro' chefe de Okondjatu

Conversando com Tjipene Keja sobre os primeiros anos de seu 'mandato' – os últimos de domínio colonial que trariam, junto ao seu fim, um tempo de contestação explícita de sua autoridade – ele afirma que todos viviam em harmonia e que foi apenas depois da independência que as pessoas começaram a se odiar.⁸³ Apesar de todos os grandes – e por vezes violentos – conflitos que se instauraram entre as lideranças tradicionais de Okondjatu, serem datados no correr da primeira década pós-independência, foi nos meses que se seguiram à eleição de Tjipene que a primeira 'facção' de Okondjatu foi criada – em relação à qual, Tjipene e seus seguidores seriam depois tidos não como situação (em relação à oposição), mas como uma facção rival. Seu surgimento é geralmente obliterado pela independência do país, quando ocorre uma reformulação contundente do sistema de governo local tal qual vinha sendo aplicado pelos sul-africanos, gerando um período de relativa instabilidade política em Okondjatu – que, por sua vez, terminaria no reconhecimento oficial deste pequeno grupo como os líderes tradicionais de Okondjatu.

À medida que Tjipene começava, como ele diz, a 'trazer as coisas para Okondjatu' (i.e. comida, melhores condições para as crianças na escola, pensões para os mais velhos, etc.), aquele pequeno grupo, cuja figura proeminente fora Kavari, se viu desprivilegiado e reuniu-se para decidir o que fazer. Ripunda, hoje um dos carismáticos conselheiros de uma das autoridades tradicionais de Okondjatu, é enfático ao dizer que em 1987, quando ele largou a escola, aos 16 anos de idade, “*o governo havia entrado com força em Okondjatu*”. Havia seguidores de todos os partidos políticos, mas Tjipene e o DTA eram ainda a maioria.⁸⁴ Na medida em que outros partidos começavam a chegar à região, ele disse que Tjipene um dia teria lhes dito que aqueles que não estavam no DTA não seriam liderados por ele. Algo que parece ter significado que eles não receberiam as coisas que ele trazia. É isso que afirma Mieke, conselheiro da mesma autoridade tradicional de Ripunda, ao denunciar os favoritismos políticos de Tjipene Keja:

“A política também estava envolvida nisso tudo. Porque enquanto um chefe recebe algumas informações e ele mantém a informação para seu grupo, o qual ele está liderando desde dentro

⁸³ 010 ENT.

⁸⁴ 004 ENT.

*das suas atividades políticas. Nós tínhamos favoritismo. Cada um dos governos (coloniais) que nós tivemos, procuravam os chefes se eles queriam falar com as pessoas (...). Foi por isso que nós nos reunimos naquela época... e elegemos Kavari, para que talvez ele possa pelo menos ter algum tipo de informação junto ao governo.”*⁸⁵

Kavari seria então eleito, tal como Tjipene, para uma nova cadeira de chefe de Okondjatu. Não fora à cadeira de Kaseraera, Katjimunika, ou uma cadeira tradicional, eles apenas se reuniram e escolheram um homem que, este sim, lhes representasse. Mas seria enganoso imaginarmos se tratar de um pequeno complô contra Tjipene, e tampouco da criação de um grupo partidário. Mize faz antes questão de ressaltar que existiam representantes de vários partidos e que a autoridade de Kavari seria ‘tradicionalmente’ instalada, interessante, pela facção dos ovambanderus debaixo da autoridade de Nguvauva, que afirmam ser descendentes das comunidades ovambanderus que antes viveram na região de Gobabis, e que são até hoje a facção rival dos descendentes de Hoveka.

Conclusão

Neste capítulo procurei indicar e enfatizar os elementos que extrapolam a realidade e os conflitos mais imediatos das lideranças tradicionais em Okondjatu. Fiz isso, apresentando os desenvolvimentos da política colonial e focando particularmente no problema das autoridades tradicionais e suas relações com as políticas partidárias, que em meio à crescente segregação racial implantada pela administração bantu sul-africana, surgia como um novo mecanismo não apenas de resistência, mas antes de tudo, de participação. O processo pode ter parecido longo, mas uma compreensão daqueles acontecimentos se faz importante para entendermos o teor e as sutilezas dos comentários e das narrativas apresentadas, sobretudo na terceira parte, e que foram contadas por pessoas que viveram nesta época. Odendaal, Turnhalle, e principalmente a última década de controle colonial, tiveram repercussões (apesar de que de maneiras distintas) neste pequeno assentamento.

A ‘Bolsa de Tjikweya’, por sua vez, aparece então justamente como essa repercussão singular, um produto original, dos eventos e das preocupações do ‘centro’

⁸⁵ 008 ENT.

(i.e. o governo colonial; os chefes da família de Kambazembi; Riruako; etc.). Uma interpretação, além do mais, de uma geração de jovens conselheiros (entre seus 40 e 50 anos de idade), que presenciaram estes acontecimentos em uma Namíbia prestes a se tornar independente. Homens que recém haviam retornado do serviço obrigatório no exército sul-africano, ou dos centros urbanos onde não havia ‘meios para sobreviver’. São homens, além do mais, que vivem até hoje nos imbrólios que aqui começavam. O entrelaçamento simbólico ao qual Yomo, ele mesmo um conselheiro tradicional, nos apresenta, se mostra assim em sua potência. Esse é o tempo da política que, sobre velhas e novas formas, os habitantes de Okondjatu afirmam ainda viver.

Analisando a história política colonial dos langis, uma ‘sociedade sem estado’ em Uganda, Tosh (1978) afirma que o período colonial não era visto por eles como ‘história’ (algo que eles preferem reservar para falar apenas dos ‘tempos antigos’), mas como ‘política’. Isso acontece, ele continua, por uma ‘boa razão’: “enquanto o sistema político pré-colonial está evidentemente em um mundo diferente do de hoje, nenhuma mudança é percebida no nível mais básico entre a era colonial e a independência.” Ele sugere ainda que a supressão da política do período colonial possa ser algo ao qual “informantes em sociedades sem estado são especialmente inclinados” (ibid., p. 15). Não acredito ser este o caso com a história política ovaherero, cujo trajeto não apenas extrapola o período colonial propriamente dito, mas se constrói por um constante tear de duas linhas (tradição e política) que tecem as legitimações, os interesses e as estratégias de poder de suas lideranças. Como quis mostrar nos últimos capítulos, o período colonial não é um período ‘sem tradição’ (e muito menos ‘sem história’). Tosh (ibid.) parece também concordar com isso ao reconhecer que os novos postos outorgados pelas administrações coloniais foram preenchidos por membros de famílias que haviam adquirido privilégios antes mesmo do início do colonialismo:

“Em algum momento nos últimos cem anos, todas as sociedades sem estado na África foram absorvidas em estados modernos, e conseqüentemente suas estruturas políticas foram drasticamente modificadas. Uma mudança central, especialmente na África britânica, foi a concentração da autoridade nas mãos de membros particulares da sociedade, normalmente com o título de ‘chefe’. Estes funcionários do governo ocuparam posições relativamente novas, mas frequentemente – como em Lango – eles vieram das famílias que haviam desfrutado privilégios debaixo da ordem pré-colonial, e com frequência as novas posições eram denotadas no vernáculo por termos os quais foram previamente aplicados para posições bem menos formais no

sistema político indígena. Existe, assim, um escopo considerável para confusão, e o historiador de sociedades sem estado deve ser particularmente rápido para detectar qualquer tendência entre seus informantes para atribuir os poderes de um chefe colonial à importantes homens do período pré-colonial.” (ibid., p. 14)

A afirmação, no entanto, é simplificadora – como o é, por exemplo, o que dizem Fortes e Evans-Pritchard (1969), de que no caso de sociedades sem estado, os governos europeus faziam uso “de quaisquer pessoas que possam ser assimiladas à noção estereotipada de um chefe africano” (ibid., p. 15). No caso das lideranças ovahereros, um traço marcante do período colonial é que com algumas poucas exceções, os líderes das ‘famílias reais’, os descendentes diretos dos *ovahona*, que mantinham seu prestígio como ‘verdadeiros chefes’, foram assimilados às hierarquias do governo colonial em postos comumente menos prestigiosos dentro das novas hierarquias de governo. Isto possibilitou que homens cujas legitimidades ‘tradicionais’ fossem menos claras assumissem posições que, de outra forma, eles não teriam acesso (i.e. Kaseraera e Katjimunika). Central nestes desenvolvimentos foi a estratégia colonial de minimizar a influência dos líderes do passado com a intenção não apenas de dominar, mas dividir as comunidades africanas. Um resultado interessante disso foi que segmentos juniores das famílias reais puderam igualmente alcançar outros tipos de legitimação e prestígio, gerando vários conflitos internos às ‘casas reais’ (i.e. Kapapi e Keja em relação aos descendentes de Maharero – cf. próximo capítulo).

O que era ‘tradição’ e ‘política’, em meio a estes acontecimentos, se tornava uma questão cada vez mais difícil de definir. Enquanto a primeira era gradualmente confundida com um argumento ‘étnico’ (i.e. o poder dos chefes supremos e seus *headmen*) e ‘política’ insistentemente etnicizada, os valores do *okuruwo*, *oruzo* e *eanda* parecem ter desaparecido em prol das expectativas étnicas dos sul-africanos e as reformulações ovahereros de um resíduo tradicional sustentado na ideia de herança (na qual os ‘filhos dos grandes homens’ foram também situados). A ‘cadeira’ de chefe supremo é central para entendermos esses desenvolvimentos, pois uma posição até então pouco aceita pela comunidade e pelos descendentes dos *ovahona* se faz central para a administração sul-africana para a implementação de suas várias estratégias de governo. Kutako, Kapuuu e Riruako estavam, nas hierarquias coloniais, acima de todos os demais chefes, algo que era visto pelos descendentes das ‘casas reais’, como lemos

nos comentários de David Tjatjitua à Hosea Kutako, como um assassinato da autoridade dos antigos – e verdadeiros – chefes. O crescente poder dado a estes líderes seria enfim sedimentando na criação dos bantustões, marcando o enraizamento de suas posições (como Maharero e seu filho Samuel tentaram fazer no passado) em um território delimitado e ‘exclusivamente’ ovaherero.

Quando Kuaima Riruako foi escolhido como o novo chefe supremo ovaherero, a administração sul-africana começava a conferir poderes consideravelmente maiores do que qualquer líder ovaherero teve no passado. Era ele e o pequeno grupo ao seu redor que tinham o direito de outorgar autoridade e poder, algo que eles fizeram preenchendo os postos de *headmen* e conselheiro com homens aliados a eles através de suas filiações partidárias (DTA e NUDO). Riruako, de modo algum representava o todo da sociedade ovaherero, e as várias disputas entre os descendentes dos *ovahona* e aqueles ‘eleitos’ pelos ideais democráticos de Riruako deixa isto claro. Essencial em suas estratégias de governo foi justamente a ideia de que um homem deveria ser eleito e não herdar uma posição de autoridade. Mas também aí havia indistinções, como procurei deixar claro no caso da ‘herança’ de Keja, o chefe ‘eleito’ sobre Okondjatu e todo o Omaheke. Bertout (2003), comentando sobre a última década de controle colonial sul-africano, afirma, nesse sentido que

“A politização dos chefes tradicionais ovahereros lhes colocava em uma situação particular, colocando em risco os benefícios que eles haviam adquirido durante a institucionalização do apartheid. A multiplicidade das regras locais no que concerne as funções tradicionais tornaram-se um problema, acima de tudo pelo fato de que isto lhes dava uma participação diferenciada no nível político. Os *ovahona* conservaram sua influência sobre certo número de ovaherero, mas foram isolados do universo de decisão pelos sul-africanos e foram percebidos como nacionalistas pró-SWAPO. Os *headman*, ao inverso, tinham acesso ao Estado de maneira privilegiada, o que levou a uma confusão do tradicional, do político e do administrativo e à participação do DTA que se tornaria o principal partido de oposição durante as primeiras eleições livres.” (Bertout 2003, pp. 124-5).

Os vários conflitos que eclodiram entre os *ovahona* e o Comitê Executivo da *Hereroland*, presidido por Riruako, inundaram a Suprema Corte da África do Sudoeste com litígios contra a autoridade representativa ovaherero. Os processos eram movidos tanto pelos descendentes dos *ovahona* que viam seus ‘territórios ancestrais’ serem

entregues a homens que não faziam parte de suas patrinhagens (como foi o caso com David Kambazembi, mais tarde o chefe da Casa Real de Kambazembi, como veremos no próximo capítulo), quanto por líderes que haviam herdado suas posições de seus pais e tios e foram exonerados sob o argumento de que eles não haviam sido ‘eleitos pela comunidade’. Em resposta a este fenômeno, um dos juízes assina, junto com outros dois, um documento deliberando contra o pedido de dois *headmen* destituídos por Riruako, mas acrescenta:

“Eu gostaria, no entanto, de dizer neste estágio, que nós estamos muito preocupados com o número de casos dessa natureza chegando a esta corte, e pode ter chegado o momento no qual todas essas questões, particularmente no que diz respeito à comunidade ovaherero, mas também a algumas das outras comunidades, devem ser inteiramente investigados, e talvez uma comissão de investigação apontada, para assim esclarecer estes problemas através de ação legislativa. Nós encontramos considerável incerteza resultando em um número de problemas os quais surgiram em relação às claras demarcações entre o costume tribal e a legislação existente.”⁸⁶

Indistinção, ambiguidade e confusão são as marcas deste tempo que, ninguém parece negar, foi quando os conflitos realmente começaram. Para muitos, as disputas gerados pela implementação das novas estratégias de governo na década de 1960, começaram “porque as pessoas não faziam diferença entre o líder dos ancestrais e o headman instituído pelo governo colonial.”⁸⁷ A afirmação, que é mais ideológica do que prática, sugere, no entanto, o problema maior da indistinção, algo que, como vimos, extrapolava a posição do sacerdote no *okuruwo* e lhe colocava em embate direto com os novos estipêndios distribuídos pela hierarquia colonial. O ‘tempo da política’, assim, não é marcado por ser um tempo ‘sem tradição’, mas antes por uma ambígua e muitas vezes contraditória indistinção entre, uma vez mais, o prestígio pela tradição e o domínio pela política.

⁸⁶ “*Appeal Judgment. BERKER JP*”; 07-11-1988, pp. 1-2. (ANN, sessão AHR, unidade 45, arquivo 11/5/1 (3/86)).

⁸⁷ “*Konsultasie gehou te Kamers op 22-10-87*”, ANN; AHR 47; 11/5/1 (11/87); 22-10-1987.

Capítulo 07. “A Namíbia libertou-se, libertemos a tradição”¹ *Facções, oportunismos tradicionais e a política ovaherero*

Chegamos enfim ao último capítulo desta tese, que tem como objetivo dar conta da mais recente curva de acontecimentos, catalisados pela independência da Namíbia, desta longa história de poder e conflito, tradição e política. Apesar de que o Estado nacional se faz presente em quase todo o texto, minha intenção não será averiguar o grau de cooperação ou de funcionalidade das estruturas de poder tradicional como intermediárias entre as comunidades rurais (i.e. Okondjatu) e o Estado – outros autores fizeram isso (Friedman 2004; Bollig 2011).² Estarei focando antes no que acredito ser o traço mais marcante deste momento, com o qual proponho não apenas encaminhar o fim desta tese, mas dar um passo para trás e considerar de maneira mais pontual o processo que tenho apresentado até aqui: após décadas de obliteração pelos poderes coloniais, os descendentes dos *ovahona* voltam a assumir uma posição central na ‘política ovaherero’ e esse retorno pode ser visto tanto como uma estratégia governamental de inibir o consideravelmente grande número de lideranças ovahereros que surgiram sob a influência direta do colonialismo e das políticas partidárias, como produto de um reconhecimento latente, por parte da comunidade ovaherero e de seus próprios líderes, sobre quem são seus ‘verdadeiros chefes’.

As negociações para a transição final do governo colonial à independência da Namíbia começaram em maio de 1988. Após mais de duas décadas de contínua e intensificada luta armada entre a SWAPO e as forças militares sul-africanas, o evento seria determinado antes pelas dinâmicas regionais do contexto sul africano do que efetivamente pelas mobilizações internas da SWAPO, SWANU, DTA e as lideranças tradicionais envolvidas no processo. Desde o início da segunda guerra mundial, quando a África do Sul elaborava seu primeiro plano de anexação, a questão da independência da Namíbia seria entrelaçada a uma grande variedade de alianças, argumentos e expectativas que em muito extrapolavam a luta e o sofrimento de suas populações indígenas. Neste contexto, as políticas de Hosea Kutako e outras lideranças africanas,

¹ “*Ombazu: Ombazu rihatjike? Ondjembo jokuza kombazu, kukangamua omuhoke otjako mbazu jauo.*” (ANN; sessão KTL; unidade 01; arquivo 21).

² Van Nieuwaal e van Dijk (1996) parecem ser ainda as vozes do momento em se tratando dos efeitos do multipartidarismo e a democracia que na década de 1990 começava a se fazer sentir por quase todo o continente africano.

mobilizaram senão um dos vários atores (i.e. Nações Unidas) que no correr de quase 80 anos, influenciaram os acontecimentos neste pequeno e historicamente singular país africano. Cubanos e soviéticos, britânicos, americanos e portugueses, além de outros países africanos como Angola, Botsuana, Moçambique, Zâmbia e Tanzânia, todos estiveram historicamente envolvidos neste emaranhado de relações, favores e temores políticos que no cessar fogo do dia 1º de fevereiro de 1989, começavam a ser desatados – em prol, não resta dúvida, de novas dinâmicas neo-coloniais.³

Até o final do ano, mais de 47 mil pessoas haviam retornado à Namíbia de 42 países onde viviam exilados. Um clima de euforia e esperança crescia em todo o país, que depois de mais de um século de opressão colonial e, passando por alemães, ingleses e sul-africanos, intensas transformações, encaminhava sua muito aguardada libertação. Em dezembro, as eleições seriam ganhas pela SWAPO, que com 384.567 votos (57.3 %) faria de Sam Nujoma o primeiro presidente da República da Namíbia. Com 191.532 votos (28.6 %) o DTA ficaria em segundo – tendo ali sua maior porcentagem eleitoral até hoje. Juntos com outros cinco partidos políticos, eles formavam a Assembléia Constituinte que em surpreendentes três meses de processo constitucional e compromissos políticos, declararia o país independente no dia 21 de março de 1990. Diferente de outros países africanos, que logo após libertarem-se de seus opressores mergulharam em intensas guerras civis, a transição final à Namíbia independente foi pacífica e, em grande medida, assim continua até hoje – tornado-se um moto de todo cidadão namibiano.⁴ Um dos motivos apontados para a estabilidade pós-independência foi o clima político ameno que se instaurou em decorrência das estratégias de ‘reconciliação nacional’ do governo da SWAPO – que buscava suspender os conflitos do passado, focando no fim das legislações segregacionistas e na reformulação, por lei, dos direitos civis.⁵

³ Este argumento das dinâmicas regionais no processo de descolonização da Namíbia é detalhadamente apresentado por Dreyer (1994) que, em conjunto com uma historiografia largamente focada nas mobilizações internas (principalmente na SWAPO), oferece alguns importantes elementos adicionais deste processo, iluminando nosso entendimento da singular história namibiana.

⁴ Uma única exceção seriam os breves e rapidamente controlados conflitos do final da década de 1990, quando o Caprivi – uma das 13 regiões administrativas da Namíbia, situado no extremo nordeste do país, uma pequena faixa de terra e pântanos, entre o rio Okavango, ao oeste, e o rio Zambezi, ao leste, – foi agitado por movimentos separatistas (Melber 2009).

⁵ Um clima que também foi consequência de uma política inicialmente mais cuidadosa no que tange aos interesses econômicos, à distribuição e posse da terra, e aos direitos ao usufruto de minérios e outros recursos naturais namibianos. Além disso, seguindo o argumento da dinâmica regional, o recrudescimento dos antagonismos da Guerra Fria e a transição democrática na África do sul durante a década de 1990,

Aos poucos a Namíbia começava a desatar-se de um imenso novelo de interesses políticos e econômicos. Linhas que vinham sendo tecidas desde os primórdios das empreitadas coloniais com preconceitos, opressões e desapropriações, começavam a ser desvinculadas da nova nação que se criava: *oNamibia yaKutuka*, lit. a Namíbia desatou-se, ela libertou-se do colonialismo. Algo semelhante aconteceria com as autoridades tradicionais que, imediatamente após a independência, eram praticamente as únicas vias de acesso a uma imensa e empobrecida comunidade rural que representa até hoje mais da metade da população. Suas estruturas de governo, no entanto, elas mesmas formando uma malha de vários pontos nodais e formas de controle, coerção, segregação e confinamento, seriam agora suspensas no processo de descolonização também do poder tradicional: *ombazu nga i kutuka*, lit. desatemos a tradição.

O processo desencadeado no nível das lideranças tradicionais na Namíbia tinha como principal preocupação desatar a ‘tradição’ do emaranhado das políticas coloniais e nacionalistas que lhe sustentavam até então. Um dos motivos pelos quais o Estado independente adotaria uma posição cautelosa ao ‘problema’ das lideranças tradicionais, era justamente a constatação de uma indistinção, sedimentada nas últimas décadas do colonialismo sul-africano, entre poder tradicional e poder político. No caso das comunidades ovahereros, que até hoje reconhecem que no passado não havia chefes além do *omuini w’onganda* (lit. o dono da casa extensa), os nós a serem desfeitos eram muitos. Mas uma vez desatados os laços do passado, o que ficaria de *ombazu* e o que restaria para sustentar as lideranças ovahereros? Que lideranças tradicionais eram estas movidas por interesses políticos? E se a “*política matou nossa tradição*” – como me disse Matuzee, enquanto caminhávamos por Okondjatu com a imagem ao fundo de um grupo de conselheiros sentados debaixo de uma *okapana* discutindo a legitimidade de seus chefes – como encontrar “*o verdadeiro omuherero*”? Em última instância, como desassociar mais de um século de influência colonial sobre as lideranças tradicionais de uma comunidade que antes disto reconhecia senão a autoridade familiar e cosmológica dos grandes pais e tios?

São a estas questões que volto minha atenção neste capítulo, salientando o atar de novas e antigas linhas, ou simplesmente a mudança no padrão e na textura do tear. Sua linha de desenvolvimento segue, em grande medida, a conveniente cronologia dos

favoreceriam a manutenção deste clima. Ver Wallace (2011, pp. 305-316) para uma imagem geral do último ano de governo colonial e as reformulações levadas a cabo nos primeiros anos de independência.

fatos. (I) Começo apresentando os primeiros cinco anos de independência, que foram marcados pela criação de uma Comissão de Inquérito sobre questões tradicionais e por um relativo vácuo institucional na esfera de poder das lideranças tradicionais do país. Aqui darei conta tanto dos debates sobre os significados de ‘tradição’ e suas manipulações políticas, como os contornos gerais do processo legislativo da ‘questão tradicional’, que resultaria ao fim na promulgação do *Traditional Authorities Act (1995)*. A perspectiva escolhida para narrar estes acontecimentos toma como mirada os conflitos em torno da ‘cadeira’ de chefe supremo, que será uma boa maneira para entendermos a continuada sobreposição entre *ombazu* e *opolotika*. (II) Na segunda parte do capítulo atentarei ao processo de reconhecimento das primeiras Casas Reais/Autoridades Tradicionais ovahereros, que estavam centradas nos descendentes dos *ovahona* e ao redor dos quais novos e antigos conselheiros seriam arregimentados para criar uma nova esfera de poder tradicional. Isto, é claro, não acontece sem conflitos e o resultado destas disputas, me levará a considerar distintas dinâmicas faccionais que muitas vezes se parecem como um “modo de organizar relações políticas sob condições de rápida mudança social” (Nicholas 1965, p. 22). (III) Termino, enfim, voltando à Okondjatu, onde Tjipene Keja perderia o conteúdo legitimador de sua posição e veria o pequeno grupo ao redor de Tjizo Kavari ser formalmente reconhecido pelo Estado como os conselheiros da Casa Real de Kambazembi em Okondjatu. Aqui atentarei ao reestabelecimento da esfera de poder tradicional nesse assentamento e à mobilização do que chamarei de ‘oportunistas tradicionais’, que resultaria no surgimento de três Autoridades Tradicionais distintas (‘multiplicando’ a lógica faccional), que ali lutam, até hoje, pelo seu reconhecimento junto à comunidade e ao Estado nacional.

I. O vácuo político

Imediatamente após a independência, a estrutura dos governos de ‘segunda camada’ (como era chamada a administração das autoridades representativas dentro dos bantustões sul-africanos) foi desmantelada. Grande parte dos estipêndios pagos aos chefes e seus conselheiros foi cancelada e as funções sob suas responsabilidades interinamente assumidas por ‘comissários regionais’ nominados pelo Gabinete Presidencial “para lidar com problemas específicos em cada região” (Forrest 1998, p. 51). As lideranças tradicionais, é claro, mantinham relativa influência sobre suas

comunidades e puderam também encontrar novas maneiras de assegurar suas posições. A atitude dos comissários regionais era, em grande medida, cooperativa, e com frequência os antigos chefes e conselheiros trabalhavam junto deles informalmente em questões de desenvolvimento regional.⁶ Em 1992, completado o processo de reformulação das estruturas de governo regional (que dividiria o país em 13 regiões administrativas, sendo estas internamente separadas em 95 distritos), os comissários seriam exonerados para dar lugar à conselheiros distritais eleitos, que juntos formavam o Conselho Regional de cada unidade administrativa.

Alguns chefes ainda recebiam um salário, o qual deveria ser re-distribuído aos seus conselheiros, mas a reação do governo em relação à regulamentação das autoridades tradicionais do país era ainda lenta e informal. Ao tomar uma posição cautelosa em relação a um importante estrato da nação – que durante o período colonial era o único canal formal de autonomia e intermediação das comunidades africanas – esperava-se, antes de tudo, precaver-se contra o antigo receio de que, uma vez fortalecidas, as lideranças tradicionais pudessem formar a base de um poder ‘étnico’ perigoso à ideologia da ‘união nacional’, defendida pela SWAPO em seu batido lema: *Uma Namíbia, Uma Nação*.⁷ Apesar de que muitos argumentavam por uma completa reformulação do sistema de ‘governo’ tradicional (sugerindo métodos mais democráticos no que tange à escolha de suas lideranças ‘locais’ – não mais ‘tradicionais’), a posição do governo era antes que, como disse o Primeiro Ministro Hage G. Geingob, “grupos étnicos devem ser vistos como vários tijolos colocados ao lado e acima um do outro, e então ‘pintados todos de branco’.” (apud Forrest 1994, p. 304).

⁶ Em Otjozondjupa, na qual Okondjatu estava agora situada, isto aconteceria, curiosamente, pelo trabalho de uma importante liderança ovambanderu que mobilizaria chefes e conselheiros para resolver os problemas mais urgentes como a seca de 1992, o manejo da distribuição da água e outros benefícios que, aos poucos e muito pelo trabalho destes homens, começavam a chegar às ainda periféricas áreas rurais (Forrest 1994, pp. 209-10).

⁷ O ‘étnico’ aqui faz referência ao seu caráter ‘político-tribalista’ tal como Cohen (1963) o utilizaria no sentido de uma etnia ser um grupo político. Isto, em um Estado democrático, por consequência se tornaria uma forma de agregar real poder político às lideranças tradicionais. Ver, nesse sentido, Geshiere & Nyamnjoh (2000) e Kessel & Oomen (1997).

compreensiva para as autoridades tradicionais do país geraria não apenas ansiedades ‘locais’ em relação ao futuro dos chefes e conselheiros reconhecidos durante o governo sul-africano, mas também um pesado fardo sobre as esferas burocráticas do estado nacional, que via seus oficiais vinculados ao Ministério de Habitação e Governo Regional e Local (MHGRL), serem consistentemente procurados para deliberar sobre questões tradicionais que extrapolavam suas funções – e isto, em um estado que não havia ainda decidido “como conectar-se com elas” (Forrest 1994, pp. 308, 311).⁸

Em meio a estes questionamentos um importante debate teria início, tanto no nível local das autoridades tradicionais como na esfera legislativa do estado nacional, sobre o que vem a ser ‘tradição’. Logo nos primeiros meses de independência, uma Comissão Presidencial de Inquérito sobre Questões Tradicionais foi criada com a função de elaborar recomendações ao presidente da república sobre a viabilidade ou não de uma estrutura de governo tradicional no país. A comissão passaria três meses e meio conduzindo discussões públicas e privadas com líderes tradicionais, namibianos em geral e pessoas distintas do país, a fim de encontrar alguns parâmetros gerais sobre o que se poderia fazer com esse importante estrato da sociedade namibiana. No dia 5 de abril de 1991 a comissão foi oficialmente proclamada pelo governo, tendo como termos de referência central a investigação sobre as regras costumeiras de nomeação e reconhecimento das culturas políticas das várias comunidades tradicionais do país, além de seus poderes, obrigações e funções.⁹ Formada por 12 homens de diversos grupos étnicos (entre eles também um historiador branco namibiano/alemão), nos meses seguintes a comissão entregaria um série de relatórios e uma extensa lista de documentos, enviados pelas autoridades tradicionais e filiais partidárias de todo o país, com os quais trabalharei nesta sessão e em grande parte do capítulo.

⁸ Uma demora, no entanto, que estava também relacionada às várias outras transformações pelas quais passava a Namíbia – principalmente no que tange à criação de novas regiões administrativas que senão em 1992 seriam formalmente reconhecidas tal como são hoje. Ver Forrest (1998) para uma compreensão mais detalhada deste processo de re-estruturação das estruturas de poder regional.

⁹ “*Government Gazette of the Republic of Namibia; Government Notice No 32. ‘Appointment of Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen and other Traditional or Tribal Leaders and Authorities’*”; 5-04-1991. in: ANN; sessão KTL; unidade 7; arquivo ‘*Transcriptions of Regions (1991)*’.

Política vs. tradição

A maior preocupação da Comissão e do Estado nacional era não apenas definir o que era ‘tradição’, mas delimitá-la em contrapartida ao que era agora ‘política’, criando barricadas entre elas, isto é. A última década de colonialismo havia sacramentado uma quase completa indistinção entre o poder tradicional, político e administrativo, das ‘autoridades representativas’ africanas. Riruako e seus conselheiros tinham então amplos poderes para vender terras, alocar dinheiro e outorgar ou retirar autoridade, mas em um Estado independente – que consagraria em sua Constituição a separação imediata do nível de ação tradicional de qualquer outra esfera governamental – seus domínios político-tradicionais seriam ameaçados uma vez mais. Para muitos, no entanto, o sentimento era de revitalização, pois se tradições haviam de ser encontradas, elas não seriam em sua forma presente, mas antes em um remoto passado colonial: existiam chefes antes da intrusão europeia, depois eles foram subjugados ao sistema colonial e daí em diante houve apenas confusão (e política).¹⁰

Era então necessário ‘corrigir’ as lideranças tradicionais, desatando-as das confusões do passado para que “o legado colonial no que tange à suas constituições e *modus operandis* possa ser retificado”.¹¹ Para isso, imaginou-se ser necessária uma verdadeira busca pela tradição – que, em algum lugar no passado, ficou pelo caminho. O argumento aqui é originário, enfatiza manutenção e não mudança, linhas bem definidas e não ambiguidades. Como disse uma liderança ovaherero a outro antropólogo, “tradição é uma coisa permanente, ela não se move” (apud Friedman 2005, p. 47). Ela é, em última instância, a essência e não o processo que temos acompanhado até aqui. De fato, o que se parece dizer é que ela se perdeu no processo e, portanto, deve ser encontrada na história, no momento em que ela realmente ‘começou’:

“Como em tantas [outras] questões sobre tradição, a pergunta é quando tradição realmente começou. Em outras palavras, quando na história de uma comunidade particular aquele acontecimento se manifestou pela primeira vez para ser reconhecido como tradição nos termos atuais.”¹²

¹⁰ “*Meeting held at Okakarara on 18.1.1992*”, 23-02-1992, p. 1 (ANN; sessão KTL; unidade 6, arquivo *Transcriptions, Minutes and Reports*).

¹¹ “*Swapo of Namibia. Otjimbingwe Branch*”, 27-02-1991, 1f. (ANN; sessão KTL; unidade 02; arquivo 29).

¹² “*The Herero’s Controversies and Disputes*”, p. 1.

Em grande medida é a esta busca que respondem os documentos enviados à Comissão, as entrevistas realizadas com lideranças e ‘especialistas’ tradicionais do país e os subsequentes relatórios mais tarde submetidos ao presidente e à Assembléia Nacional. Ali encontramos uma vivacidade de argumentos e construções históricas que em tudo nos remetem a um ‘artifício’ e a um ‘método’ de exposição tradicional.¹³ Mas o esforço é também criativo, pois ao ter inaugurado uma busca explícita ao gênesis da tradição abria-se também um amplo espectro de possíveis interpretações sobre seus inícios, e o que era visto pelos descendentes dos *ovahona* como a retificação de seu poder ancestral e tradicional seria, para Kuaima Riruako, uma possibilidade de ratificar suas indistinções acumuladas durante o colonialismo: “cultura é uma arte viva”, diria ele mesmo, ao fim de sua entrevista com os membros da Comissão.¹⁴

O resultado mais imediato destas investigações seria o ressurgimento de várias disputas centradas ao redor da figura de Riruako, o líder tradicional e político mais controverso do país neste período – e, ao menos para os ovahereros, até hoje. Desde pelo menos a última década do século XIX, a posição – ou antes a ideia – de chefe supremo ovaherero tem sido fonte de crescente e intermitente discórdia entre as lideranças ovahereros, catalisando-se tanto por questões ‘tradicionais’, como ‘políticas’. Quando Samuel Maharero foi reconhecido como chefe supremo sobre a égide da administração colonial alemã, seus maiores desafiantes eram homens diretamente relacionados a ele e que haviam disputado a herança de seu pai. Quando Hosea Kutako tornou-se o regente de Samuel e, mais tarde, reconhecido chefe supremo, nas primeiras

¹³ Os documentos encontrados debaixo da sessão KTL nos Arquivos Nacionais da Namíbia são uma fonte muito interessante para refletir não apenas sobre as disputas ovahereros e os conflitos que tenho discutido até aqui. Ali constam arquivos referentes ao primeiro ano de governo e os esforços iniciais para a criação de um sistema de legitimação das Autoridades Tradicionais no país regulado pelo Estado nacional. Ali, pude encontrar também uma relativamente extensa documentação de minutas de reuniões com vários representantes de Autoridades Tradicionais no país. Além disso, com certa frequência encontram-se publicações acadêmicas, em geral apenas pequenos enxertos, que servem para legitimar o argumento em defesa desta ou daquela autoridade tradicional, desta ou daquela história de poder e autoridade (fazem-se uso de antropólogos, bem como publicações de ‘agentes coloniais’ que, responsáveis pelas questões ‘bantu’, uma hora ou outra publicavam parte de suas ‘pesquisas’ feitas debaixo do regime colonial). Tomados em conjunto, assim, os textos parecem oferecer, tal como outros documentos produzidos debaixo do auspício dos governos coloniais (pesquisas etnográficas de seus agentes nas reservas, bem como documentos produzidos pela Suprema Corte nos litígios entre as lideranças ovahereros que foram levados à Justiça) o que Cohen & Odhiambo (1992) diriam ser “um laboratório para o estudo da produção da história e da sociologia do poder na África contemporânea” (p. 12). Apesar de não encontrar aqui o espaço adequado para estas discussões, não me resta dúvida que a análise destes materiais poderão iluminar muito de um processo ainda a espera de uma investigação cuidadosa.

¹⁴ “*Commission of Enquiry into Traditional Leadership in Namibia. Chief Riruako*”, 27-02-1991, p. 6 (ANN; sessão KTL; unidade 04; arquivo *Transcriptions of Minutes, Various Regions (1991)*).

décadas do colonialismo sul-africano, o cerne das disputas esteve inicialmente relacionado ao fato de que os descendentes de Maharero afirmarem, com o respaldo de outras lideranças tradicionais, serem os legítimos herdeiros da cadeira de chefe supremo – da qual Kutako e seus sucessores deveriam ser vistos apenas como regentes: eles ‘seguravam’ a cadeira.¹⁵ A questão, no entanto, se tornaria rapidamente politizada com a criação do NUDO, em 1964, cujo presidente convencionou-se ser o próprio chefe supremo ovaherero – e as indistinções seriam ainda maiores após Clemens Kapuuo assumir também a presidência do DTA.

Quando Riruako tomou a posição de Clemens Kapuuo (em um momento em que ‘tradição’ e ‘política’ pareciam já plenamente fundidas às políticas culturais ovahereros), um grupo de compatriotas do falecido chefe supremo começou a advogar explicitamente pela separação da posição de presidente do NUDO daquela de chefe supremo. Mas diferente da crítica dos descendentes das famílias reais, o que se expressava aqui era uma preocupação política. Riruako, àquela altura fortalecido pelo poder a ele outorgado pela administração colonial, se negou a abdicar de suas cadeiras e assim uma primeira fissão seria causada diretamente no coração do NUDO – o ‘partido ovaherero’ – com a criação do *National Patriotic Front* (NPF), formado por seus membros dissidentes. Em 1989, quando a independência do país se tornara inevitável, um número substancial de ovahereros já havia deixado o NUDO para aliar-se a ainda outros partidos de menor expressão e cujas propostas de governo se aproximavam da SWANU e SWAPO – para onde muitos seguiriam após a independência.¹⁶ Riruako pertencia ainda ao DTA (que era agora liderado por Mishake Muyongo, presidente de seu próprio partido na região do Caprivi), mas seu prestígio havia claramente diminuído e ele não seria nominado a nenhuma das dez cadeiras ganhas pelo partido nas primeiras eleições democráticas do país. Ele conservava, contudo, sua posição como presidente do NUDO (ainda debaixo do DTA), de onde ele mantinha sua dúbia influência – i.e. como presidente do NUDO e chefe supremo – sobre parte das comunidades ovahereros.

Tomando a trajetória de Kuaima Riruako junto à posição de chefe supremo, o elemento ‘político’ é referência constante. Explícita ou implicitamente, como

¹⁵ 046 ENT. Entrevista com Tezee Kaihepovazandu Maharero, em Okonja.

¹⁶ A cisão de 1989 teria sido causada, entre outras coisas, pelas disputas relacionadas à venda de porções de terra nas áreas comunais pela Autoridade Representativa Ovaherero. Cf. “*The Herero’s Controversies and Disputes*”, p. 4. (ANN; sessão KTL; unidade 06; arquivo *Reports and Transcriptions*).

constatação ou rumor, este resíduo é encontrado a todo o tempo e serviria, desde então, como um importante argumento nas várias disputas que eclodiram após a independência: “hoje, lê-se em um dos relatórios escritos pela Comissão de Inquérito, os desafios à posição de Chefe Riruako se tornaram intensificados em seu sentido antes político do que tradicional”.¹⁷ Isto acontecia, em grande medida, seguindo as mesmas clivagens de inclinações políticas que haviam sido criadas no passado. Basta uma rápida análise dos documentos enviados à Comissão para situar politicamente as críticas contra os ‘chefes coloniais’ às divergências políticas com Kuaima Riruako:¹⁸ “O conceito de ‘chefe supremo’ e ‘*headman*’ deveriam ser abolidos, pois eles não possuem base histórica nas tradições de nossos povos indígenas”,¹⁹ dizia o presidente da SWANU; “Os chamados chefes tradicionais, que ganharam tal posição destituindo os verdadeiros herdeiros ao trono, deveriam abandonar suas posições aos herdeiros tradicionais de direito”,²⁰ eram as recomendações do escritório oriental regional da SWAPO; ou ainda, “líderes tradicionais devem evitar o envolvimento com as políticas partidárias... [eles] representam todas as pessoas nas suas localidades independentemente de suas afiliações políticas”,²¹ como disse o Rev. Karuarea, antigo colaborador de Clemens Kapuuu e um importante membro do NPF.

Afirmações deste tipo são encontradas em praticamente todos os documentos enviados à Comissão de Inquérito e que lidam com o problema das comunidades ovahereros. Diferentemente de outras disputas que se instauraram em comunidades tradicionais no país,²² o caso ovaherero é singular no sentido de se desenvolver

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Relacionar os textos enviados à Comissão e que discordavam da posição de chefe supremo, do método da eleição ou da relação entre poder político e poder tradicional, com uma crítica diretamente voltada a Riruako não é um exagero. Na lista dos mais de 90 documentos coletados e produzidos pela Comissão, mais de um terço dizem respeito às lideranças ovahereros. Dentre eles, por sua vez, com exceção de seis textos enviados pelo grupo de Riruako, todos são veementemente contrários a tudo que simbolizava sua posição: colonialismo e política.

¹⁹ “*Position Paper of SWANU of Namibia on the Question of Traditional Leaders*”, 10-04-1991, p. 2 (ANN; sessão KTL; unidade 05; arquivo *Included of Various Regions*).

²⁰ “*SWAPO Eastern Regional Office*”, s.d., p. 3 (ANN; sessão KTL; unidade 3; arquivo 46).

²¹ “*From: Rev. B. G. Karuarea. Member of the Commission*”, 04-07-1991, p. 2 (ANN; sessão KTL; unidade 03; arquivo *Reports, Letters, Transcription of Minutes*).

²² Forrest (1994) destaca, além do caso ovaherero, outros dois casos de disputas de lideranças étnicas. O primeiro está relacionado ao problema da região do Caprivi, uma pequena extensão de terra no extremo nordeste namibiano linguística e etnicamente relacionada aos seus vizinhos anglófonos Zimbábue, Zâmbia e Botsuana. As disputas, no entanto, eram entre duas etnias: Basubia, presumidamente pró-SWAPO; e Mafwe, visto como pró-DTA. Os problemas começaram quando um líder Basubia proclamou-se chefe supremo sobre o Caprivi e, portanto, sobre seus rivais Mafwe (ibid., 313-4). A região do Caprivi é um caso particular na Namíbia devido ao seu relativo isolamento da maior parte do país e sua

primariamente dentro de seus limites étnicos e chama a atenção por ele ser reforçado também por argumentos tradicionais, pois se é verdade que as disputas entre as lideranças ovahereros eram catalisadas pela política (no sentido que *opolotika* lhe emprega), com frequência, e isto cada vez mais, a “oposição reflet[ia]-se a si mesma em termos tradicionais”.²³ Assim, em um documento enviado à Comissão por Tezee Maharero (que seria até sua morte, em 2012, o principal rival de Riruako e ao redor do qual os demais chefes juntavam forças contra o chefe supremo), se limitaria antes a construir seu próprio argumento tradicional de legitimação, reservando senão um breve comentário ao problema da eleição:

“A casa tradicional de Otjikatjamuaha organizou uma reunião para trocar ideias em relação ao estabelecimento de uma Casa de Líderes Tradicionais de acordo com a Constituição da República da Namíbia. Otjikatjamuaha teve sua reunião... com o único propósito de investigar o procedimento tradicional de sucessão de líderes tradicionais e quem seria apropriado [reconhecer] neste momento de acordo com as leis e procedimentos tradicionais observados no passado. (...) O líder tradicional foi sempre um membro da liderança tradicional da família de Mutjise que gerou Tjirue. Tjirue gerou Tjamuaha. Tjamuaha gerou Maharero. Maharero gerou Samuel antes da guerra entre ovahereros e alemães em 1904. Samuel Maharero deixou a Namíbia em sua capacidade enquanto um líder tradicional. Seus ossos retornaram ao país de seu nascimento em sua capacidade de líder tradicional, que desfrutava os direitos e as responsabilidades daquela posição. O irmão de Samuel Maharero é Maripueani Edward Maharero. Maripueani Edward Maharero gerou Tezee Kaihepovazandu Alfons Maharero que é o legítimo sucessor à posição de líder tradicional e que foi reconhecido como tal por

extravagante realidade multi-étnica (Zeller & Kangumu 2007; Taylor 2009 e 2012). O movimento separatista do Caprivi, que surgiu em 1999, liderado por Mishake Muyongo, anteriormente o presidente do DTA, é um dos resultados deste relativo isolamento (Melber 2009; Kangumu 2011). O Segundo caso trata-se do movimento separatista das lideranças étnicas *rebotho baster*, que durante os períodos coloniais alemão e sul-africano tiveram relativa autonomia política (mais do que qualquer outra comunidade). Os *basters* são comunidades mistas, formadas por colonos bôeres, namas e khoisans que vieram do sul do continente durante o século XIX, assentando-se na região de Rehoboth, no sul da Namíbia. O conflito gerado, no entanto, não estava relacionado às disputas internas à comunidade, mas antes ao governo da SWAPO que havia decidido que Rehoboth não seria tratada diferentemente de outras regiões (ibid., p. 315-6). Outro caso relacionado foi o surgimento do movimento da restauração da realeza ovambo em 1993, que pretendia revitalizar os reinos ovambos, propondo que suas lideranças fossem uma vez mais chamadas de ‘reis’ – algo visto com perigoso à autoridade do Estado nacional. O conflito não ocorria através de divisões partidárias (eram todos pró-SWAPO) e foi aparentemente resolvido com o uso do termo ovambo para rei, *ohamba* (Forrest 1994, pp. 316-9).

²³ “*The Herero’s Controversies and Disputes*”, p. 4.

Katjikururume [Hosea Kutako] antes de falecer. A referida liderança tradicional não é eleita. Esta liderança é sucedida através do sangue e do nascimento.”²⁴

As comunidades ovambanderus debaixo da autoridade dos descendentes de Kahimemua, cujos conflitos históricos com os descendentes de Maharero seriam agora deixados de lado em prol da disputa mais imediata com Gerson Hoveka (um dos líderes ovambanderus e o braço direito de Kuaima Riruako desde a última década de governo colonial), após suas explanações tradicionais chegam a uma conclusão semelhantemente curta e direta: “de acordo com a cultura ovambanderu as posições de liderança não são elegíveis, mas nominadas ou sucedidas pelos filhos da família Real.”²⁵ Argumentos como este também são encontrados nos documentos enviados à Comissão. No limite isto acontecia de maneira semelhante ao que temos encontrado no decorrer das histórias contadas até aqui – e com frequência fazendo uso de narrativas e genealogias apresentadas em trabalhos acadêmicos.²⁶ Assim, *eanda*, *oruzo*, descendência, território e herança, seriam mobilizados uma vez mais em um momento no qual o governo procurava estipular o limite que ‘tradição’ e ‘autoridade tradicional’ teriam em um estado nacional democrático e independente.

A manifestação mais saliente destes desdobramentos, como vimos, era novamente o disputado método de escolha das lideranças ovahereros, que em nenhum momento fica mais claro do que nos argumentos construídos pelo grupo de Riruako e os descendentes dos *ovahona* para legitimar, respectivamente, eleição e herança, como a forma tradicional ovaherero de distribuição de poder e autoridade. Como apresentado no capítulo anterior, esta discussão já estava em curso desde a segunda metade do século XX e se potencializaria na última década do governo colonial sul-africano, quando ‘eleição’ seria contundentemente defendida pela administração de Riruako. No entanto, seguindo a tendência das críticas culturais do período colonial e os discursos oficiais do Estado independente contra a indistinta relação entre tradição e política, o que fora antes construído como um ideal político-democrático seria gradualmente transmutado em

²⁴ “*Ombongarero jombazu kehi jo tjiuru Alfons Kaihepovazandu Maharero*”, 01-05-1991, pp. 1-2 (ANN; sessão KTL; unidade 03; arquivo *Reports, Letters, Transcription of Minutes*).

²⁵ “*The stand-point of the Mbanderu hierarchy deliberation*”, s.d, p. 1 (ANN; sessão KTL; unidade 01; arquivo 14).

²⁶ Com frequência, encontram-se vários trechos de livros sobre a história e etnografia das comunidades tradicionais do país. No caso dos ovahereros, trechos e genealogias coletados em textos de Schapera (1979) e outros estudiosos são encontrados anexados a alguns documentos. Cf. “*Sources*”, s.d, 7f. (ANN; sessão KTL; unidade 06; arquivo 11/3/1/19).

uma narrativa tradicional com direito a tudo que ‘tradição’ agora inspirava: uma continuidade histórica ancestral, uma crítica colonial e um idioma cultural.

Um reino ovaherero?

Nos primeiros meses de 1991, em resposta às investigações coordenadas pela Comissão de Inquérito, Kuaima Riruako e seu grupo de seguidores, elaboraram uma série de documentos que pretendiam não apenas retirar o resíduo político de sua posição de chefe supremo, mas garantir-lhe antes de tudo uma legitimação tradicional. Isto já vinha sendo feito desde sua eleição, em 1979, quando ele assumiu a posição de Kapuuo e suas cadeiras de chefe supremo, presidente do NUDO e do DTA. Talvez contrariando nossas expectativas sobre o que muitas vezes parece ter sido uma atitude não apenas política, mas também anti-tradicional de Riruako,²⁷ em uma entrevista a Alex Kaputu, transmitida pela rádio otjiherero em setembro de 1980, em meio ao crescente descontentamento de parte da comunidade ovaherero pela explícita legitimação política de sua posição, Riruako apresenta pela primeira vez uma narrativa genealógica, que vêm se complexificando desde então, na qual ele lança as bases de uma impressionante estrutura de suporte parental: “eu venho de todas as casas reais”, ele me garantiria 32 anos mais tarde, antes de contar uma narrativa muito semelhante à de 1980.²⁸ É pelas suas mães e por seus pais, por *omaanda* (sing. *eanda*) e *oruzo*, como ele repete incessantemente até hoje em cada funeral e evento cultural do qual participa, que ele busca a legitimação para sua posição de chefe supremo – um mandato entregue a ele por Deus, para cuidar e libertar a comunidade ovaherero das amarras do controle colonial.²⁹

²⁷ Durante a década de 1980 vários *headmen* e conselheiros ‘hereditários’ foram exonerados de suas posições pelo Comitê Executivo Ovaherero. Disto resultaria a homologação de vários processos judiciais contra o então a Administração Ovaherero, liderado por Kuaima Riruako, e o Gabinete do Governo Interino, criado em 1985, como produto da Conferência de Turnhalle. Por parte das lideranças depostas, o argumento era construído a partir dos ideais tradicionais sobre a herança dos cargos de chefia (cf. “*Affidavit. Benjamin Tjeriye*” e “*Affidavit. Justus Muteze*”, 25-11-1985 (ANN; sessão AHR; unidade 45; arquivo 11/5/1 (3/86); “*Affidavit. David Kambazembi*”, 15-09-1987 (ANN; sessão AHR; unidade 47; arquivo 11/5/1 (11/87)). Por parte dos ‘acusados’, no entanto, o argumento defendia a submissão das leis costumeiras às legislações em voga no país e ao ideal democrático da eleição: “A resposta do primeiro e do segundo respondente a estas alegações é que os apelantes podem até terem sido nominados pelas leis costumeiras ovahereros, mas eles não foram nominados de acordo com as leis em voga reconhecidas e judicialmente impostas na África do Sudoeste/Namíbia.” (“*Judgement. Levy, J.*”, 28-11-1988, pp. 3-4 (ANN; sessão AHR; unidade 47; arquivo 11/5/1 (3/86)).

²⁸ Entrevista à rádio otjiherero: K83/284-A; 28-09-1980 (ANN; CASS – *Database of SWABC Radio Programmes*). Entrevista do autor: 062 ENT. Entrevista com Kuaima Riruako, em Windhoek.

²⁹ Como ele deixa explícito já em 1978, em uma cerimônia de reconhecimento organizada em Omatjete, próximo à Omaruru, então parte da região do Kaoko, onde Christian Eerike Zeraeua, ocupava a posição

No entanto, após a independência, não bastava mais legitimar o seu direito como chefe supremo. Em um momento em que a própria ideia de ‘liderança tradicional’ estava ameaçada por ter no passado servido antes para dividir do que para governar, era necessário re-inventar também as estruturas que já não lhe sustentavam mais. Para isso, Riruako nos oferece uma narrativa destoante das histórias de conflito e disputa que ovahereros contam hoje sobre seus chefes. A liderança ovaherero, como ele diria à Comissão, “é um símbolo de união”,³⁰ não de discórdia, algo que se concretizaria justamente na existência de um chefe supremo, que ele agora preferirá chamar ‘rei’. Riruako não chega a ignorar, por exemplo, que desde Maharero a cadeira tem sido fonte de conflito e descontentamento, mas a cada geração de disputantes, ele destaca, a importância da união prevalecia:

“Quando Maharero faleceu havia, é claro, alguns conflitos entre os filhos e sobrinhos. No entanto, uma eleição foi organizada e tendo em vista a importância da unidade foi então decidido que Samuel se tornaria o líder.... Ninguém é simplesmente eleito ou nominado como um líder apenas para liderar o povo, mas como um símbolo de união de toda a tribo.”³¹

A eleição, assim, não ocorria livre de determinações tradicionais, ela seguia as expectativas do parentesco, dos clãs e da descendência – pré-requisitos os quais ele afirma possuir. Neste sentido, quando Clemens Kapuuo morreu, sua própria eleição seguiria também os pressupostos da tradição:

“Eles me escolheram enquanto eu não estava presente. Então, eu não vim para lutar por esta cadeira. Ninguém diz aos ovahereros quem eles devem eleger. Eles o fazem de acordo com os clãs, as tradições, como eu já mencionei. Dentro deste quadro eles então escolhem alguém para a posição. Sempre que eles escolhem alguém, eles não apenas elegem ou apontam uma pessoa, mas eles nominam aquela pessoa junto com outros e aí então ocorre uma eleição e alguém é verdadeiramente eleito.”³²

de seus antepassados como chefe na região. Outras cerimônias deste tipo seriam organizadas junto às comunidades de outros dos grandes chefes ovaherero, tecendo assim uma importante malha de legitimação à posição de Kuaima Riruako. K83/474-A; 17-08-1978 (ANN; CASS – *Database of SWABC Radio Programmes*).

³⁰ “*Commission of Enquiry into Traditional Leadership in Namibia. Chief Riruako*”, p. 3.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 4-5.

No mesmo dia de sua entrevista em Otjimbingwe, que ele afirmava ser o verdadeiro centro histórico da política ovaherero (e não Okahandja, como ele mesmo parece hoje concordar), três documentos são entregues à Comissão com os quais poderemos entender melhor a magnitude das interpretações históricas propostas pelo grupo de Riruako. As formulações de fato não chegaram a alcançar nenhum tipo de legitimação formal junto ao Estado namibiano, mas os argumentos ali expressos são até hoje a base ideológica de sua ‘Autoridade Tradicional’ – como o Estado hoje se refere aos chefes reconhecidos e pagos pelo governo. O principal documento (intitulado ‘*A Posição das Lideranças Tradicionais na Namíbia Independente*’) pode ser visto, antes de tudo, como um tratado. Diferente de todos os demais textos encontrados e que foram enviados à Comissão de Inquérito, há ali uma diferença radical: não é herança, riqueza ou importância ritual o que sedimenta a autoridade de um líder ovaherero, mas ‘eleição’ e a ‘escolha’ da comunidade.

O documento abre com uma descrição poética, um *omitandu*, do ‘país ovaherero’: “Esta é a terra de Ngavete e Kamaendo... É a terra dos gêmeos de Kaumbe... Esta terra e seu gado, eles vêm de lá”.³³ Esta é a *Hereroland* antes da colonização e cujo ‘primeiro reino’ era não mais que uma frouxa corporação de grandes homens, espalhados por todo o território – ‘do Kaoko à Otjomuise’ (como ovahereros chamam a capital Windhoek). Em seguida, elabora-se o ‘mito fundador’ (o início de sua ‘tradição’) da união de todos os ovahereros debaixo de um ‘eleito’ Maharero. Como que um grupo fragmentado por tantos ‘lordes’ viria a reconhecer um chefe supremo é parte essencial do argumento de Riruako, pois ali é necessário reconhecer a importância da comunidade de Otjikatjamuaha, cujos descendentes teriam ‘inaugurado’ a cadeira de chefe supremo, mas isso sem outorgar-lhes uma maior proeminência sobre os demais e sobre a ‘escolha’ da comunidade. Dada a sua importância não apenas como manifestação ‘cultural’ de uma luta política, mas também pelo tom institucional e legislador que o documento como um todo carrega, apresento aqui uma edição do argumento central, que tem como objetivo construir a ‘continuidade histórica ancestral’ de sua posição:

³³ “*Ongaro Yovanene Uombazu mo Namibia Ongutuke*”, p. 1 (ANN; sessão KTL; unidade 01; arquivo 21).

“O Reino e a Realeza dos Ovahereros.

Antes do ano de 1863, os ovahereros, enquanto um povo, não possuíam um líder como um Rei (*Mbara*), mas cada líder era um lorde em seu próprio clã. As realezas que existiam então eram aquelas de Katau de Heuva, Kamanga de Mutjemo, Tjihuike de Kamauano, Kaevarua de Ruzinga, Hina de Tjipyona, Munduva de Kavinde..., Kahitjene de Muhoko, Katjizahere de Tjipuna e Mungunda de Kajambera.

Tjaimba, Kuaima, Tjirue, Vingava de Ndjima, Tjimana de Ndara, Kararaimba, Tjiho, Kandovazu, Tjozohongo, Ndoruzo, Katjimune, Uainivi, Tjindjou de Nguvatui, Uhona, Tjiraure, Seu, Mujema, Rukato e Tjamuaha, pai de Maharero, eles não foram estabelecidos como Reis do povo ovaherero.

Isto estava causando problemas dentro da própria comunidade e também aos viajantes vindos de outras terras. Isto também dava uma vantagem ao povo nama na guerra contra os ovahereros que eram derrotados e expulsos de suas aldeias. Era difícil para os ovahereros ganhar dos namas. Eles até mesmo roubavam o gado uns dos outros.

Em 1863 quando os ovahereros enfim derrotaram os namas na batalha de Otjimbingwe, depois do enterro de Tjamuaha, todos os clãs ovahereros se reuniram em Otjimbingwe para escolher um (único) Lorde para lhes governar. Nesta reunião, do dia 15 de junho de 1863, os ovahereros discutiam e se perguntavam ‘Quem irá ser estabelecido?’ Tal como as experiências do passado lhes haviam mostrado, não era mais possível que cada grande homem rico em gado fosse reconhecido como Lorde de si mesmo. Era necessário escolher alguém que fosse o líder de toda a nação. Então todos os clãs se reuniram em Otjimbingwe para eleger seu Rei. (...)

A primeira pessoa que os ovahereros propuseram para ser eleito foi Zeraeua. Zeraeua, como um homem experiente e sábio, e que havia dado a ideia de que os ovahereros comprassem armas com os ingleses em Walvis Bay, parecia aos ovahereros como o melhor candidato. Mas Zeraeua estava ciente de sua velhice. Então os ovahereros que estavam na conferência, voltaram-se para Maharero. (...) [F]oi aí que Maharero foi eleito o Rei de todos os ovahereros na Namíbia e eles lhe chamaram: Dono da Guerra e Dono da Terra. (...) Pelo imenso tamanho da terra que ia até o Kaoko, cada região estava debaixo de homens que representavam o Rei e que hoje são chamados de headmen e conselheiros.”³⁴

O documento apresenta ainda uma lista com a remuneração ao rei e seus conselheiros os quais, chama a atenção outro documento, tiveram também seus títulos reformulados, sugerindo aqui novos termos de referência. “Nós, o povo ovaherero

³⁴ Ibid., pp. 2-4.

declaramos que de hoje em diante, as referências à liderança ovaherero serão como se segue, de acordo com o significado em otjherero.”³⁵

1. *Ombara yOvaherero* – Sua Majestade, o Rei dos ovahereros.
2. *Ovahona uOvaherero* – Lordes da Nação ovaherero (sênior/júnior)
3. *Ovaandjandunge uouhona* – Conselheiros Reais

Uma importante questão que perpassa todos os textos é a criação de um direito ancestral do ‘povo ovaherero’ – cujo rei é o ‘líder das tropas’, ‘a força unificadora’, ‘o representante democrático’³⁶ – em governarem-se a si mesmos como uma autoridade em certa medida autônoma do Estado nacional. Isto, por sua vez, fica claro na importante crítica colonial, elaborada em um terceiro documento (‘*A atitude missionária à cultura na Namíbia*’), na qual os missionários europeus são apontados como os precursores da opressão que ao fim resultaria no apartheid. O texto, além disso, serve também para ressaltar a importância de Otjimbingwe – e não de Okahandja – como o verdadeiro (apesar de que historicamente silenciado) centro político ovaherero:

“Antes dos missionários virem para este país, o povo ovaherero tinha uma cultura forte e disciplinada. (...) Desde 1839/40 os missionários britânicos e alemães encontraram-se com o povo ovaherero [e] enquanto os missionários estavam evangelizando os ovahereros, as tropas alemãs, camufladas como técnicos civis frente aos ovahereros, estavam invadindo o país. (...) Infelizmente, os missionários miravam a destruição da cultura ovaherero (...). A atitude diabólica dos missionários, o apartheid e as medidas repressoras da *Rhenish Missionary Society* (RMS) forçaram os ovahereros, debaixo do Rei Hosea Kutako, a fundar a Igreja Protestante da Unidade (Oruano). (...)

Otjimbingwe, como um Local, é muito histórico, mas por causa do insistente ódio do clero e dos Lordes coloniais em relação à história ovaherero em Otjimbingwe, Otjimbingwe, na história, está agora perecendo. (...)

Nós estamos confiantes em manter nossa cultura com determinação, como um povo muito bem conhecido na história por sua auto-estima. (...)

Hoje, 128 anos depois da livre, justa e democrática eleição de Maharero como Rei em Otjimbingwe; nós, o povo ovaherero, decidimos empossar-nos da história... para afirmar

³⁵ “*The Solemn Otjimbingwe Declaration of the Herero People*”, 1f. (ANN; sessão KTL; unidade 01; arquivo 13).

³⁶ “*Ongaro Yovanene Uombazu mo Namibia Ongutuke*”, p. 5.

categoricamente que nós queremos ser e liderar a nós mesmos em uma Namíbia independente pelas próximas gerações.”³⁷

Ao propor uma estrutura de governo baseada na ideia de um ‘reino ovaherero’, do qual Riruako seria a autoridade máxima, cria-se assim uma narrativa compreensiva (uma corruptela, dirão alguns) sustentada em discursos culturalmente aceitos sobre autoridade clânica, ‘grandes homens’, ancestrais pelos pais e também riqueza e prestígio pelas mães. Mas diferente da imagem de constantes fragmentações em todos os níveis da sociabilidade ovaherero que tenho analisado desde o início desta tese, a narrativa legitimadora do chefe supremo pretende antes encontrar o momento exato das transformações que temos acompanhado até aqui, interpretando-as de maneira essencialmente ‘tradicional’. Ao fazer isso, sugere-se o processo de ‘centralização política’ como uma decisão autônoma de um grupo tradicional e ancestral, e não uma inspiração colonial ou o resultado da singularidade e do poder das casas reais – que é como antropólogos, historiadores, e ovahereros também, preferem contar essa história.

Os ímpetos de independência, poder e autonomia de Kuaima Riruako são ainda coroados pelo elemento mais curioso destes documentos, que é um desenho anexado ao primeiro texto, no qual uma compreensiva e complexa estrutura governamental é apresentada. Ali, uma ‘Assembléia Nacional Real Ovaherero’, presidida por ‘Sua Majestade o Rei’, debaixo dos quais estão conselheiros, cientistas, soldados e ‘Administrações Culturais Reais’, criam a nítida imagem de um estado independente. De fato, em vários momentos, os textos indicam uma simetria entre a posição do rei com aquela do presidente. Lê-se, por exemplo, como uma das funções outorgadas ao líder máximo ovaherero, que ele “deveria ser conselheiro do líder do Estado”, que o rei, “em cooperação com o líder do Estado, deve estudar a situação da segurança do país e auxiliar também em (outros) momentos difíceis do país,” e ainda que “deve haver liberdade para o Rei Ovaherero ser eleito como o Líder do Estado e do Governo”.

É interessante perceber que encontramos aqui (nas formulações propostas pelo grupo de Kuaima Riruako) a imagem de uma ‘sociedade com estado’, chamado reino, como talvez teria sido se as *homelands* do Plano Odendaal tivessem funcionado da maneira desajada pelos sul-africanos. Isto, entretanto, em comunidades que menos de

³⁷ “*The Missionary Attitude to Culture in Namibia*”, pp. 1-3 (ANN; sessão KTL; unidade 01; arquivo 13).

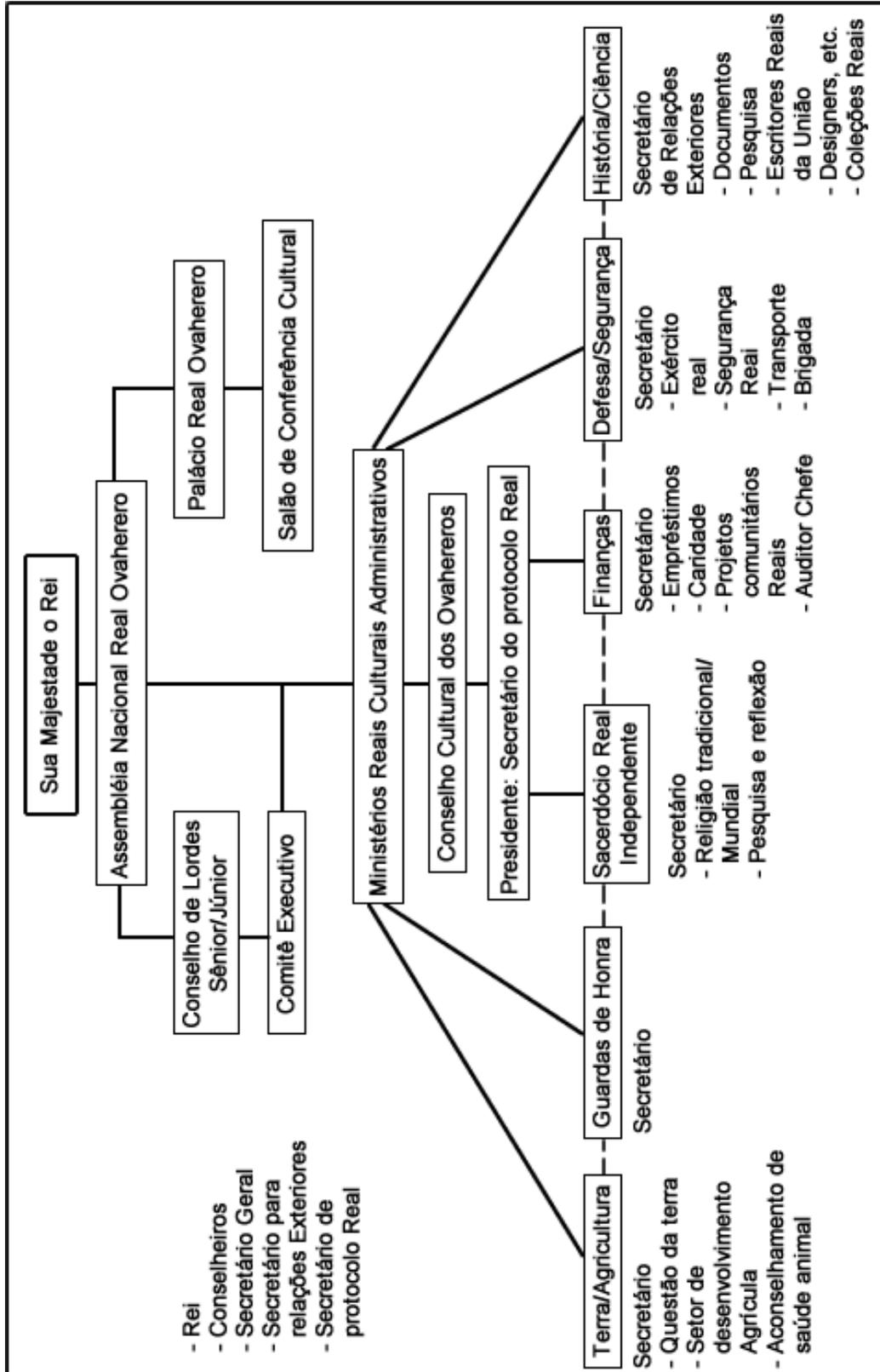


Diagrama 5 . Estrutura de Governo proposta por Kuaima Riruaoko.

dois séculos atrás viviam uma realidade que se assemelha simbólica e ideologicamente aos contornos convencionais do que na antropologia diremos serem grupos ‘segmentários’, ‘não centralizados’ e sem estrutura formal de distribuição de poder e autoridade. Não obstante, o que deve chamar atenção não é o fato da mudança em si, mas que encontramos, no ‘reino’ proposto por Riruako, um momento de real – mesmo que não formalmente aceita – sedimentação de um longo processo de transformações no imaginário e nas expectativas ovahereros sobre aqueles que lhes ‘governam’ – chamados de pais e tios no passado, *ovahona* logo em seguida, e que agora pretendiam ser chamados reis e lordes.

O incomodo que tais afirmações causariam, por um lado, em um Estado democrático cujas inclinações eram pouco favoráveis às autoridades tradicionais e, por outro lado, entre os descendentes das ‘famílias reais’, ficaria claro em outros documentos enviados à comissão presidencial, nos relatórios produzidos pela mesma e, em última instância, nas provisões do que quatro anos mais tarde seria proclamado como o *Traditional Authorities Act*. Riruako, no entanto, insistiria com seus ideais de reino e de indistinta relação entre tradição e política e, em parte por isso, não teria seus pleitos tradicionais reconhecidos quando o Estado começou a reconhecer formalmente as novas Autoridades Tradicionais ovahereros. Assim, à medida que o caminho escolhido pelo governo se tornava mais claro – e também mais generalizante, no sentido de este ser imposto sobre todas as ‘comunidades tradicionais’ do país, – Riruako e seus conselheiros perderiam seu espaço nas re-distribuições do poder tradicional ovaherero. Ele mantinha, no entanto, sua posição junto ao NUDO, bem como seu prestígio e influência sobre a comunidade, criando ao redor de si a maior facção dentro do universo das autoridades tradicionais ovahereros, que vêm se sedimentando e complexificando desde então através de alianças com outros chefes e de suas redes de poder disseminadas pelo trabalho de seus conselheiros por todo o país.

O novo conselho de chefes

Em Okondjatu, quando se quer explicar os acontecimentos que levaram ao fim o tempo em que Tjipene Keja ‘reinava’ absoluto, faz-se sempre referência a uma reunião organizada em Windhoek e que teria acontecido em algum momento entre a independência do país, em 1990, e o reconhecimento da primeira ‘autoridade

tradicional' ovaherero, em 1995. A narrativa serve para explicar o surgimento da maior divisão entre as lideranças ovahereros entre o chefe supremo e os descendentes dos *ovahona* que em breve se tornariam os líderes máximos das Casas Reais ovahereros. Ripunda, um dos jovens conselheiros de Okondjatu, foi quem chamou minha atenção a este evento pela primeira vez:

*“Quando a independência veio, o governo resolveu enviar algumas pessoas para pesquisar sobre como elas estavam vivendo e como elas estavam sendo governadas. Eles perceberam que antes dos alemães haviam seis chefes reconhecidos pelos ovahereros, mas nenhum chefe supremo. Maharero, Zeraeua, Kambazembi, Mureti, Nguvauva (que é omumbanderu), e [Vita] Thom (que é do Kaoko), eles eram os chefes que lideravam os ovahereros antes dos alemães chegarem neste país. Então, o governo, este, depois da independência, chamou todos aqueles chefes e resolveu que não reconheceria nenhum chefe supremo (e isto em nenhuma tribo). Eles estabeleceriam os seis líderes tal como era antes dos alemães.”*³⁸

Apesar de estar também sustentada por argumentos tradicionais, a decisão do governo em não reconhecer um chefe supremo ovaherero, parecia fazer parte antes da política de *'conflict avoidance'* da SWAPO (Forrest 1994, p. 308), do que de uma interpretação particular do período pré-colonial.³⁹ Mesmo que, como vimos anteriormente, o 'problema' da tradição ditaria o curso de grande parte dos documentos enviados e das entrevistas realizadas pela Comissão de investigação, a recusa do Estado em reconhecer chefes supremos e 'reis' era também uma resposta imediatista para conter distúrbios políticos, além da influência de homens que, como Riruako, haviam acumulado 'poder' em excesso na última década de governo colonial. No caso ovaherero, o problema teria começado tão cedo o país se tornou independente. Com a suspensão das estruturas de legitimação colonial das autoridades tradicionais do país, Frederick Tjamuaha II, um descendente direto de Kavikunua, irmão mais velho de Maharero, começava a mobilizar-se para retomar a cadeira de chefe supremo à sua descendência.⁴⁰ Tjamuaha II vivia em Botsuana, e desde a morte de Hosea Kutako, em

³⁸ 004 ENT. Entrevista com Vaanavi Ripunda, em Okondjatu.

³⁹ Algo que ficaria evidente quase duas décadas depois, quando o Governo enfim aprovou o reconhecimento da Autoridade Tradicional Ovaherero, cujos formulários foram preenchidos por Kuaima Riruako que, no entanto, teria sua cadeira de chefe ocupada por um regente, já que Riruako mantém-se como presidente do NUDO e membro da Assembléia Nacional.

⁴⁰ Frederick Tjamuaha II era descendente direto de Kavikunua, filho mais velho de Tjamuaha com sua principal esposa Tjoruzumo. Como Kavikunua havia morrido antes de seu pai, seu irmão mais novo

1970, vinha tentando reaver a posição que ele afirmava ser sua por direito (já que ele é da linhagem do filho mais velho de Tjamuaha com sua principal esposa Tjoruzumo).⁴¹ A independência da Namíbia, contudo, lhe dava um espaço para manobra maior do que ele tivera anteriormente e com a expectativa de que os descendentes dos *ovahona* do passado seriam reconhecidos como os novos chefes tradicionais no país, Tjamuaha II assumiria uma atitude mais imperativa em relação à Riruako, seu maior concorrente àquela altura.

Assim, debaixo dos auspícios da Associação para a Preservação da Casa Real de Tjamuaha/Maharero, uma reconhecida aliada da SWAPO, novos documentos foram enviados à Comissão, por parte da facção ao redor de Tjamuaha II, que somavam-se aos demais no desafio da luta e da busca pelos significados da ‘tradição ovaherero’:

“A destruição da liderança real ovaherero tradicional, tal como arquitetada pelo poder colonial alemão, teria pavimentando o caminho para a total subjugação deste país pela Alemanha. Estratégias semelhantes foram planejadas pelos portugueses contra o Rei Mandume [que pertencia ao mais poderoso reino ovambo do século XIX, a última comunidade africana a ser subjugada ao poder colonial] no norte, em Ondjiva. A fuga do *ombara* [lit. Chefe, Rei] Samuel Maharero para Botsuana e sua proteção pelo Rei Khama [líder das comunidades bamangwatos da então *Bechuanaland*] privou o governo colonial alemão da oportunidade de declarar sua vitória sobre os ovahereros e de legitimar sua presença em nosso país. A contínua proteção do *ombara* Samuel Maharero pelo Rei Khama preservou a ininterrupta herança da liderança real tradicional ovaherero de Tjamuaha-Maharero até o dia de hoje. Contrário ao que dizem os aspirantes à liderança real tradicional dos ovahereros de que ‘sucessão’ esteve baseada em ‘eleições’, a história oral tradicional e autoridades internacionais sobre esta questão... refutam as demandas fabricadas por aqueles que procuram re-escrever, reconstruir e distorcer a verdade e a história dos ovahereros para os seus interesses políticos.

O seguinte epitáfio nos túmulos dos *ozombara* [sing. *ombara*], Tjamuaha e Maharero em Okahandja é um testemunho vivo da genealogia ininterrupta da Casa Real Ovaherero:

Maharero recebeu a herança de seu pai Tjamuaha. Quando Maharero morreu, Nicodemus, filho de Kavikunua, era o herdeiro imediato, mas seguindo a influência alemã na disputa sucessória, além do fato de que Nicodemus havia então fugido de Okahandja após ter tido um caso com uma das esposas de Maharero, ele conseguiria arrebanhar pouco suporte durante a distribuição da herança de Maharero. Mais tarde ele se tornaria um dos representantes de Samuel nas regiões ao sudeste do Omaheke ao lado de Kahimemua, o líder das comunidades ovambanderus naquela região – de quem ele se tornaria rival ao manter-se subordinado de Samuel Maharero, mas com quem acabaria executado sobre o comando de seu irmão, Samuel Maharero. (Gewald 1999, pp. 41-46; 101-110; e Sundermeier, s.d, pp. 30-48)

⁴¹ “*Otjira tjondakamisiro jondjuuo joughona ua Tjamuaha/Maharero*”, 09-02-1971, 1f (ANN; sessão KTL; unidade 02; arquivo 22)

‘Aqui descansam três chefes [Tjamuaha, Maharero e Samuel Maharero]. Eles governaram o país para o bem do povo ovaherero, mas agora eles estão mortos. Eles eram verdadeiros chefes.’

A luta de resistência ovaherero de 1904-1907 é um evento histórico chave em uma longa história de luta pela liberdade de todo o povo namibiano contra a dominação estrangeira e que culminaria na derrota do colonialismo e na vitória de nossa luta pela libertação no dia 21 de março de 1990 debaixo da liderança da SWAPO da Namíbia.”⁴²

A narrativa apresentada serve tanto para legitimar a posição de Frederick Tjamuaha como o sucessor da ‘herança tradicional ininterrupta’ da comunidade de Otjikatjamuaha (o que ele faz, por sua vez, sugerindo que ela manteve-se em Botsuana e não Namíbia, o que também lhe serve para afirmar sua primazia em relação à Tezee Maharero), quanto para desautorizar e criticar os ‘interesses políticos’ de Riruako (que é aquele que procurava ‘re-escrever’ e ‘distorcer’ a história ovaherero para o seu próprio benefício). Em meio a este fluxo de documentos, o governo, que até então mantinha uma posição não-intervencionista em relação à maioria dos ‘conflitos étnicos’, seria enfim surpreendido quando um grupo de lideranças ovahereros se reuniu, no dia 18 de janeiro de 1992, para estabelecer Tjamuaha II como o novo chefe supremo ovaherero (Forrest 1994, p. 312).

Frente à crescente oposição e a atitude esquiva do governo namibiano em deliberar qualquer tipo de resolução ao conflito, o grupo de Kuaima Riruako se reuniria poucos dias depois em uma *All Herero Policy Conference*, que tinha o claro propósito de responder ao que eles diriam ser a “atitude neo-colonial da ressaca do apartheid,” que mantinha a política de ‘dividir-para-governar’ de um já vencido colonialismo.⁴³ Em uma conferência midiática, um dia depois do encontro da conferência, o então ‘Secretário Permanente’ de uma ‘Casa Real Ovaherero’ apresenta as resoluções gerais do grupo, acusando a SWAPO de possuir uma ‘agenda oculta’ que poderia provocar

⁴² “*The Association for the Preservation of Tjamuaha-Maharero Traditional Royal House*”, 23-03-1991, p. 1-2 (ANN; sessão KTL; unidade 02; arquivo 35).

⁴³ A inserção da guerra de 1904-1908 entre ovahereros e alemães como parte de uma mesma ‘longa história’ de luta contra o domínio colonial e que culminaria na vitoriosa luta, debaixo da liderança da SWAPO, pela independência é um argumento interessante, já que grande parte dos ovahereros reconhece a SWAPO (e alguns a própria guerra pela libertação) como algo estritamente ovambo, ao qual eles comumente opõem-se – dificilmente alocando sua própria história de sofrimento à vitória da SWAPO e defendendo que eles ainda não foram libertos de sua miséria (mantida, hoje, através da SWAPO). “*Media Conference. Otjomuise*”, p. 2; 27-01-1992; (Ministério da Educação e Cultura; Estorf Reference Library; unidade 92/0712 A).

guerras raciais no país. Além de denunciar o partido por favorecer o desenvolvimento apenas das comunidades ovambos, o documento também manifesta-se contra a nomeação e estabelecimento de Tjamuaha II, Tjizo Kavari (o rival de Keja em Okondjatu), e outros, como ‘fantoques’ da SWAPO.⁴⁴

A resposta do governo foi imediata. Em meio a uma nova explosão de disputas e acusações de todos os lados, a Ministra do MHGRL, Libertine Amathila,⁴⁵ também veio a público, declarando que ninguém tinha o direito de estabelecer um chefe supremo há não ser seu próprio Ministério. Como não existia ainda uma legislação específica para estabelecer os parâmetros gerais de um processo formal de reconhecimento das lideranças tradicionais, o governo buscava resolver os conflitos através de outra intervenção ‘informal’, realizando, poucos meses depois, a então chamada *All-Herero/Mbanderu Traditional Leadership Conference*. O evento, presidido pelo Vice-Ministro da Justiça, ele mesmo um omuherero e presidente da SWANU,⁴⁶ resultaria na criação de um novo Conselho de Chefes Ovahereros formado por 24 membros nominados pelas ‘casas reais’ participantes. Juntos, eles operavam como um secretariado para a nova ‘Liderança Tradicional Unificada dos Ovahereros e Ovambanderus’, uma organização patrocinada pelo estado nacional.

A conferência teve a participação de grande parte das lideranças que mais tarde seriam legitimadas pelo governo como as ‘autoridades tradicionais’ ovahereros e significava, portanto, um importante passo em direção à formalização de uma política estatal de reconhecimento das políticas culturais do país. Kuaima Riruako e seus conselheiros, contudo, não participaram da reunião, alegando que, contrário do que os jornais estavam dizendo, sua ausência teria sido causada não por medo, mas “devido à problemas técnicos de representação, pré-fabricados pelos organizadores da conferência, a fim de realizar sua conspiração.”⁴⁷ Sua acusação era dirigida não apenas à SWAPO, mas também à SWANU, fazendo uma crítica direta ao seu presidente Vekuii Rukuro, a quem ele responsabiliza por orquestrar a ‘conspiração’ política contra o

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Libertine Amathila teria um envolvimento direto no estabelecimento das estruturas governamentais nos níveis regionais e locais (Forrest 1994 e 1998).

⁴⁶ Vekuii Rukuro, hoje presidente de um banco sul-africano na Namíbia, era nesta época um dos que se opunham ao reconhecimento de Kuaima Riruako. Interessantemente, ele é hoje um dos mais importantes assessores de Riruako.

⁴⁷ “*Media Conference. Otjomuise, Windhoek, Namibia*”, 1f., 11-05-1992 (Ministério da Educação e Cultura; Estorf Reference Library; unidade 92/0712 A).

direito tradicional (porque histórico, repetitivo e imutável) de Riruako e seu grupo de conselheiros. Enfim, dando um passo adiante na criação do Conselho de Líderes Tradicionais, que é desde então responsável por recomendar ao presidente as autoridades tradicionais a serem reconhecidas pelo governo (Forrest 1998, pp. 210-36), no final de 1993, o MHGRL, começa a organizar uma série de reuniões entre as lideranças tradicionais de diferentes ‘grupos populacionais’ (que, assim como os líderes *ovahereros*, haviam sido previamente organizadas em conselhos de chefes). O grupo de Riruako, uma vez mais, não participaria destas reuniões e acompanharia de longe a abolição formal da posição de chefe supremo em todo o país.

Após os primeiros cinco anos de independência as lideranças *ovahereros* estavam então divididas em duas facções principais. A primeira, centrada ao redor de Kuaima Riruako, tinha contornos mais definidos, um único líder, um único partido político (NUDO) e pretendia-se superior em relação aos descendentes dos *ovahona*, recusando-se a participar do Conselho de Chefes, que era visto como uma facção essencialmente política. Este segundo grupo, por sua vez, era de fato patrocinado pelo governo, mas nem todos tinham suas filiações políticas necessariamente atreladas à SWAPO. Além disso, não havia entre eles um único líder, antes, cada um de seus principais líderes (os novos *ovahona*) possuía seu próprio grupo de seguidores que encontravam em Riruako um rival em comum. Dentro deste grupo, haviam também conflitos e apesar de que inicialmente abarcados debaixo de uma única instituição (o Conselho de Chefes), havia ali a potência para o surgimento de novas facções.

II. As Casas Reais

Em um país com tantos imaginários culturais distintos, a criação de uma política governamental para regulamentação das lideranças tradicionais era um grande desafio. Onde o Estado buscava homogeneização tradicional (ideal) do poder, ele encontrava uma imensa variedade de expectativas culturais; e enquanto fabricava a ‘tinta branca’ e com dificuldade empilhava os tijolos de sua nova construção, os processos e documentos que antecederam o conjunto de leis eram antes multiformes. Não apenas os métodos de sucessão, mas também as funções do passado, os afazeres do futuro e o status atual eram fonte de constantes divergências. ‘Liderança tradicional’, somos lembrados em outro documento enviado à Comissão, é uma questão controversa e

interpretada de maneira diferente em cada ‘comunidade tradicional’.⁴⁸ Elas distinguem-se em sua organização ‘tradicional’ do poder, em suas relações com as administrações coloniais e também com as políticas partidárias. Em uma Namíbia que se queria pensar homogênea sem, no entanto, ignorar a ‘contribuição original’ do que foi dito ser as ‘fontes da cultura nacional’,⁴⁹ os obstáculos iam além das já complexas disputas dentro de cada comunidade tradicional, sendo “extremamente difícil propor uniformidade nesse sistema”.⁵⁰

A criação de um sub-sistema de governo na Namíbia, i.e. um governo tradicional, mais conhecido sob a alcunha ‘Autoridades Tradicionais’,⁵¹ está diretamente associado, tal como em outras partes do continente, aos ideais democráticos e descentralizados do poder Estatal.⁵² Como vimos anteriormente, a estrutura de governo local namibiana era organizada através de uma rede de funcionários governamentais, desde o parlamento em Windhoek, passando pelos governadores nas capitais regionais e os conselheiros distritais que, juntos com o governador, formavam o conselho regional de cada uma das 13 unidades administrativas do país (Forrest 1998). Idealmente, as autoridades tradicionais seriam alocadas aos âmbitos mais ‘locais’ de governo, servindo como intermediárias entre os interesses de suas comunidades tradicionais e o controle do Estado nacional – como “porteiros entre as comunidades rurais e o Estado” (Bollig 2011, p. 158).⁵³ Seus poderes e funções, no entanto, foram extremamente atenuados em comparação com os últimos anos de colonialismo, algo que se sugere na própria ideia de ‘comunidade tradicional’, um termo com pouca força conceitual, extremamente fluido e que serve também para obliterar, não apenas a

⁴⁸ “*Proposal on Traditional Leadership*”, 25-04-1991, p. 1. (ANN; sessão KTL; unidade 02; arquivo 22).

⁴⁹ “*Windhoek – 12/2/91: Dr. Budack*”, p. 1 (ANN; sessão KTL; unidade 08; *Transcriptions of Minutes*).

⁵⁰ “*Enquires: S. Totwe*”, s.d., p. 3 (ANN; sessão KTL; unidade 06; arquivo 11/3/1/19 – *Reports, Findings and Minutes (1991)*)

⁵¹ Sobre uma reflexão mais atenta ao conceito e ao problema das ‘Autoridades Tradicionais’ em África ver Florêncio (2005, cap. 1). Ver também West e Kloeck-Jenson (1999), que tal como Florêncio (2003, 2005, 2008) falam sobre as autoridades tradicionais em Moçambique, para uma perspectiva mais crítica sobre o termo. Duarte de Carvalho (2005) elabora sua quase sempre poética análise para falar também dos kuales de Angola, até hoje às margens de um país ainda em re-construção.

⁵² Ver o caso das autoridades tradicionais em Serra Leoa que no processo de descentralização assumiram um papel central no desenvolvimento de suas comunidades rurais (Fanthorpe 2005); o caso do Mali no qual se percebe a por vezes violenta rivalidade entre os ‘notáveis locais’ pelos poucos recursos do Estado e o mais abundante investimento internacional (Gaasholt 2003); ou ainda o caso de Moçambique (West e Kloeck-Jenson 1999; Kyed e Buur 2006).

⁵³ Intermediação é a palavra chave nos estudos sobre autoridades tradicionais em África. Ver, por exemplo, Rouveroy van Nieuwall (1996).

autoridade outorgada aos chefes durante o período colonial, mas também o antigo temor da ‘tribalização’ – o fantasma de todo jovem Estado nacional africano.

Em um dos relatórios escritos pela Comissão, algumas tensões geradas nesses processos são apresentadas pontualmente, mas um ‘sentimento generalizado’ em relação a algumas demandas (do poder estatal) começava a indicar os contornos gerais do que seria mais tarde proclamado por lei: (i) um Chefe deve vir de uma família Real, mas seus conselheiros não necessariamente – cabendo ao governo decidir quem vem de fato da linhagem real e tem o direito ao trono; (ii) os líderes tradicionais devem sem reservas cooperar e obedecer ao governo nacional – cabendo ao chefe e seus conselheiros observar as leis e práticas tradicionais, manter a ordem, resolver disputas locais e promover boa relação entre as várias ‘tribos’ da região; e (iii) os líderes tradicionais devem abster-se das políticas partidárias – cabendo às suas comunidades respeitá-los como uma força de união.⁵⁴ No caso das comunidades ovahereros, o último era certamente o mais problemático:

“A liderança tradicional dos ovahereros é atormentada por rivalidades políticas e pessoais. A divisão entre as várias facções é tão grande que nenhuma solução aceitável é visível de suas próprias posições. Pode-se dizer que é difícil de ver como eles podem funcionar tradicionalmente como um grupo.”⁵⁵

Os documentos e relatórios enviados pela Comissão estão carregados de afirmações deste tipo e o caso ovaherero, ao que tudo indica, era o exemplo paradigmático dos dilemas da criação de um sistema de gestão tradicional do poder em um Estado de várias tradições políticas distintas – mesmo que historicamente influenciadas por forças coloniais semelhantes. Constatções deste tipo – de que as lideranças ovahereros sofrem antes por rivalidades políticas reforçadas e, em alguma medida, encapsuladas por conflitos pessoais – serviriam à Comissão tanto para sustentar sua indicação de que líderes tradicionais não deveriam ocupar cargos políticos, como para recomendar que o reconhecimento das casas reais fosse definido em termos de áreas de jurisdição, precavendo-se contra a aglomeração de vários chefes em uma única área, prevendo ainda que indivíduos que possuam ‘links tradicionais’ com a autoridade

⁵⁴ “*Enquires: S. Totwe*”, p. 2-6.

⁵⁵ “*The Herero’s controversies and disputes*”, p. 10-1.

reconhecida, mas vivam fora dos limites estabelecidos pelo estado para sua casa real possam também organizar-se em cooperação com outras autoridades tradicionais reconhecidas em sua região.⁵⁶

Em geral e particularmente no que tange às comunidades ovahereros os dois problemas estavam relacionados. Nos anos imediatamente anteriores à independência do país, suas lideranças estavam concentradas no centro-oeste namibiano e no Kaoko, sendo que ambas caíam debaixo da alçada de Kuaima Riruako – e não coincidentemente se tornariam a base eleitoral do DTA durante a primeira década de governo democrático. Entre 1980 e 1985, quando a administração dos bantustões era de completa responsabilidade das Autoridades Representativas locais, Riruako podia efetivamente controlar e outorgar poder como lhe aprouvesse (i.e. através de eleições) – o que resultou, como vimos no capítulo anterior, em uma série de conflitos com os descendentes dos *ovahona*. Com a retomada das funções executivas pelo Gabinete do Governo Interino, criado em 1985, uma re-formulação inicial garantiria a incorporação de todos os líderes das principais casas reais ao sistema de *headmanship* do governo sul-africano. Kuaima Riruako era ainda o chefe supremo, Gerson Hoveka, na então *Hereroland*, e Kefas Muzuma, no Kaoko, eram seus *headmen* seniores, sendo que os líderes das casas reais faziam parte dos outros 42 líderes, chamados *headmen* como os demais e que estavam espalhados pelas duas áreas.

Com a independência da Namíbia e a subsequente re-organização das regiões administrativas do país, a concentração de vários *headmen* em uma única região e/ou distrito se tornaria fonte de constantes embates (como seria o caso de Okondjatu). O novo Conselho de Chefes Ovaherero já havia indicado, como destacaram outros autores (Forrest 1994; Bertout 2003; Friedman 2005), uma tendência em direção ao reconhecimento dos descendentes dos seis ‘principais’ *ovahona* do passado – os quais, parecia se fazer óbvio, eram os únicos *com* ‘casas reais’. De fato, as primeiras deliberações do governo priorizavam o caráter essencialmente ‘tradicional’ das lideranças autóctones, mas no conjunto de leis responsáveis por regulamentar este estrato de sua sociedade, seriam reconhecidas tanto ‘Casas Reais’ (cujo conteúdo

⁵⁶ Ibid., p. 11.

legitimador invoca nossas expectativas com a noção de ‘tradição’), como ‘Autoridades Tradicionais’ (cujos líderes eleitos nos farão pensar em ‘política’).⁵⁷

Essas distinções, tal como temos visto até aqui, são mais do que um jogo de palavras ou trocadilho. Claro que no contexto burocrático e idealmente imparcial do MHGRL (o responsável pela indicação de reconhecimento ao Presidente da República), suas posições são simetricamente as mesmas: ambas serão abrigadas sobre a alcunha de ‘comunidade tradicional’, cuja definição foi limpa de seus resíduos coloniais (a ‘tribo’ ou a ‘etnia’) e que poderia ter sido encontrada em um Malinowski, Radcliffe-Brown e outros de nossos ancestrais;⁵⁸ e talvez mais importante que isso, ambas são, estritamente falando, ‘lideranças tradicionais’ (chefe e líder)⁵⁹ e deveriam satisfazer as mesmas exigências essencialistas do MHGRL, que baseava seus apontamentos em determinismos e verificações históricas. Os pedidos, que para muitos são sinônimos de certificação, se não disputados, ocorrem com relativa rapidez e clareza. A primeira etapa do processo é o preenchimento de um formulário, no qual deve constar, entre outras coisas, o nome da ‘autoridade tradicional’ e da ‘comunidade tradicional’ representada, uma descrição da área habitada por tal comunidade, o número aproximado de seus membros, além de uma justificativa – histórica e tradicional – que reforce seu pedido.⁶⁰ O candidato ou candidata à posição de líder da referida comunidade deve ainda estabelecer contornos bem definidos ao seu ‘direito tradicional’, esclarecendo as relações que porventura possua com outras autoridades já reconhecidas e como que “sua

⁵⁷ Algo que fica implícito nos próprios termos do novo *Traditional Authorities Act (2001)*, sessão 4, Designação do chefe ou líder da comunidade tradicional, (1): “membros de uma comunidade tradicional que são portanto autorizados pela lei costumária daquela comunidade, podem designar em acordo com aquela lei – (a) uma pessoa da família real daquela comunidade tradicional, que deve ser instituída como o chefe ou líder [head], de acordo com o caso, daquela comunidade tradicional; ou (b) se tal comunidade não possui família real, qualquer membro daquela comunidade tradicional, que deverá ser instituído líder daquela comunidade tradicional.” Particularmente sobre a eleição, lemos na sessão 5, definição sobre notificação inicial de chefe ou líder de uma comunidade tradicional (10): “Se, de acordo com a comunidade tradicional – (a) uma lei costumária no que tange à designação de um chefe ou líder de uma comunidade tradicional não exista; or (b) existe incerteza ou desacordo entre os membros daquela comunidade no que tange à lei costumária aplicável, os membros daquela comunidade podem eleger, sujeito à aprovação do Ministério, um chefe ou líder de uma comunidade tradicional por voto majoritário em uma reunião geral dos membros daquela comunidade que tenham alcançado a idade de 18 anos e que estão presentes na reunião.”

⁵⁸ *Traditional Authorities Act (2001)*, sessão 1, Definições: “‘comunidade tradicional’ significa um grupo social indígena homogêneo e endogâmico, formado por pessoas de famílias que derivam de clãs exogâmicos os quais compartilham ancestralidade, linguagem, herança cultural, costumes e tradições comuns, que reconhecem uma mesma autoridade tradicional e habitam uma mesma área comunal, e pode incluir os membros daquela comunidade tradicional residindo fora da mesma área comunal.”

⁵⁹ Conforme nota de rodapé 61.

⁶⁰ *Traditional Authorities Act (2001)*, sessão 5(1).

cultura, tradição, costume e linguagem” diferem das mesmas.⁶¹ O formulário deverá enfim ser assinado pelo governador do Conselho Regional da região administrativa na qual a comunidade tradicional está situada, sendo em seguida enviado ao MHGRL, cujo Ministro/Ministra poderá na capacidade de suas funções aprovar o requerimento.

Caso a investigação feita pelo MHGRL revele alguma incongruência, o pedido é então referido ao Presidente o qual, por sua vez, levará a questão ao Conselho de Líderes Tradicionais (formado por dois membros de cada autoridade tradicional reconhecida) que será responsável por novas investigações (em um prazo não maior de 12 meses) e subseqüentes recomendações ao Presidente que então decidirá pela homologação ou não do pedido. Confirmado o reconhecimento da Autoridade Tradicional/Casa Real, esta será então oficialmente agraciada como ‘líder’ na área descrita do formulário como sua jurisdição, sendo que outras autoridades tradicionais não poderão ser ali reconhecidas novamente. O chefe, então, reside em um dos vilarejos/cidades onde o escritório principal se encontra e espalhará seus conselheiros pela região como melhor lhe aprouver. Estes, por sua vez, são divididos em seis conselheiros seniores e outros seis conselheiros debaixo dos primeiros. Todos estes, além do secretário e os juízes (que não necessariamente fazem parte destes 12 conselheiros) serão pagos pelo governo (os juízes são pagos de acordo com os casos resolvidos) – o chefe recebendo uma pensão (não salário) de N\$ 2.000,00 (pouco mais de R\$ 500,00) enquanto seus conselheiros seniores receberão N\$ 1.600,00 (ao redor de R\$ 350,00) e os conselheiros não mais do que N\$ 1.200,00 (pouco menos de R\$ 300,00). Além destes, também deverão ser inscritos junto ao governo, os conselheiros dos conselheiros espalhados pela região, os quais, no entanto, não serão pagos.⁶²

Apesar de que o nível regulador estatal admitia a fusão *ovahona* (Casa Real) e *headmen* (Autoridade Tradicional), focando antes na separação funcional entre o ‘tradicional’ e o ‘político’,⁶³ o nível local, das sutilizações do parentesco e do murmúrio

⁶¹ *Traditional Authorities Act (2001)*, anexo A, parte B do formulário de requerimento.

⁶² Cada Autoridade reconhecida recebe ainda N\$ 10.000,00 por ano como suporte financeiro, e um carro que se torna hoje um símbolo da autoridade dos chefes (são todos camionetes brancas 4x4, um veículo com placa governamental e na qual constam o nome e o emblema da Autoridade Tradicional/Casa Real). Durante meu período de pesquisa dois mil dólares namibianos era considerado suficiente para sustentar as necessidades básicas de uma família de cinco a seis pessoas, nas áreas rurais, por quase um mês.

⁶³ *Traditional Authorities Act (2001)*, sessão 15, Posição política do chefe ou do líder da comunidade tradicional (8): “Sobre o fato de que essa sessão autoriza a limitação sobre o direito de um chefe ou líder de uma comunidade tradicional possuir uma posição política ou aquele que possui uma posição política

dos rumores, mantinha-se alicerçado às não tão novas distinções, transpondo-as com seus distúrbios mais elementares ao sistema de governo tradicional imposto pelo Estado independente: existem chefes reconhecidos por tradição; outros reconhecidos por causa da política; e interessantemente, seja para legitimar ou para acusar, quase todos, como as duas faces de Janus, são um pouco dos dois. Isto levado em conta, se insinua uma simples, porém às vezes ignorada constatação de que as políticas de reconhecimento de comunidades tradicionais na pós-colonialidade são consideravelmente mais complexas do que por vezes supomos – e em muito extrapolam a relação comunidade-Estado, um vínculo quase sempre difícil de criar e manter, podendo ser melhor entendidas como uma clara disputa (e não submissão) entre dois grupos/tipos de liderança que buscam sedimentar seu poder sobre uma única jurisdição: a comunidade.

Um fator interessante do caso ovaherero é que se por um lado os processos de reconhecimento postos em movimento após a independência poderiam resultar em uma inevitável reivindicação por parte de líderes tradicionais de todo o país de “seus assim chamados direitos de liderança ancestral através da (re)constituição de ‘comunidades tradicionais’ debaixo de assim chamadas casas reais independentes” (Friedman 2005, p. 35), o que parecia estar em jogo (e isto em vários momentos, como no direito dos *ovahona*, mas também na inventividade de Riruako e seus *headmen*) era um esforço de assegurar e manter a multiplicidade de fontes de capital político adquirido no passado – e não uma simples manipulação política da tradição (como sugere Friedman 2004 e 2005). Mesmo que ‘etnogênese’ e ‘tribalização’ fossem percebidas em todo o país,⁶⁴ no caso das comunidades ovahereros, particularmente nas suas periferias, o problema não era apenas que ‘comunidades tradicionais’ representariam sua cultura política, mas acima de tudo como os demais se organizariam ao redor deles. Um tanto no sentido

possuir uma posição de chefe ou líder de uma comunidade tradicional, esta limitação é autorizada em resposta ao interesse público tal como contemplado no Artigo 17(3) da Constituição da Namíbia.”

⁶⁴ Há, nesse sentido, uma abertura criativa cujo exagero poderia ser o pedido de reconhecimento junto ao MHGRL de uma ‘Autoridade Tradicional Africâner’ no final de 2002 (cf. Friedman 2004, p. 185). Mas entre a legitimação de chefes do passado e a outorgação de um poder ‘tradicional’ a grupos idealmente ‘não-étnicos’ existe um amplo campo de ressurgimentos étnicos, um tipo de ‘tribalização’ que articula diferenças étnicas ao redor de uma nova dimensão política (Wärnlöf 1998, p. 171), como seria o caso dos movimentos separatistas no Caprivi (Kangumo 2011), das políticas de identidade entre ovahereros e ovahimbas (Friedman 2004) ou os ainda pouco estudados ressurgimentos de comunidades tradicionais historicamente encapsuladas e predadas pela insígnia de ‘povo ovaherero’ (Estermann 1981), dos quais o exemplo mais atual são as comunidades ovazembas, cujo líder, John Tjikulya, inicialmente tentou seu reconhecimento junto de Kuaima Riruako e sua contestada Autoridade Tradicional Ovaherero. das várias comunidades generalizadamente chamadas ‘ovaherero’ por Eesterman

premonitivo com o qual Wärlöf (1998) concluiu sua tese sobre as transformações históricas das lideranças ovahimbas no Kaoko, o esquema implementado pelo Estado nacional gerou “profundos conflitos e inacabável discórdia entre diferentes combinações de líderes na região... dos quais todos acumularam capital político e vestiram sua autoridade ‘tradicional’ nesta instituição política [colonial]” (p. 170).

Assim, quando as primeiras lideranças tradicionais no país começaram a ser reconhecidas em 1995, a maioria dos líderes ovahereros pagos até o último ano de colonialismo seguiriam o movimento de aglutinarem-se, tal como no período pré-colonial, ao redor dos descendentes daqueles que há mais de um século haviam surgido como os verdadeiros *ovahona*. Dessa forma, enquanto o governo encaminhava-se para reconhecer apenas os líderes das principais famílias reais da segunda metade do século XIX, inicialmente inibindo o surgimento de novas autoridades tradicionais (i.e. Kuaima Riruako), seria antes no nível mais periférico e secundário do poder tradicional, justamente entre os conselheiros que temos acompanhado até aqui, que as maiores convulsões e intensas mobilizações ocorreriam. Sedimentava-se aí uma distinção importante entre a ‘autoridade tradicional’ e a ‘comunidade tradicional’, isto é, entre membros da *família* real, que competem pelo ‘trono’, e membros da *casa* real, sem relação necessária e direta com a família real e de onde são geralmente ‘retirados’ os conselheiros do Chefe – cuja autoridade ramifica-se, sem constrangimento, de um conselheiro ao outro nos assentamentos debaixo de suas lideranças.

Havia disputas, é claro, no nível das famílias reais, e as ambiguidades manifestadas pelo MHGRL resultariam também em conflitos no que tange a quem são os líderes de direito das referidas seis famílias reais. Ao tomar para si o ideal da ‘tradição’ pré-colonial, o governo não poderia evitar contaminar-se também pelas já complexas expectativas do parentesco ovaherero – algo que vem se mostrando em vários momentos de nossa história. Este foi o caso com a Casa Real de Maharero e do conflito entre Tezee Maharero e Frederick Tjamuaha II, o qual após ter seu desejo de tornar-se chefe supremo frustrado, argumentava que por ser descendente da linhagem do irmão mais velho de Maharero, ele então deveria ser o chefe do que se pretendia chamar a Casa Real de Tjamuaha/Maharero. Com os dois pedidos em mãos, o Conselho de Líderes Tradicionais, debaixo dos auspícios do MHGRL, deliberaria a seguinte indicação ao Presidente:

“No caso de Maharero e Frederik Tjamuaha II, o Conselho recomenda o seguinte: Tendo ouvido a submissão do pedido feito pelo presidente do Comitê e as submissões orais pelos representantes de Frederik Tjamuaha II e pelo próprio Alfons Maharero; (...) e tendo considerado Alfons Maharero como o ‘pai’ e assim, de acordo com os costumes e as normas, sendo aquele que possui o fogo sagrado, o cajado e todos os instrumentos tradicionais. O conselho recomenda que seja mais uma vez confirmada a importância de seguir a verdade histórica de que Maharero e Tjamuaha são da mesma linha patrilinear de sucessão e, portanto, pelo bem da história dos ovahereros, é muito importante apoiar e assegurar o re-estabelecimento da ordem de liderança para [Tezee] Alfons Maharero.”⁶⁵

Aqui, chama a atenção um importante desdobramento da política tradicionalista do MHGRL, que traria para o centro das disputas discursos sobre parentesco, os quais são hoje a parte mais concreta do uso de argumentos tradicionais para legitimar as posições dos chefes (mas não necessariamente, vale lembrar, dos seus conselheiros). No caso das comunidades ovahereros, é interessante perceber que, tal como acompanhamos em outros momentos da tese, a tendência era o reconhecimento de um direito patrilinear às posições de autoridade: o chefe é o pai. Mas não surpreendentemente, este nem sempre era o caso, como o exemplo da Casa Real de Mureti sugere. Mureti, era um guerreiro na região do Kaoko e foi um dos grandes *ovahona* na metade do século XIX. Durante as batalhas contra a dominação nama no centro-sul namibiano ele seria um importante recurso militar de Maharero e os demais chefes. Após a guerra, e como prêmio por sua lealdade, foi dado à Mureti a região de Otjipaue, a meio caminho entre as montanhas do Waterberg e Omaruru, mas um pouco mais distante de Okahandja, ao sul. Mureti jamais voltaria ao Kaoko e seus descendentes diretos migrariam para a região de Okakarara, chegando até Botsuana durante a guerra contra os alemães (Bollig 1997; Kaputu 1986c; Ohta 2009). Na década de 1980 um grupo de lideranças ovahereros e ovahimbos no Kaoko, membros da ‘comunidade tradicional’ antes liderada por Mureti, iniciaram um processo de revitalização do que eles chamariam de a Casa Real de Otjikaoko, uma *otjiwana* (lit. comundiade) que, assim como Otjikatjamuaha e Onguatjindu, era formada por uma extensa rede de *ozonganda* que extrapolavam as relações *oruzo* de suas lideranças (Friedman 2004, pp. 187-90).

⁶⁵ Sumário Executivo 2000: IIIf. apud Patemann, 2002, p. 64.

Com a independência do país, tanto o grupo do Kaoko, ao redor de Paulus Tjavara, que pertence a uma das *ozonganda* reconhecidas como parte da comunidade do Otjikaoko, como um grupo de seguidores de um dos descendentes diretos do grande líder Mureti, vivendo então na região de Okondjatu, enviam seus documentos para serem reconhecidos como líderes de uma mesma comunidade tradicional – que os primeiros dirão ser governada pela Casa Real do Otjikaoko, e os últimos pela Casa Real de Mureti. Esta disputa que, como veremos mais adiante, mobiliza tanto argumentos tradicionais como rumores políticos, terminaria no reconhecimento de Tjavara como o chefe da Casa Real de Otjikaoko e resultaria no início de uma interminável luta pelo reconhecimento da Casa Real de Mureti na região de Okondjatu: Tjavara defendendo que o primeiro líder da comunidade não foi Mureti, mas um homem cujo nome era exatamente Kaoko; e Vemutonda Mureti afirmando que Mureti foi o primeiro *omuhona* do Kaoko, que é o nome da região e não de uma pessoa.⁶⁶ Interessantemente, e ao contrário da decisão em relação a disputa entre Frederick Tjamuaha II e Tezee Maharero, a resposta do governo privilegiaria antes o pleito de Tjavara e não o de Vemutonda – que, tal como Tezee Maharero, é até hoje aquele que toma conta do *okuruwo*, do cajado e dos instrumentos tradicionais.⁶⁷ Alguns anos mais tarde, comentando sobre este episódio, o então oficial executivo responsável pelas questões tradicionais de reconhecimento, Mme Anyolo, oferece a seguinte análise:

“Hoje eu compreendo melhor a cultura ovaherero... Os ovahereros dão à sua comunidade o nome de seu líder mais importante, o que significa que existe uma ‘casa’ real e uma ‘família’ real. A família real é constituída pelos descendentes diretos do líder, a casa real pelos descendentes diretos dos seguidores [partidários, súditos] daquele líder. Todas as pessoas de um lugar pertencem à casa real, mas nem todos à família real. Mas isso não significa que os membros de uma casa real não possam comandar.” (apud Bertout 2003, p. 128)

⁶⁶ Uma distinção que, interessantemente, manifesta-se também no nível dos louvores (*omitandu*). Tal como apresentei no caso de Okondjatu, as sutilizas e o *deep herero* destes poemas permitem à ambas as partes a criação de argumentos tradicionais com pequenas modificações na interpretação (nos prefixos de posse para ser mais específico) do louvor. O uso político dessas manifestações da poética ovaherero certamente merecerão maior atenção no futuro.

⁶⁷ Mas haverá aqui também uma importante disputa, quando um jovem sacerdote do mesmo *oruzo* de Mureti e que vive em Okakarara, foi absorvido pela Casa Real de Otjikaoko, ‘emprestando-lhe’ de certa maneira sua legitimação ritual.

Até 2002 o Estado já havia deliberado sobre estes e outros conflitos menores e reconhecido todas as seis autoridades tradicionais ovahereros, com seus respectivos chefes e conselheiros distribuídos pelo país: a Casa Real de Kambazembi, na região de Otjozondjupa; a Casa Real de Maharero e a Autoridade Tradicional Ovambanderu (centrada nos descendentes de Nguvauva, um dos filhos de Kahimemua, e não em Hoveka, descendentes de outro importante líder da região no século XIX), na região do Omaheke; a Casa Real de Zeraeua, na região de Erongo; além das Casas Reais de Vita Thom (que era filho da irmã de Zeraeua) e de Otjikaoko, na região do Kunene. Kuaima Riruako, que também havia solicitado seu reconhecimento ao MHGRL, teve seu pedido negado sob a alegação de que ele não estava de acordo com as regulamentações promulgadas pelo Presidente em 1995 (depois emendadas em 1997 e finalmente substituídas pelo *Traditional Authorities Act, 2001*). Seria, enfim, ao redor destes chefes que grande parte dos *headmen* do período colonial puderam manter suas posições frente à comunidade e debaixo de um novo governo.

Para dar uma imagem mais clara dessas redistribuições tomo o caso dos 51 líderes listados na folha de pagamento colonial comentada anteriormente, dentro os quais já constavam os seis descendentes dos *ovahona*, além de Kuaima Riruako, que é até hoje tido por grande parte da comunidade como seu chefe supremo.⁶⁸ Dos 44 restantes, 21 apareceriam no pedido de reconhecimento enviado ao MHGRL por Riruako, aos quais se juntam outros 25 homens, todos chamados ‘chefes’ e debaixo de uma insinuante Autoridade Tradicional Ovaherero. Do restante, descobre-se uma pequena dispersão em direção aos partidos políticos e, o que me é mais importante aqui, uma intensa mobilização de ‘diferentes combinações de líderes’ ao redor dos seis Chefes reconhecidos pelo governo até então. Juntos, no entanto, eles preenchem menos de um terço dos 72 conselheiros que agora trabalhavam debaixo das Casas Reais reconhecidas, as quais seriam compostas não apenas por homens que até então não haviam ocupado nenhum cargo de liderança tradicional, mas também por aqueles *headmen* que foram exonerados por Riruako durante a última década do governo colonial (um número que aumentará exponencialmente se acrescentarmos a este desprezioso cálculo os conselheiros não pagos, que estendem a autoridade do Chefe e de seus conselheiros de um assentamento ao outro).

⁶⁸ “*Chiefs and Headmen in Namibia; Hereros*”, s.d., 2f. (ANN, sessão KTL, unidade 8, arquivo *transcriptions of minutes*).

Podemos já começar a entender um pouco da complexidade de que falava anteriormente, que extrapola os conflitos mais imediatos do ‘centro’ e que se manifesta de várias formas: nos processos de sucessão dos conselheiros; nos conflitos entre jovens e anciões (e aqui é importante ressaltar que trata-se também de uma diferença entre líderes que surgiram depois e antes do colonialismo); nas expectativas sobre parentesco e poder tradicional; e também nas políticas partidárias. Okondjatu, por sua vez, se torna um local interessante não apenas para entendermos a distribuição do poder e da autoridade dos chefes por suas extensas redes de conselheiros, mas também para acompanharmos as disputas nacionais, regionais e locais de um chefe que ainda luta por seu reconhecimento. Será ali também que poderemos entender e complexificar o faccionalismo que gradualmente enraizava-se nas estruturas políticas ovahereros. Em tudo isso, há ainda um tanto de políticas partidárias, mas prefiro terminar meu já longo trajeto com os oportunismos tradicionais que me ajudarão a situar Okondjatu dentro do universo dessa ‘política ovaherero’.

III. Oportunismos tradicionais

Durante os primeiros anos de independência e re-estruturações nos sistemas de governo local, enquanto os ‘novos’ *ovahona* discutiam seus reconhecimentos, em Okondjatu, onde suas lideranças estiveram sempre sustentadas por sua legitimação junto à ‘brancos’, ‘mahareros’ e ‘chefes supremos’, a pergunta que silenciosamente começava a se fazer ouvir era de quem seus ‘chefes’ seriam conselheiros? O questionamento se fazia audível na medida em que a posição de Tjipene Keja se tornava mais instável. Seu pagamento havia sido cortado já no primeiro mês de independência, tirando boa parte de sua legitimação formal junto ao Estado e abrindo espaço para que outras lideranças assumissem o protagonismo das políticas tradicionais em Okondjatu. A abolição da posição de chefe supremo abalaria ainda mais as alianças e estruturas que lhe sustentavam e Tjipene Keja viveria em um relativo vácuo institucional por mais de uma década. Ele seria ainda capaz de manter seu prestígio junto à maior parte da população (principalmente através dos partidos políticos, mas também por seu já conhecido prestígio tradicional), e quando os primeiros Comitês de Desenvolvimento Local (CDL) começaram a serem formados, debaixo da autoridade dos Governadores Regionais, ele e seus conselheiros foram rápidos em tomar para si esta responsabilidade – fazendo do

CDL referência constante nas disputas entre as lideranças tradicionais neste assentamento hoje.

Seu monopólio como ‘chefe de Okondjatu’, no entanto, era cada vez mais ameaçado pelo cenário político que se desenvolvia e cujo desdobramento imediato seria uma inevitável e maior polarização entre Tjizo Kavari, um dos representantes do governo na região, e Keja, que mantinha sua lealdade ao DTA e à Kuaima Riruako. O conteúdo destas divergências, não há dúvida, seguiam os ritmos indistintos das políticas coloniais do passado. Apesar de que Kavari parece ter sido, antes de tudo, um importante líder da SWAPO na região, não apenas seu estabelecimento no final da década de 1980 fora promulgado ‘de acordo com a tradição’ (i.e. pelas ‘mãos’ do chefe Nguvauva),⁶⁹ como ele mesmo mais tarde se tornaria conselheiro de uma das novas casas reais estabelecidas a partir de 1995 – ele seria legitimado pela tradição. Sobre Tjipene Keja, por sua vez, disse-se que ele poderia ter se assentado como conselheiro de Tezee Maharero ou mesmo de Tuvahi Kambazembi, com quem ele também possuía relações de parentesco, mas ele preferiu manter-se ao lado de Riruako ‘por causa da política’, uma aliança que renderia seus frutos quase duas décadas depois da independência.

Em Okondjatu, a retirada do nome de Keja da folha de pagamento do Estado independente é até hoje mencionada (por ‘leigos’ e ‘especialistas’) como o marco zero das transformações que ocorreriam pouco tempo depois. Mas esses eventos são narrados de várias maneiras. Enquanto que para Keja e seus aliados, a *All-Herero/Mbanderu Conference* e a criação do novo Conselho de Chefes são vistos apenas como uma das várias tentativas do governo de enfraquecer sua legítima posição debaixo da autoridade do chefe supremo, as facções rivais de Keja afirmam antes que “*o governo chamou os filhos daqueles chefes de antigamente, independente se eles pertenciam á SWAPO ou NUDO... não teve nada de política!*”⁷⁰ É pela perspectiva destes últimos que os eventos até aqui apresentados podem ser entendidos como um marco da nova (re-)distribuição do poder tradicional na região e que serve hoje para explicar o cenário contemporâneo de alianças tradicionais e políticas que formam a esfera de mobilização das políticas tradicionais neste assentamento. Meu objetivo nas próximas páginas será apresentar o surgimento de cada uma das três facções que existiam em Okondjatu durante o período de minha pesquisa, apontando os contornos

⁶⁹ 008 ENT. Entrevista com Frans Mize, em Okondjatu

⁷⁰ 013 ENT. Entrevista com Kuyenyose Hipakua, em Windhoek.

gerais das disputas entre elas (situando-las em relação às relações político-tradicionais que lhes legitimam) e dando os últimos retoques à história política deste vilarejo.

A Casa Real de Kambazembi

Em um dossiê escrito pela Casa Real de Kambazembi, diz-se que eles foram a primeira autoridade tradicional reconhecida em toda a Namíbia e isso, surpreendentemente, em 1993, quando o governo estava ainda no processo de promulgar o *Traditional Authorities Act (1995)*. David Kambazembi, que vivia em Botsuana e que poucos anos antes da independência voltara ao país e havia entrado na justiça contra a eleição de um dos *headman* de Riruako como chefe de Okakarara, seria reconhecido como chefe sobre toda a região de Otjozondjupa – uma área que extrapolava em muito os arredores das montanhas do Waterberg e se alongava agora até Okahandja e quase 600 km ao nordeste, até Gam, um pequeno e inóspito assentamento próximo à fronteira com Botsuana. Os 12 conselheiros da Casa, que são pagos pelo governo, estão distribuídos em pares de dois (um conselheiro sênior e um conselheiro júnior) pelos principais assentamentos e vilarejos da região. Com exceção de Gam – uma área majoritariamente khoisan, mas que receberia muitos ovahereros a partir de 1992, quando várias famílias retornavam de Botsuana, – as demais localidades são referência constante nas documentações coloniais: Okakarara, Okamatapati, Okondjatu, Ovitoto e Otjituuo foram todos, não coincidentemente, pequenos centros de dispersão de autoridade durante a administração alemã e, principalmente, sul-africana.⁷¹

Em Okondjatu, ‘a chegada de Kambazembi’, como se diz por lá, é um tema muito discutido e gera com frequência uma imensa variedade de interpretações e leituras sobre a história da família real (quem foram seus líderes de fato, de onde vieram, onde viviam, onde seu gado pastava etc.). Para seus conselheiros, sua ‘chegada’ não é acidental e faz parte antes de uma longa trajetória: os rebanhos de Kambazembi pastavam por toda região, ouvi várias vezes em Okondjatu. Como aprendemos nos capítulos anteriores, a comunidade de Onguatjindu esteve sempre centrada ao redor do Waterbeg (ao noroeste, antes e durante parte da colonização alemã; e ao sudeste, durante o período sul-africano), onde o rico Kambazembi entregava aos viajantes e forasteiros uma cabaça de leite e um bezerro. Após anos de desapropriações e guerra, seus filhos

⁷¹ Um fato interessante é que nenhum deles está estacionado em Okahandja, onde a Casa Real de Maharero recebeu a autorização de Kambazembi para estabelecer um escritório.

seriam forçados à reserva nativa de Waterberg Leste e, durante a década de 1920, Okakarara se consagraria a nova morada da comunidade de Onguatjindu. Seus descendentes, apesar de que muitas vezes alocados às posições mais inferiores das hierarquias coloniais, eram reconhecidos pela comunidade ovaherero na região como seus verdadeiros chefes e foram necessários anos de intrigas até que, passada a morte do jovem Julius Kambazembi, a linha sucessória fosse quebrada, sendo apenas no final da década de 1980 uma vez mais ocupada por David Tuvahi Kambazembi, um herdeiro da Casa.⁷²

Com a independência do país, Tuvahi e seus conselheiros foram rápidos em aproveitar as transformações trazidas pelo Estado – que parecia garantir-lhes de antemão o domínio sobre a larga e também insinuante região de Otjondjupa. É talvez por isso que na visão de Keja e seus seguidores, o reconhecimento de Tuvahi estava antes relacionado com as políticas da SWAPO (por isto ter sido reconhecido tão rápido e sobre uma região tão grande). “*Eles estavam com a SWAPO*”, me conta Keja. “*A SWAPO é quem decidiu que ele seria escolhido e se tornaria o líder da região. Além disso, eles eram ricos, sempre foram ricos [em gado], por isso que a SWAPO escolheu eles.*”⁷³ Mas como Kambazembi chegou à Okondjatu? foi a pergunta. Para Tjipene e seus conselheiros, não há dúvida: através da SWAPO. Mas para os conselheiros desta Casa no assentamento, a explicação é bem mais simples e pragmática:

*“Logo em seguida à independência, quando Chefe Kambazembi, o falecido Tuvahi, foi reconhecido, nós então nos reunimos aqui para pensar: ‘a área agora, de acordo com a lei, está debaixo de Kambazembi. Vamos tomar nosso chefe [Tjizo Kavari] e fazer dele um conselheiro lá com Kambazembi, para que ele possa continuar a fazer seu trabalho aqui.’ Aí então nós levamos nosso chefe e também o conselheiro júnior Hiurika até Okakarara para que eles pudessem representar a Casa Real de Kambazembi aqui.”*⁷⁴

Isto aconteceu no final da década de 1990 e apenas na virada do século a Casa começaria a organizar-se de fato em Okondjatu, nominando outros 12 conselheiros, além de juízes tradicionais e um secretário, para trabalhar debaixo de Kavari, o conselheiro sênior, e Hiurika, o conselheiro júnior. Contando a história de ‘sua’ Casa,

⁷² Para a história de sucessão da família de Kambazembi ver Castro (2012).

⁷³ 010 ENT. Entrevista com Tjipene Keja, em Okondjatu.

⁷⁴ 008 ENT. Entrevista com Frans Mize, em Okondjatu.

Yomo Hiurika, filho do já falecido líder e ele mesmo um dos conselheiros de Okondjatu, lembra que no ano 2000 seu pai e Kavari voltaram de Okakarara com uma carta em mãos, assinada por David Kambazembi, na qual 16 vagas eram oferecidas à comunidade para trabalharem junto da Casa. Yomo lembra, no entanto, que apenas oito pessoas alistaram-se, algo que ele explica pelo percebido fato de que grande parte da comunidade reconhecia ainda Tjipene Keja como seu verdadeiro chefe e, portanto, se recusavam a ter qualquer relação com Kambazembi. Foi apenas em 2005, um ano depois de Hiurika começar a ser pago pelo governo (Kavari era pago desde 2002), que o escritório da Casa Real de Kambazembi foi enfim aberto em Okondjatu:

“Em 2000 nós estávamos usando uma árvore, aqui próxima ao escritório. Todas nossas reuniões aconteciam lá, mas em 2005 o governo nos deu as salas hoje ocupadas pela ‘Wild Dog Conservancy’.⁷⁵ Durante este período, alguns dos conselheiros queriam ter permanecido debaixo da árvore quando, em 2005, nos foi dado o escritório que é hoje da [unidade de] Conservação. No mesmo ano, no entanto, nós fomos expulsos de lá a força... pelo chefe Tjipene Keja e Kambire Hei. (...) O escritório foi fechado à força por Tjipene Keja que dizia que nenhuma outra Casa Real podia ser inaugurada aqui porque ele é que era o chefe... Foi muito tenso, havia armas, até a polícia apareceu, pois as pessoas queriam brigar feio e ameaçavam atirar umas nas outras. No meio disso tudo, Keja conseguiu trancar o escritório com uma corda e nós fugimos para Okakarara.”⁷⁶

O episódio é hoje lembrado aos risos e diz-se que, três dias depois, quando eles retornaram de Okakarara junto com uma escolta policial, Keja e seus conselheiros se reuniram com a comunidade e acordaram em dar-lhes a pequena sala até hoje utilizada pelos conselheiros de Kambazembi como seu escritório em Okondjatu. A história da Casa Real de Kambazembi em Okondjatu é cercada por constantes conflitos com o domínio ‘popular’ de Keja – e isto não apenas no que diz respeito a abertura dos escritórios, mas em outras dimensões da política local também: no Comitê de Desenvolvimento Local, nas comemorações culturais, nos funerais, nas eleições para os

⁷⁵ Uma unidade de conservação natural da região. Elas existem hoje aos montes por todas as áreas comunais da Namíbia e são responsáveis, entre outras coisas, pela elaboração de programas de sustentabilidade no que tange à proteção da vida selvagem (indenizando aos pastores da região os animais que porventura sejam mortos por animais selvagens na região – em geral por cada vez menores bandos de cachorros selvagens, mas também predadores maiores, cujo aparecimento é menos comum; e elaborando projetos de preservação ambiental, etc.).

⁷⁶ 006 ENT. Entrevista com Yomo Hiurika, em Okondjatu

conselheiros regionais, etc. Além disso, por ser a única formalmente reconhecida das três autoridades tradicionais operando em Okondjatu (e, portanto, a única com poderes legais de legislar sobre a ‘esfera tradicional’), os conflitos e debates sobre a legitimidade dos demais líderes passa diretamente por esta Casa. Assim, por exemplo, caso uma autoridade tradicional outra queira espalhar alguma das suas filiais em algum assentamento de Otjondjupa há de haver um pedido formal, que será então analisado pelo chefe e seus conselheiros que darão sua aprovação ou não. É este o foco do conflito, por exemplo, entre Vemutonda Mureti e os líderes da Casa de Kambazembi.

Uma questão interessante desta autoridade tradicional é que muitos de suas lideranças são relativamente jovens e possuem um trajeto ainda curto nas políticas tradicionais ovahereros no país. O processo que pode ser visto como um de renovação teria começado em 2007, quando Tuvahi, o primeiro dos chefes identificados com o colonialismo a morrer, foi indisputadamente substituído por Uakutjo Kambazembi, um filho de Julius Kambazembi, que havia nascido e passado grande parte de sua vida no Kaoko e possuía então 37 anos de idade. Em Okondjatu, algo semelhante aconteceria quando Hiurika, em 2007, e Kavari, um ano depois, faleceram e foram mais tarde substituídos, após quase dois anos de rumores e disputas locais, por dois de seus jovens conselheiros em Okondjatu (um com 45, o outro com 41 anos de idade), garantindo hoje uma abordagem “modernista” e explicitamente contrária à posição de Tjipene Keja que, conforme me disse um dos conselheiros de Kambazembi, “*até hoje não entendeu que o colonialismo acabou*”.⁷⁷

A Casa Real de Mureti

A história da Casa Real de Mureti em Okondjatu chega, de certa maneira, inesperadamente. Vemutonda Mureti, seu chefe, afirma ser filho, do filho, do ‘primeiro’ Mureti que nasceu no Kaoko e mais tarde viria a falecer e ser enterrado em Otjipau, a mais de 300 km de Okondjatu. Durante a guerra contra os alemães, seu avô, Mbaratjo, fugiu para Botsuana, de onde o pai de Vemutonda, Hijatjapundo Tjembo, migraria para a África do Sul, mudando-se enfim para o sul da Namíbia durante o período entre as guerras mundiais. Vemutonda nasceu em 1938, na região de Gibeon, 300 km ao sul da capital da Namíbia, mas ainda novo mudou-se com sua família para Okondjatu – onde

⁷⁷ 004 ENT.

os mais velhos hoje dizem terem crescido junto com ele.⁷⁸ Ainda jovem, ele casou com Vezemba, uma mulher da família de Maharero, com quem teve sete filhos e que levaria de volta à Gibeon, onde ele começaria a trabalhar como caminhoneiro, transportando carga entre a Namíbia e a África do Sul – uma experiência que ele compartilha com outros homens de sua idade que conheci em Okondjatu e em outros assentamentos pelo país.

Nesta época, ele diz que estava trabalhando muito e que sua esposa e filhos viviam sozinhos em uma grande fazenda, tomando conta das mais de 300 cabeças de gado que ele acumulara até os 40 anos de idade quando ele então voltou à região de Okondjatu. No auge do Plano Turnhalle, um momento de maior liberdade dentro dos bantustões (mas cada vez menos fora deles) ele então inicia uma longa migração de volta à Okondjatu. A imagem de um grupo de pastores, cruzando ao redor de 500 km de estradas de chão, mato e aridez em um país que buscava modernizar-se, é por si só um fato curioso – o é ainda mais por nos fazer lembrar os ‘tempos áureos’ das migrações e da autonomia ovaherero. Seu trajeto, no entanto, foi complicado e já no Omaheke, ao passar por uma extensa região com ervas daninhas ao gado, seu rebanho foi consideravelmente reduzido. Várias semanas depois, quando ele enfim chegou a *onganda* de um irmão mais velho que morava em Omazera, 19 km ao norte de Okondjatu, pouco mais de 30 cabeças de gado haviam sobrevivido. Sua relação com o irmão não ia bem e foi aí então que ele decidiu mudar-se para Okamapingo, onde ele construiu sua *onganda* e vive até hoje com Vezemba, alguns trabalhadores que cuidam dos pouco mais de 60 animais (bois, vacas, burros, cabritos e ovelhas) e a eventual companhia de filhos e netos.⁷⁹

Nas histórias contadas sobre a última década do colonialismo em Okondjatu, Vemutonda ‘aparece’ volta e meia como um dos anciões da comunidade – ele fazia parte, junto de Keja, Herunga e outros conselheiros apresentados no último capítulo, das ‘costas da comunidade’ (i.e. *etambo r’ otjiwana*). Sua história junto à Casa Real de Mureti, no entanto, é relativamente tardia e começou a ser traçada pelo *headman* de Okamatapati, um descendente direto da patrilineagem de Tjakuva, o irmão mais velho do primeiro Mureti. Conversando com o filho de Kambatja (o já falecido *headman*), ele ressalta que apesar de seu pai ter pertencido à linhagem do irmão mais velho, ele

⁷⁸ 002 ENT. Entrevista com Vemutonda Mureti, em Okamapingo.

⁷⁹ 003 ENT. Entrevista com Vemutonda Mureti, em Okamapingo.

acreditava que Vemutonda Mureti é quem era o chefe de direito: foi Mureti, e não seu irmão Tjakuva, aquele que seu tornou *omuhona*. Kambatja, conta seu filho, foi quem iniciou o que ele afirma ser a ‘revitalização’ da Casa Real de Mureti, um processo que, no entanto, esteve desde cedo cercado por manobras e temores políticos:

“Como meu pai havia sido o headman de Okamatapi até a independência, as pessoas pensavam que ele era a pessoa certa para liderar a revitalização da Casa de Mureti. Quando o governo chamou todas as casas reais para uma reunião, todas elas indicaram quem seus líderes eram, e lá foi indicado que meu pai estava ali apenas em sua capacidade de regente até que o herdeiro de direito aparecesse para tomar seu lugar, e de acordo com meu pai Vemutonda era essa pessoa. Você sabe como as coisas eram naquela época, e como elas são agora mesmo, pois se você não pertence ao partido político ao qual à maioria dos ovahereros pertencem você é um pária. Vemutonda era desde aquele tempo um membro ativo da SWAPO e por isso muitas pessoas pensaram: ‘ele não é a pessoa certa para nós, ele pode acabar nos levando para a SWAPO’. Foi aí que todo o problema começou [com Tjavara e a majoritariamente DTA comunidade do Kaoko]. Quando meu pai morreu, em 1995, eles [Tjavara e seus seguidores] inicialmente lutaram pela restauração da Casa Real de Mureti, mas tinha tanta política envolvida que eles disseram que como Mureti vem originalmente do Kaoko, sua comunidade, então, deveria se chamar Otjikaoko. Ai eles decidiram que não chamariam essa casa real pelo nome de Mureti, mas antes como a Casa Real de Otjikaoko, abrindo a porta para o apontamento de qualquer pessoa que fosse membro da comunidade de Otjikaoko – que são várias ozongandas. Foi aí que aconteceu de Tjavara tomar a cadeira: através de manobras políticas.”⁸⁰

Mas enquanto no Kaoko, Tjavara e seus seguidores preparavam o pedido para o reconhecimento de sua Casa Real de Otjikaoko, Vemutonda Mureti foi procurado pelo Conselho de Chefes Ovahereros e alguns dos conselheiros que trabalhavam junto de Kambatja e que mais tarde, em junho de 1996, se reuniram em Okamapingo para consagrá-lo e simbolicamente estabelecê-lo como chefe na cadeira de seu grande ancestral Mureti. A reunião contava com a presença de familiares que vieram de Botsuana, além de várias lideranças ovahereros do país – entre elas os chefes da Casa Real de Kambazembi (David Kambazembi), da Casa Real de Zeraeua (Christian Zeraeua) e da Casa Real de Maharero (Tezee Maharero). Zeraeua foi aquele que lhe empossou (i.e. que lhe ‘pôs a mão’). Vemutonda, então nos seus 57 anos de idade, logo

⁸⁰ 058 ENT. Entrevista com Sergeus Tjakuva, em Okusaona.

em seguida enviaria toda a documentação necessária ao MHGRL, pedindo pelo seu reconhecimento formal como o chefe da Casa Real de Mureti, cujos conselheiros tradicionais estavam distribuídos por várias regiões, e cuja comunidade tradicional ele dizia estar no Kaoko – que ele indicaria também como sua área de jurisdição. Iniciava-se ali um longo e complexo processo de uma Casa Real que ninguém nega existir, de um chefe que todos afirmam ser ‘de fato um chefe’, mas que resta até hoje nos interstícios entre política e tradição.

Inicialmente a questão era simples. Bastava a autorização de David Kambazembi, concordando em ‘ceder’ a região de Okondjatu para Vemutonda, para que o pedido fosse aprovado – algo que parecia relativamente resolvido dada a presença legitimadora de Tuvahi na cerimônia de 1996. No Kaoko, no entanto, a notícia não foi bem recebida e quando Vemutonda e seus conselheiros resolveram não aparecer na eleição organizada pelo MHGRL – alegando que a posição de Tjavara era sustentada pelo DTA, a segunda maior voz do governo e que tem no Kaoko seu maior eleitorado até hoje – Tjavara seria nominado pelo governo como Chefe. Após o reconhecimento da Casa Real de Otjikaoko, em 1998, Vemutonda e seus conselheiros manteriam ainda sua posição, ressaltando o fato de que Kaoko era uma invenção política e esperando então que sua Casa Real fosse reconhecida em Okondjatu. No entanto, o MHGRL levaria ainda 11 anos até que o pedido fosse enfim referido para investigação ao Conselho de Líderes Tradicionais durante sua reunião anual de 2007 – e mais dois anos seriam necessários para que as primeiras resoluções do comitê começassem a serem postas em prática.

A recomendação da comissão era apenas uma: que os líderes de Kambazembi e Mureti entrassem em acordo sobre a área de jurisdição, principalmente, no que tange ao pequeno distrito de Okondjatu. Disto desdobraram-se inúmeras reuniões, documentos e cartas (ao presidente, ao Ministro do MHRGL, ao Conselho de Líderes e entre os chefes) que mostram uma grande dificuldade por parte dos líderes envolvidos de encontrar uma solução ao problema da jurisdição.⁸¹ Nesta época, David Kambazembi havia dado lugar ao jovem Uakutjo, aparentemente causando uma modificação nas estratégias de governo tradicional na região, rompendo o que era antes um acordo

⁸¹ 026 DOC; “*Introduction and Background*”, s.d, 2f.; enviado ao Comitê de Investigação no final de 2009 pela Casa Real de Mureti.

parcial entre Tuvahi e Vemutonda.⁸² Para os conselheiros de Mureti – e todos os demais chefes que suportam seu pedido – a explicação mais recorrente é de que isso acontecia porque ‘a criança’ (como Uakutjo é por vezes chamado pelos líderes das outras Casas) ‘tem medo de perder seu poder’ – um receio que aos conselheiros de Mureti, não resta dúvida, teve efeito imediato sobre a nova geração de conselheiros que também surgia no escritório de Kambazembi em Okondjatu. Um fato interessante no conflito estabelecido entre as duas Casas é que por pertencerem os dois à SWAPO, nenhum deles pode usar o argumento político de acusação, quase sempre mais propício em situações como esta, forçando-os, assim, a encontrar outros tipos de explicações.

Por parte dos conselheiros de Kambazembi, assim, o discurso oficial é ditado por dois argumentos principais. O primeiro faz referência a uma interpretação relativamente apressada do *Traditional Authorities Act (2001)* o qual, apesar de não afirmar categoricamente, em alguns momentos sugere ser irregular a existência de duas autoridades tradicionais, de um mesmo grupo étnico, na mesma área.⁸³ O segundo, por sua vez, utiliza antes um artifício tradicional, e fala que o reconhecimento da Casa Real de Mureti não depende de Kambazembi aceitá-lo em Okondjatu, mas antes de Vemutonda entrar em acordo com seus familiares no Kaoko. A referência aqui, no entanto, já não é mais Tjavara, mas antes um descendente da mãe ancestral de Mureti, o qual enviou uma carta à Kambazembi, no início de 2010, requisitando que o chefe de Otjonzondjupa (que ele também chama ‘tio’) não aceitasse Vemutonda Mureti, afirmando ser antes ele, Fillemon Katupa, o verdadeiro Chefe Mureti:

“Ao meu chefe, Kambazembi, o Líder de Otjonzondjupa.

Eu lhe estou enviando os papéis de meu grupo para que você os aprecie, já que você é meu tio e eu mesmo também sou seu tio (nós demos a luz um ao outro). Eu ouvi dizer que algumas pessoas estão tentando a cadeira de Mureti lá na sua terra. Mas você deve lhes dizer que esta cadeira pertence apenas a mim. Na Namíbia não há nenhuma pessoa que tenha mais direito do que eu. (...) Eu sou Fillemon Katupa e fui estabelecido em Otjondeka, no ano de 1996. Eu herdei/fui reconhecido no lugar de meu tio Joel Hiyamandjendje Tjiyahura. (...) Esta cadeira pertence à casa da minha mãe (da liderança de Mureti). (...) Não deixe de avisar àquela casa, ou aos seus líderes... que não existe nenhuma pessoa que tenha mais direito do que eu nesta cadeira, esta terra tem leis, diga isto a eles meu Chefe Kambazembi. Não tenha medo de lhes falar isso (...).

⁸² 009 ENT. Entrevista com Mburaa Mureti, em Okondjatu.

⁸³ *Traditional Authorities Act, 2001*; artigos 3(4) e 5(3)

Eu sou o Chefe Fillemon Ndendemba Katupa".⁸⁴

Katupa é certamente uma figura curiosa, e seu aparecimento repentino sugere uma vez mais os oportunismos tradicionais dos quais venho falando. Para Katupa, o pleito à posição de chefe da Casa Real de Mureti, que ele afirma estar estabelecida na região de Otjondeka, a 70 km de Opuwo, a capital da região do Kaoko (e onde ele diz que o primeiro Mureti teria nascido),⁸⁵ surge não coincidentemente pouco mais de um ano depois que Kuaima Riruako teve enfim aprovado sua Autoridade Tradicional Ovaherero. Katupa era um dos 46 chefes listados anteriormente como parte do grupo de Riruako, mas quando o último teve enfim sua Autoridade reconhecida, apenas 12 dos 46 líderes seriam pagos pelo governo e Katupa ficaria de fora. Mas há também oportunismos por parte de Uakutjo Kambazembi, que faz uso da carta enviada por Katupa para justificar sua demora em tomar uma decisão em relação ao reconhecimento de Vemutonda em Okondjatu. Uakutjo admite que Vemutonda é ‘um chefe de verdade’ – *“meus pais já haviam me falado isso”* – mas o problema da Casa Real de Mureti vai além de sua decisão em aceitá-lo ou não em Okondjatu: ele deve voltar para o Kaoko e resolver antes as disputas com seus familiares maternos.⁸⁶

O ‘problema de Mureti’, assim, está conectado a uma imensa variedade de comunidades, áreas e lideranças tradicionais que apesar de terem em Okondjatu seu centro gravitacional, forçam-se desde o Kaoko o tempo inteiro (como argumento formal nas reuniões do Conselho de Chefes Ovahereros, mas também debaixo das Kapanas, em um bar ou em conversas com as ‘diferentes combinações’ de conselheiros em Okondjatu). Por sinal, é ao considerar a realidade de sua própria jurisdição, que Uakutjo se mostra mais preocupado, pois ‘ninguém sabe’ o que poderá acontecer em outros assentamentos na região caso ele abra este precedente. Tomando como exemplo o que se diz hoje de que ‘todo ovaherero que ser um chefe’, Uakutjo parece mesmo temeroso de que ele possa ao fim perder sua poder – o qual, portanto, deve ser distribuído cautelosamente.

Autoridade Tradicional Ovaherero

⁸⁴ 008 DOC; “*Kombara yandje Kambazembi*”, 26-02-2010; p. 1-2.; enviada ao escritório da Casa Real de Kambazembi em Okakarara.

⁸⁵ 019 ENT (02.04.11). Entrevista com Fillemon Katupa, em Opuwo.

⁸⁶ 017 ENT. Entrevista com Uakutjo Kambazembi, em Okakarara.

Enquanto o emaranho das políticas tradicionais em Okondjatu começava a atar-se novamente com novas (i.e. Mureti, Kambazembi) e antigas (i.e. Kavari, Keja, etc.) linhas, as ambiguidades do Estado namibiano lhe reservariam ainda um último nó: 18 anos após a independência, Kuaima Riruako enfim teria homologado o reconhecimento de sua Autoridade Tradicional Ovaherero, tendo Tjipene Keja como um de seus conselheiros juniores. Durante este período, Keja mantinha seu prestígio junto à grande parte da comunidade que lhe garantia, como o faz até hoje, o homônimo de ‘chefe Keja’. Que ele não fosse mais o ‘Chefe de Okondjatu’ (e mesmo que Okondjatu não tivesse de fato um Chefe), não era um problema. Ele mantinha ainda sua posição de líder local do DTA o que, em uma comunidade que fazia de seus chefes sua *opolitika*, era suficiente para conter a crescente influência que as outras duas Casas vinham ganhando desde 1995. Keja não fora no passado e não seria agora candidato a nenhuma posição junto ao DTA o que, portanto, matinha o resíduo ‘tradicional’ de sua cadeira, por estar ela vinculada não apenas ao DTA, mas antes à Kuaima Riruako.

Riruako também havia sido capaz de manter seu prestígio junto à comunidade e isto, ao mesmo tempo em que acumulava um novo capital político e tradicional. O curso de suas manipulações lhe colocaria uma vez mais em rota de colisão tanto com o governo da SWAPO, que desde 1990 tem sido capaz de manter-se no poder, como com o Conselho de Chefes Ovaherero, que se aglutinava agora ao redor de três das Casas Reais reconhecidas até então (Maharero, Vita Tom e Zeraeua) e contava com a participação igualitária da Casa Real de Mureti, mas gradualmente se afastava de Uakutjo Kambazembi e, por motivos diferentes, se encaminhava a um rompimento maior com a Casa Real de Otjikaoko e a Autoridade Tradicional Ovambanderu (que em 2008 também perderia seu líder).⁸⁷ Junto à comunidade, contudo, seu prestígio parecia aumentar desde os primeiros anos da independência, quando Riruako começara a falar de uma ideia ainda pouco corrente de que os alemães deveriam indenizar as comunidades ovahereros e namas (eis aí outro salto interessante de suas mobilizações) pelo genocídio e a brutalidade da guerra de 1904-1908.

Ao tocar em uma questão particularmente sensível às comunidades ovahereros, Riruako foi capaz de capitalizar uma ampla rede de suporte por todas as regiões do país e entre os membros de diferentes Casas Reais, para os quais ele personificava uma

⁸⁷ Hoje, a Casa Real de Otjikaoko e a Autoridade Tradicional Ovambanderu formam ao redor de Riruako, um tanto ao ritmo ‘africanista’, o maior segmento de oposição ao Conselho de Chefes.

versão moderna de uma expressão comum sobre o poder das lideranças tradicionais no período colonial: o chefe é aquele que ‘traz as coisas’. Durante esses anos, nem Riruako e tampouco seus seguidores, deixariam de acreditar que ele era de fato o chefe supremo ovaherero. Já sabemos que seu reinado e o pedido formal de reconhecimento enviado ao MHGRL havia sido deferido ainda no final da década de 1990. No entanto, não satisfeitos com a decisão do Ministério (que eles acusavam de reconhecer apenas os Chefes aliados à SWAPO), Riruako e seus 46 chefes deram início a um processo jurídico junto à Suprema Corte da Namíbia para que o pedido fosse reavaliado. Seu suporte popular era tanto que seus advogados chegaram a sugerir ao Escritório do Procurador-Geral da República que se organizasse um referendo junto à comunidade, o qual, não restava dúvida, provaria que Kuaima Riruako era de fato o chefe supremo dos ovahereros.⁸⁸

A Suprema Corte decidiria a favor do grupo de Riruako, recomendando, assim, que o pedido fosse analisado uma vez mais pelo Ministro do MHGRL (que havia sido recentemente nominado ao cargo).⁸⁹ Para auxiliar o Ministro na revisão do caso, a diretoria responsável por investigar os pedidos de reconhecimento enviados ao MHGRL, elaborou um longo dossiê escrutinando não apenas os aspectos formais e técnicos no que se refere ao conjunto de leis reguladoras, mas também os antecedentes

⁸⁸ 002 DOC; “*K Riruako & 46 others // Ministry of Local Government and Housing and the President of the Republic of Namibia*”, 02-08-2002, p. 3; o documento faz parte de um dossiê elaborado pelo escritório parlamentar do DTA, no qual constam outros documentos produzidos tanto durante o processo como anterior a ele pelo MHGRL.

⁸⁹ Em meio à Cortes e reconsiderações, parece ter sido oportuno o documento lançado em 2002 pelo presidente do secretariado das lideranças tradicionais ovaherero/ovambanderu, expandindo e reafirmando as decisões da All Herero & Mbanderu Conference de 1992 – que apesar de ter corroborado a abolição da posição de chefe supremo, havia assinalado para a acomodação de Kuaima Riruako e seus seguidores junto aos demais, porém sob a prescrição de que quando ele viesse a falecer, sua cadeira fosse extinta. Uma década depois, passados ‘reinos’ e vácuo institucional, a posição do Secretariado, apesar de não declarar explicitamente, parecia mais incisiva:

“Preâmbulo

(...) Enquanto a par das maquinações criadas pela política para dividir seus súditos, confundi-los e usá-los (súditos) para artificialmente criar Casas Reais que não existiam durante o período pré-colonial; (...)

Enquanto reconhecendo o fato inerente de que a sucessão aos tronos tradicionais não está sujeita à questão de eleições no estilo ocidental; (...)

Enquanto nós, as Majestades Reais das Casas Reais, estivemos determinados à derrotar o colonialismo, o racismo e o apartheid, nós estamos determinados à derrotar as forças do mal (párias em nossas próprias fileiras e aqueles que os iludem); (...)

Agora, portanto, nós, as Casas Reais, aceitamos e adotamos esta carta como a lei fundamental de nossas Casas Reais e o quadro geral para regular as relações de trabalho com outras autoridades tradicionais e para além de nossas fronteiras.” (046 DOC; “*Charter of the Herero & Mbanderu Royal Houses in the Rep. of Namibia*”, 02-08-2002, p.1; documento proposto e escrito pelo Conselheiro Rudolph Hongoze, da Casa Real de Zeraeua e presidente do Secretariado das Casas Reais tal como criado em 1992.

históricos de cada um dos 46 chefes de Riruako. As principais críticas ao pedido de Riruako é que ele não apresenta nenhuma área comunal habitada por sua ‘comunidade tradicional’ e que, diferente do que era previsto em lei, ele listava 46 nomes – e não 12 – os quais eram chamados ‘chefes’ – e não ‘conselheiros’. Os formulários de seus chefes, por sua vez, conformavam-se à estrutura de poder tradicional aceita pelo governo, indicando não apenas suas áreas comunais, mas também seus próprios 12 conselheiros. Assim, caso reconhecido, Kuaima Riruako seria o chefe da Autoridade Tradicional Ovaherero e debaixo dele estariam outras 46 Autoridades Tradicionais (i.e. de Okondjatu, de Okamatapati, de Okakarara, etc.) lideradas por seus respectivos chefes e conselheiros.

Particularmente produtivo no que diz respeito aos oportunismos tradicionais é que entre as ‘discrepâncias’ encontradas durante a investigação está o fato é que vários dos chefes de Riruako já eram reconhecidos e pagos como conselheiros seniores e juniores debaixo de outras Autoridades Tradicionais ovahereros.⁹⁰ Além disso, quase todos possuíam relações de parentesco com as famílias reais reconhecidas pelo Estado – o que era considerado estranho para os investigadores.⁹¹ Este era o caso, por exemplo, de Tjipene Keja, que aparece como o chefe de uma Autoridade Tradicional de Okondjatu e do qual lemos:

“No 15. Tjipene Keja – Autoridade Tradicional de Okondjatu

A Autoridade Tradicional de Okondjatu não existe. Tjipene Keja atualmente reside no vilarejo de Omazera na área de Okondjatu. Okondjatu está debaixo da jurisdição da Autoridade Tradicional de Kambazembi.

Existem dois Conselheiros Tradicionais reconhecidos

- Tjizo Kavari – Conselheiro Sênior – Autoridade Tradicional de Kambazembi

- Erastus Hiurika – Conselheiro [júnior]

Keja é relacionado com a Casa Real de Maharero pelo lado do pai e à Casa Real Ovambanderu pelo lado da mãe. O pai de Tjipene Keja é irmão mais novo do Chefe Maharero.

Tjipene Keja nunca foi um chefe e nunca sucedeu nenhum chefe. A comunidade de Okondjatu o apontou como *headman* debaixo do sistema de Riruako.”⁹²

⁹⁰ 002 DOC; “*Annexure A. Discrepancies found during investigation (february 2003)*”, s.d., p.1.

⁹¹ Como quando lemos, de um chefe vinculado à família real de Vita, ser “*estranho vê-lo partir do Chefe de sua casa e juntar-se ao grupo de Riruako.*” (002 DOC; “*Individual applicants’ background*”, s.d., pp. 10).

⁹² *Ibid.*, p. 2.

Estas ‘estranhas’ alianças, os nomes fictícios das autoridades tradicionais, a insistência de Riruako em ver-se a si mesmo como chefe supremo, etc., eram para o MHGRL não mais do que ‘criações políticas’.⁹³ As aspirações de seus chefes, além disso, estariam baseadas no fato de que eles tinham uma ‘agenda política oculta’ que vinha sendo usada consistentemente para minar o trabalho não apenas de outras Autoridades Tradicionais, mas do próprio governo da SWAPO – e o que era ‘estranho’ e inesperado, tal como vimos no último capítulo, era explicado pela política partidária. Para suportar esta perspectiva, lemos na última parte do dossiê,

“pode-se ver pelo fato de que a maioria deles, se não todos, pertencem ao mesmo partido político, e eles são da mesma bandeira [a bandeira vermelha de Maharero] e a maioria deles faz parte da mesma denominação religiosa [a igreja Oruuano]. (...) No tempo em que todas as Casas Reais eram membras do NUDO, os mesmos aplicantes que agora estão demandando seu reconhecimento como chefes eram súditos debaixo das autoridades tradicionais reconhecidas hoje (...).”⁹⁴

Com base nestas informações, em março de 2003, o Ministro do MHGRL decidiria novamente pelo não reconhecimento da Autoridade Tradicional Ovaherero, o que, analisado retrospectivamente, parece ter sido o estopim de uma cisão ainda maior entre Riruako e seus numerosos seguidores, por um lado, e o governo da SWAPO, o DTA e os Chefes ovahereros reconhecidos pelo Estado. “Nossos clientes,” lemos em uma carta escrita pelos advogados de Riruako e enviada ao escritório do Procurador-Geral da República, “estão extremamente perturbados e seriamente preocupados sobre o resultado do requerimento... e a maneira na qual ele foi tratado (...).”⁹⁵ À medida que parecia mais improvável seu reconhecimento,⁹⁶ Riruako começava a advogar junto à

⁹³ Ibid., “*Annexure A...*”, s.d., p.3.)

⁹⁴ Ibid., “*Annexure B. Additional Information*”, s.d, p. 4.

⁹⁵ 002 DOC; “*K. Riruako & 46 Others // Ministry of Regional and Local Government and Housing*”, 20-11-2003, p. 2.

⁹⁶ O litígio, no entanto, permanecia em aberto, e na mesma carta descobrimos que uma nova Comissão Presidencial de inquérito foi criada ainda em 2003 para investigar o problema exclusivo das lideranças ovahereros. A comissão era formada por membros das Autoridades Tradicionais reconhecidas de Kambazembi, Maharero, Zeraeua e Vita Tom, não contava com a participação de nenhum representante da Casa Real de Otjikaoko, mas incluía três conselheiros de Vemutonda Mureti, além de outros três de Kuaima Riruako. No relatório preliminar, no entanto, enviado os Chefes das cinco autoridades representadas em outubro de 2004, as linhas gerais dos argumentos apresentados até aqui contra a posição de chefe supremo e a indistinção entre política e tradição permaneciam a mesma – tal como a situação do reconhecimento da Autoridade Tradicional Ovaherero (023 DOC; “*Oraporta Ondenga*”, 09-10-2004).

Assembleia Nacional pela criação de um sistema federativo na Namíbia, no qual ele previa a criação de um estado ovaherero tal como fora a *Hereroland* do período colonial e cujo governador só poderia ser ele mesmo, o chefe supremo dos ovahereros.⁹⁷ Sua proposta foi recebida com fortes críticas e, talvez como forma de protesto, resultaria no fim da aliança entre o DTA e o NUDO. Assim, em setembro de 2003, Riruako abandona sua posição parlamentar junto ao DTA e já no final do ano o NUDO estava cadastrado como um partido político por si só,⁹⁸ congregando ali muitos dos seus chefes e seguidores que, nas eleições presidenciais de 2004, o levariam de volta à Assembleia Nacional.

A revitalização do NUDO, até então hibernando dentro do DTA, causaria uma migração em massa dos ovahereros vinculados às demais filiações partidárias (principalmente ao DTA) o que, não me resta dúvida, serviria para sedimentar não apenas a distinção política de Kuaima Riruako, mas também seu poder tradicional. A histórica relação entre *opolotika* e ovahereros, contra a qual o governo lutava desde o início da independência, tem no NUDO talvez seu produto mais original, e seu ressurgimento como um partido independente influenciaria até mesmo aqueles que se opunham à Riruako no nível das políticas tradicionais de reconhecimento pelo Estado. Mas enquanto antigos rivais, como Tjizo Kavari, começavam a congregar-se ao redor de Riruako e do NUDO, alguns de seus chefes decidiriam manter-se no DTA (que era agora presidido por Katuutire Kaura, membro da Assembleia Nacional desde a independência e antigo aliado de Riruako), criando uma série de reformulações dentro da Autoridade Tradicional Ovaherero. Todos lembram, por exemplo, o que aconteceu com John Tjikua, rival de Tuvahi Kambazembi em Okakarara que, ao decidir manter-se aliado ao DTA foi retirado da lista de seus 46 chefes e logo em seguida ‘re-inaugurado’ por Kaura como líder do DTA em Okakarara. Em Okondjatu, no entanto, o caso de Tjikua é contado antes como uma maneira de criticar ‘a fraqueza’ de Tjipene Keja, pois diz-se que inicialmente ele também não queria deixar o DTA, mas quando confrontado por Riruako, e diferentemente de Tjikuua, ele não teve coragem e força de manter sua

⁹⁷ Cf. “*Herero chief wants federal system*”, *The Namibian*, 15-08-2003; e “*Federal state would be fair for all, says Nudo*”, *The Namibian*, 05-01-2004; apud Friedman 2004, p. 238.

⁹⁸ Cf. “*Riruako quits the DTA*”, *The Namibian*, 19-09-2003; e “*Nudo ‘battle is over’, says chief*”, *The Namibian*, 08-12-2003; apud Friedman 2004, p. 213.

decisão com medo de perder seus seguidores. A história me foi contada pelo conselheiro júnior de Kambazembi em Okondjatu:

“Quando o NUDO apareceu de novo quase todos os líderes tradicionais de Okondjatu seguiram Riruako, mas não Keja. Todos se reuniam logo ali, perto daquela árvore, onde foi o primeiro escritório do NUDO, e enquanto isso Keja ficava do outro lado, na frente do escritório do DTA. Mas ele estava sozinho, apenas alguns de seus antigos conselheiros e outros poucos homens sentavam com ele. Certo dia, Riruako disse para Keja que caso ele não fosse também para o NUDO eles iriam colocar Kavari como chefe de Okondjatu, pois ele já era reconhecido pelo governo e, além disso, estava com o NUDO. Pouco tempo depois daquilo, um dia, Keja simplesmente pegou sua cadeira e foi sentar com eles debaixo da árvore.”⁹⁹

O acontecimento, que é narrado geniosamente pelas *okapanas* de Okondjatu, ilustra bem as sutilizas e a imprevisibilidade destas ‘políticas ovahereros’, eficazmente mobilizadas por Kuaima Riruako – que era, portanto, aceito a partir de um discurso étnico/tribalista (i.e. ‘NUDO é o partidos dos ovahereros’), mesmo que não o fosse ao nível de *ombazu* (i.e. ‘não existe chefe supremo na tradição ovaherero’).¹⁰⁰ Quanto às decisões de Keja, elas criam justamente a imagem que seus rivais comumente fazem dele: de que seu ‘poder’ é apenas político-partidário. Que parte de seu prestígio seja mantido por este resíduo, tal como se dá de uma maneira ou outra com todas as demais lideranças ovahereros no país, fica claro na sua decisão de seguir para o NUDO e permanecer debaixo de Riruako, mas tal como os demais, também ele em breve certificaria sua posição com o carimbo oficial do Estado. Assim, em 2008, a Autoridade Tradicional Ovaherero seria enfim reconhecida, tendo como sua jurisdição a região de Aminuis, dois conselheiros pagos estacionados lá, e outros 10 espalhados por todo o país, inclusive Okondjatu.

Este deve ter sido, em grande medida, um acontecimento ainda mais inesperado. Ao ser reconhecido como um conselheiro júnior de Riruako, Tjipene Keja adentrava, junto com Mureti, nos embates burocráticos com a Casa Real de Kambazembi, criando uma preocupação ainda maior para Uakutjo Kambazembi sobre a perda de seus poderes. Quando em 2010 Keja recebeu do CDL as chaves da antiga estação da polícia, no centro

⁹⁹ Conversa não gravada com Frans Mize, 26-10-2010, Okondjatu.

¹⁰⁰ Uma sutiliza ainda mais interessante pelo uso, bem pragmático é verdade, de ‘cadeira’, esse insistente símbolo do poder ovaherero, que aqui torna a mudança de um partido ao outro como algo tão simples e cotidiano como mudar-se de lugar.

de Okondjatu, para fazer ali seu escritório, as tensões de anos atrás se repetiram novamente. Apesar das ameaças de Uakutjo Kambazembi (que no meio da primeira noite de celebrações enviou uma carta carimbada pelo magistrado da corte de Okakarara avisando que caso o evento continuasse ele chegaria com a polícia para prender Keja), a abertura do escritório foi celebrada por dois dias e Keja, um líder que como seu pai Kapapi, está hoje ‘fora de seu reino’, seguia em sedimentar e dar concretude à sua autoridade sobre a região.

Quanto aos conselheiros de Kambazembi em Okondjatu, que com uma única exceção assistiram o evento a uma certa distância,¹⁰¹ esta não tão nova ‘intrusão’ de Keja em sua área de jurisdição é respondida com um discurso muito semelhante àquele usado contra Vemutonda Mureti: se a Autoridade Tradicional Ovaherero foi reconhecida em Aminuis, Keja também deveria ‘voltar para lá’. Para Tjipene e seus conselheiros, no entanto, o reconhecimento adquirido é nada mais do que a certificação de uma posição de autoridade a muito conquistada. O intruso, aos olhos dos membros da Autoridade Tradicional Ovaherero, não é Tjipene, mas os demais conselheiros, que foram reconhecidos como líderes de uma comunidade que já havia elegido seu chefe a mais de duas décadas atrás – pregando assim pela inevitável continuidade dos poderes adquiridos antes da independência.

A guisa de precisão: sobre (facção) política e (aliança) tradicional

Quando a Casa Real de Kambazembi foi formalmente reconhecida como líder tradicional das comunidades ovahereros vivendo em uma Otjozondjupa bem maior daquela que no passado tinha o *omuramba* Omatako e a arenosa barreira do Omaheke como seus limites orientais, os desafios de criar uma rede de cooperação e distribuição de autoridade, em uma área até então governada por vários líderes com lealdades políticas e tradicionais distintas, eram (e ainda são) muitos. A região que fora no passado um local de transumância, morte e também autonomia, e que no período colonial gradualmente se transformou em um local de moradia e sobrevivência, era agora parte de um Estado moderno que tentava preencher os vácuos deixados pela predadora administração colonial. No caso das autoridades tradicionais, que eram vistas como o último desdobramento do controle (descentralizado) estatal, o poder outorgado

¹⁰¹ A exceção foi Ripunda que instalou o sistema de som para o evento e esteve ali sem que nenhum problema acontecesse.

aos conselheiros regionais e locais resultaria em uma real alienação de suas prerrogativas enquanto ‘agentes do Estado’ – diminuindo consideravelmente suas esferas de ação política em relação àquelas que eles haviam adquirido durante o período colonial.

Isto acontecia, por sua vez, em conjunto com a tentativa do Estado de não apenas regular, mas criar uma esfera de governo tradicional que deveria ser ao mesmo tempo regulamentada, não interventora e resguardada da política nacional e de suas ramificações. O resultado mais imediato disso seria uma violenta (porque rápida e não negociada) separação entre ‘tradição’ e ‘política’ que, particularmente no caso das comunidades ovahereros, geraria uma distinção entre os dois que é antes discursiva e ideal, do que prática. Ao patrocinar a elaboração de narrativas, argumentos e idiomas tradicionais sobre poder e autoridade, as reformulações postas em movimento na primeira década do governo independente resultaram em importantes modificações nos usos que os ovahereros davam aos argumentos da tradição e da política: o primeiro sustentado por narrativas históricas que servem para ‘certificar’ o poder tradicional dos chefes; o último alicerçado nas afiliações partidárias, usadas para questionar o poder tradicional, criticar o resíduo político da certificação de outros líderes tradicionais e também para ‘recrutar’ seguidores.

As autoridades tradicionais na Namíbia foram criadas com o objetivo de funcionarem como a última extensão das redes de controle do Estado nacional, auxiliando no movimentado tráfico entre o poder do Estado e uma pouco concisa ‘sociedade civil’ (Friedman 2005, p. 44). Esta descentralização do governo, no entanto, que esperava fazer das autoridades tradicionais sua expressão mais periférica e local, terminaria antes por patrocinar o surgimento de um sistema paralelo e relativamente autônomo de poder, que apesar de – ou justamente por – ‘tradicional’ e ‘não-político’, encontra seu espaço na armadura do estado com a ‘ajuda’ (ou antes a manipulação) dos partidos políticos, mas também como uma organização política informal (assim como Cohen (1969) já havia demonstrado), que torna pública a realidade primordial da sedução do eleitorado em um Estado multipartidário e democrático (Bertout 2003). Nesse sentido, a ‘tradição despolitizada’, como ressalta Friedman (2005), faz mais do que sustentar a autoridade das lideranças tradicionais em sua base (as ‘comunidades tradicionais’). Ela também as enraíza no Estado namibiano, ‘acima’ (ao inserir os chefes

e suas autoridades ‘apolíticas’ no corpo político estatal, dando-lhes, por exemplo, um assento no Conselho de Líderes Tradicionais, bem como influência política em suas relações com o governo), transformando-as, portanto, em uma parte compositora do Estado e de suas instituições políticas que tentam manipular as autoridades tradicionais para os seus fins políticos:

“Partidos políticos, políticos nacionais e instituições ministeriais, por exemplo, podem usar a máquina de lavar das autoridades tradicionais para limpar seus próprios respectivos interesses políticos. Estes indivíduos e grupos precisam apenas cortejar os líderes tradicionais do Kaoko para ganhar suporte local em questões importantes. Os líderes fazem o trabalho do estado e esses interesses nacionais customizando a política – cobrindo a política com um manto ou dois de tradição – e então facilmente dando suporte democrático aos seus padrões individuais ou institucionais. Ao manter a imagem apolítica da liderança tradicional – seja através da legislação estatal, que proíbe os líderes tradicionais de simultaneamente ter uma posição política, ou através das representações discursivas cotidianas dos chefes – funcionários do estado e líderes tradicionais reciprocamente assimilam as raízes do poder e da autoridade.” (ibid. p. 48)

Não se trata, assim, de separar ‘tradição’ e ‘política’ como níveis de ação distintos (o primeiro alicerçando suas bases junto à comunidade, o segundo ligando-os ao Estado democrático), pois é a conjunção entre os dois que sustentam hoje – e isto em diferentes momentos da vida cotidiana – o insistente poder dos chefes e seus conselheiros. Nesse sentido, enquanto o Estado procura absorvê-los através do que aparenta ser um esquema de governo indireto, as lideranças tradicionais trabalham antes para manter suas posições junto a uma comunidade que, por sua vez, reconhece neles facilitadores de questões tradicionais (casamentos, pequenos roubos, disputas de herança e outros conflitos ‘familiares’) e também alicerces político-partidários (para o ainda grande número de pessoas que vêm no chefe a política), mas não necessariamente canais de acesso ao governo central (isto, eles o fazem através da polícia, dos conselheiros regionais e de outras instituições governamentais). Por isso falo em ‘autonomia’ e ‘sistema paralelo’, pois elas estão enraizadas em um Estado que até hoje tenta encontrar maneiras de efetivamente conectar-se com elas – como me disse um parlamentar namibiano.¹⁰²

Foi neste processo de garantir suas posições dentro das comunidades e das

¹⁰² Conversa não gravada com Peter Katjivivi, em Windhoek,

estruturas estatais que pôde-se observar o surgimento de vários tipos de facções (tanto no nível maior das políticas dos chefes; como nos limites locais dos conselheiros), que tinham em suas relações político-partidárias a fonte latente de seus conflitos. Nicholas (1965), dizia que conflitos são a *raison d'être* que mantém a existência das facções através de um processo dialético entre os interesses e as expectativas de cada um dos grupos (ibid., p. 27). Sua existência, assim, é muitas vezes latente e suas disputas (e, portanto, as facções) manifestam-se em sua exuberância em situações específicas. São nestes momentos de crise, como bem salientou Nicholas, usando o termo tal como aplicado por Turner (1996, p. 91) em sua segunda fase dos dramas sociais, que “o padrão da atual disputa faccional” se torna aparente. Durante este capítulo apresentei alguns destes momentos (reuniões, documentos oficiais, a abertura de um escritório ou uma eleição) que eram causados por uma crise maior, se assim posso dizer, gerada nas esferas de governo tradicional do país com a mudança para o Estado independente.

A rivalidade entre Riruako e o Conselho de Chefes Ovahereros se tornava explícita, assim, em um contexto de re-estruturação e mudança social. Estas rivalidades, no entanto, que eram também expressas por divisões político-partidárias, estavam cercadas por ‘conflitos pessoais’, o que nos remete a imagem dos sujeitos que aparecem neste capítulo, e me faz considerar outra afirmação de Nicholas (1965), que sugere que os membros de uma facção são ‘recrutados’ por seus líderes e que eles estão geralmente ligados a ele através de uma ‘*pointer relation*’, o ‘instrumento’ de aliança ao líder:

“Membros podem estar conectados a uma facção apenas através da atividade de um líder, já que a unidade não tem uma existência corporada ou um único princípio claro de recrutamento. O líder que é responsável por organizar os membros [*personnel*] de uma facção é um homem ordinário com mais poder político que qualquer um de seus seguidores. Ele geralmente não é um homem com ‘carisma’, a ‘dádiva da graça’ weberiana que motiva seguidores políticos em um nível acima do limitado auto-interesse. Para usar o termo de Nadel (1951, p. 99), a ‘*pointer relation*’ que marca uma pessoa como membro de uma facção é um instrumento social efetivo



OS CHEFES

Em Foco

Foto 1. Tezee Maharero (direita) e Tjimbuare Thom (esquerda)
Durante a cerimônia de coroamento de Tjimbuare como o novo chefe da Casa Real de Vita Thom, em Otjiondjeasemo, no Kaoko.



Foto 2. Alleta Nguvavua (centro) e Paulos Tjavara (esquerda). Durante as comemorações de Ozombu Zovinzimba (região administrativa do Omaheke).
À direita, um dos conselheiros sêniores da Casa Real de Zeraeua



Foto 3. Vemutonda Mureti e sua esposa
Em sua residência, em Okamapingo



Foto 4. O jovem Uakutjo Kambazembi
Durante as comemorações de Okahandja



Foto 5. Kuaima Riruako (direita) e Tjipene Keja (esquerda)
Durante as comemorações de Okahandja, enquanto o Riruako louva os feitos de Trougot Mbandaze Maharero

de aliança a um líder – falando ou lutando pelo líder, entrando no clube do líder, votando como o líder lhe diz, ou qualquer outra ação política funcional que seja considerada apropriada. Liderança pode ser providenciada não apenas por um indivíduo poderoso politicamente, mas também, como sugere Beals, por um ‘*clique*’ baseado em uma família influente. Outro tipo de clique pode ser composto por vários líderes, cada um deles possuindo um modesto grupo de seguidores, mas nenhum deles [sendo] individualmente capaz de mobilizar uma unidade efetiva.” (Nicholas 1965, pp. 28-9)

No caso do faccionalismo ovaherero, tal como ele se manifesta aqui, a descrição acima é particularmente interessante, pois nela podemos creditar não apenas o poder político de Riruako (que, hoje, não estaríamos errados de dizer possuir a ‘dáviva da graça’ weberiana), mas também a autoridade e o poder dos novos *ovahona* que ‘recrutavam’ membros através das prerrogativas de sua família real, mas que, contrário do que afirma Nicholas, e como nos movimentos da união de grupos segmentados, podiam ainda mobilizar-se em uma ‘unidade efetiva’ através do Conselho de Chefes. Os conselheiros dos líderes das famílias reais, por sua vez, seus membros ‘ilustres’ (e os únicos diretamente associados ao líder), oferecem uma perspectiva diferente e complementar, que vê de longe os ‘centros’ de dispersão do poder, e que utilizam e transformam suas alianças em símbolos legitimadores de sua autoridade dentro das suas próprias arenas de disputas políticas locais e assim multiplicam o fenômeno faccional, mobilizado-o das mais variadas formas, como vimos ser o caso em Okondjatu.

Uma característica comumente aceita sobre o fenômeno faccional é que ele está geralmente e das mais variadas formas associado às políticas partidárias (Willame 1973; Moberg 1991; Englebert 2002), mas este certamente não é o único princípio organizacional das facções aqui apresentadas. Em Okondjatu, por exemplo, elas estão também alicerçadas em argumentos (ou expectativas) tradicionais, pois enquanto aqueles que se identificam com Keja sempre reforçam o fato de que “eu estou com ele, porque ele está com o NUDO e Riruako”,¹⁰³ sua legitimidade como *ochifa* de Okondjatu emana também de seu ‘sangue real’, por ser ele um líder ritual da família de

¹⁰³ 002 QES. Questionário/Entrevista com Benestes Kazokohe, em Okondjatu.

Otjikatjamuaha. Algo semelhante acontece com Mureti, cujos indivíduos que se identificam com sua Casa estão todos diretamente associados às comunidades do Kaoko – ele representa, como ouvi em uma das várias reuniões organizadas por todo o país para encontrar uma solução aos conflitos com a Casa Real de Kambazembi, “a comunidade de Otjikaoko... em Okondjatu”.¹⁰⁴ Quanto à Kambazembi, sua posição parece ser antes neutra, no sentido de que ele é o líder instituído pelo governo e como tal possui o direito de alocar autoridade formal tanto à Tjipene Keja quanto à Vemutonda Mureti, algo que ele se nega a fazer não tanto pela política partidária, mas por um receio de que caso aceite seus pleitos, outras facções rivais debaixo de sua jurisdição surgirão com pedidos semelhantes – e, assim, gradualmente, diminuindo sua esfera de influência.

O interessante aqui é que apesar de *opolotika* ser claramente uma forma de dividir e explicitar a diferença entre as várias facções (e isto acontece à despeito da clara rejeição dos atributos e da influência tradicional nas estruturas partidárias do país), o elemento tradicional é uma variável central em muitas dessas disputas (i.e. ‘a área tradicional de Kambazembi é ao redor do Waterberg e não em toda a Otjozondjupa’; ‘Keja é filho da Casa de Tjamuaha/Maharero e deveria ter lá seu reconhecimento’; ou ainda ‘Mureti foi o grande líder do Kaoko e é lá que Vemutonda Mureti deveria lutar por seu reconhecimento’). A política, por sua vez, se torna uma crítica muitas vezes rumorosa, que pretende degradar a imagem ‘tradicional’ de suas lideranças (i.e. ‘foi a SWAPO que trouxe Kambazembi’, ‘Keja é um chefe apenas por causa do NUDO’, ou ‘Tjavara só foi reconhecido por pertencer ao DTA’). Daí poder afirmar que ‘tradição’ e ‘política’, apesar de que discursivamente separadas, encaminham-se para tornarem-se simultaneamente os dois elementos centrais na constituição das autoridades tradicionais ovahereros – um dos elementos fundadores dessa ‘política ovaherero’.

Outra questão que os oportunismos tradicionais me permitiram refletir foi sobre o fato de que eles catalisariam o surgimento de líderes que até então não tinham uma posição assegurada junto às comunidades, mas que puderam, com as novas redistribuições do poder, encontrar alento e legitimidade formal nas estruturas estatais. Isto não lhes garantiria, no entanto, igual e instantânea aceitação dos membros de suas comunidades tradicionais que, como é o caso de Okondjatu, mantinham-se aliados aos

¹⁰⁴ 014 EVT. Reunião para o reconhecimento de Vemutonda Mureti, em Katutura (Windhoek).

seus antigos chefes. O resultado disto seria o surgimento de espaços extremamente complexos de poder pelos quais fluem várias e distintas formas de reconhecimento tradicional e afiliações políticas que extrapolam os problemas mais imediatos dos centros de dispersão de autoridade (o MHGRL, os Chefes, o governo da SWAPO, etc.).

As ‘periferias’ do poder, a morada de conselheiros e também de chefes não reconhecidos, nos permitem assim assumir outra mirada ao problema das lideranças tradicionais pós-coloniais, dar um passo além dos centros de dispersão do poder tradicional e dos distúrbios do reconhecimento formal, observando o trajeto de sua distribuição de autoridade até os assentamentos periféricos que, tal como Okondjatu, tornam-se interessantes nódulos onde confluem várias correntes de legitimação tradicional e política. É por toda a complexidade que daí emana que Okondjatu se mostrar como um interessante laboratório para o problema das lideranças tradicionais na Namíbia pós-colonial, um ‘espaço de trabalho’ antropológico, cujos contornos, particularidades e potencialidades etnográficas permanecem como importantes fontes analíticas para serem exploradas no futuro.

Conclusão

Neste capítulo apresentei o processo de regulamentação das lideranças tradicionais ovahereros na Namíbia independente. Ao fazer isso estive preocupado não apenas em mostrar suas diferenças com as estratégias coloniais sul-africanas, mas indicar também suas continuidades e as disputas geradas nos esforços de uns e outros de manter, e se possível aumentar, a influência adquirida durante o período colonial. Um traço marcante deste processo foi o fato de que o Estado nacional indicava um tipo particular de continuidade, que buscava no período pré-colonial o passado legitimador dos novos chefes de suas ‘comunidades tradicionais’ e rejeitava (como ‘política’) a autoridade daqueles que tinham justamente no período colonial a base de seu poder. Patrocinava-se, assim, o ressurgimento de líderes que até então haviam sido consistentemente relegadas aos níveis mais inferiores das hierarquias coloniais, emprestando-lhes um poder e uma esfera de autoridade bem maior do que aquela que eles tiveram anteriormente.

O argumento de legitimação era histórico e pretendia, como mostrei no caso do ‘reino ovaherero’, construir-se através de uma ‘continuidade histórica ancestral’, uma ‘crítica colonial’ e um ‘idioma cultural’. Apesar das tentativas de Riruako, este

mecanismo de legitimação, encontrava nos descendentes dos *ovahona* sua expressão mais coerente: suas posições estavam atreladas à ideia de uma corrente ininterrupta com o período pré-colonial; eles foram, durante o colonialismo, vistos como uma perigosa fonte de resistência colonial e eram com frequência aliados da SWAPO; e suas legitimidades estavam atreladas aos idiomas da cultura política ovaherero sobre a herança patrilinear e alicerçados nos símbolos do ‘poder tradicional’ (o *okuruwo*, *oruzo* etc.). São muitos os desdobramentos postos em movimento pela independência do país que mereceriam uma análise mais detalhada, mas acredito encontrar nas reformulações das estruturas de ‘governo tradicional’ propostas pelo Estado namibiano uma forma interessante de encaminhar o fim desta tese, pois elas nos levam a considerar e encontram ressonância com os argumentos apresentados na primeira parte deste trabalho, os quais são essenciais para entender a exclusividade dada aos (descendentes dos) *ovahona* que, uma vez mais, surgiam como um grupo a parte dos demais.

Wärnlöf (1998), que apresenta sua tese como resultado de uma pesquisa realizada entre os membros de uma importante patrilineagem ovahimba no Kaoko, refletindo em sua conclusão sobre as transformações que então começavam a serem postas em movimento pelo Estado nacional, sugere que a perda do elemento legitimador político por parte dos antigos *headmen* demandaria o surgimento de um novo tipo de líder e de novos grupos (as ‘comunidades tradicionais’) que inteligentemente usariam as novas legislações do estado em busca de vantagens políticas. No cerne da questão estava o aprendizado de uma nova estrutura de poder, a compreensão de novas hierarquias formais e seus processos verticais, além da necessidade de lidar com um novo corpo de procedimentos legais e ordens burocráticas (ibid., pp. 171-172). Contudo, se é verdade que as reformulações postas em vigor abriram o caminho para líderes e comunidades tradicionais que não existiam como tal até então, o processo pode ser visto também como a re-organização de um mesmo corpo de lideranças tradicionais que mantinham na SWAPO, DTA e NUDO um importante elemento de distinção entre elas e que, mais importante que isso, tomava como dada a autoridade ancestral e tradicional dos descendentes dos *ovahona*.

Por parte do Estado nacional, ao indicar o reconhecimento dos descendentes das famílias reais do período pós-colonial, ele parecia buscar, um tanto como fizeram as administrações coloniais, livrar-se de rivais em potencial. Durante o longo, complexo e

múltiplo período colonial namibiano, as lideranças autóctones puderam capitalizar uma quantidade relativamente grande e muitas vezes contraditórias de fontes de poder. A maioria das estratégias coloniais de governo local tinha como intenção enfraquecer o poder das famílias dos *ovahona* que, na virada do século XIX, eram seus principais rivais, os “donos” – se não mais da terra, certamente – das ‘pessoas’. Neste processo, vários homens, que não faziam parte dos segmentos patrilineares dos *ovahona* e cujos ancestrais foram no passado seu pastores, cunhados ou guerreiros, puderam tornar-se chefes eles mesmos – e isso a despeito do prestígio tradicional que até hoje possuem os descendentes dos *ovahona*. Nos últimos anos de administração colonial, estes líderes e seus herdeiros haviam adquirido um tanto de capital político e – apesar de que alguns lhe perderiam quando a ‘administração de Riruako’ procurava impor sua própria estratégia de governo – na independência do país, eram eles que possuíam maior legitimidade formal sobre suas comunidades.

No entanto, os descendentes dos *ovahona* (ou os *ovahona* enquanto ideal do poder tradicional ovaherero) foram também legitimados pela administração colonial e apesar de que em posições inferiores em relação à Riruako e outros de seus *headmen* seniores, seu ‘(re-)empoderamento’, sacramentado logo nos primeiros anos de independência, na criação do novo Conselho de Chefes Ovahereros, sugere que apesar dos esforços das administrações coloniais (e particularmente de Riruako, na última década do colonialismo sul-africano) o poder destes homens manteve-se ‘culturalmente’ aceito mesmo quando eles perderam suas ‘funções universais’, “i.e. seus serviços ao público” (Cohen 1981, p. xiii). Os *ovahona* do passado, não todos aqueles ricos em gado, mas o pequeno grupo que distinguiu-se como os ‘verdadeiros chefes’, surgiam novamente como um grupo exclusivo que, apesar de não serem mais os únicos através dos quais a política que ‘vem de fora’ encontrava alento junto às populações locais, mantinham-se como um grupo a parte dos demais – cujos descendentes são, em grande medida, os únicos reconhecidos hoje como ‘donos’ de Casas Reais.

Durante esta tese apresentei várias formas pelas quais isto foi alcançado: parentesco, gado, armas, roupas e religião, todos tiveram seu papel na sedimentação de um grupo de homens que lideram e de uma forma ovaherero de criar e manter relações de poder. Neste sentido, o trabalho de Werner (1980) me parece particularmente produtivo não apenas para concluir este capítulo, mas também para problematizar este

processo de ‘mistificação do poder’ e mantê-lo em aberto como algo a ser aprofundado no futuro. Como disse no segundo capítulo desta tese, o autor estava interessado em entender os modos de produção ovahereros antes do período colonial. Em sua análise, que toma os chefes como forma de acessar o ‘todo ovaherero’, ele indica os trajetos pelos quais de um modo de produção baseado na linhagem, os ovahereros mudaram para um modo tributário de produção. Foi neste processo, ele afirma, que cinco chefaturas foram consolidadas como grupos autônomos, ‘donos’ da terra e líderes sobre os demais:

“Enquanto no período anterior uma unidade produtiva era definida pela adesão em uma patrilinearidade particular liderada por um *omuini* [lit. dono], o período de transição foi caracterizado por unidades de produção definidas não pelos limitados termos das patrilinearidades, mas pela amalgamação de um número destas unidades baseadas estritamente nas linhagens em uma unidade maior (...). [I]sto resultou em mudanças na propriedade da terra, de tal forma que a consequência deste processo de incorporação foi a consolidação da terra ao redor de... cinco chefaturas, todas elas em grande medida autônomas. (ibid., pp. 100-1).

Estas chefaturas teriam surgido em um momento de extrema pauperização, o que permitiu a uma elite ovaherero rica em gado consolidar-se por uma extensa rede de dependentes em relação aos quais eles mantinham-se distintos através do mecanismo da herança – conservando o gado, a terra e também o poder em posse da classe dominante (ibid., pp. 57; 61). Para Werner (1980), este processo estava ideologicamente sustentado na elevação de um princípio de senioridade atrelado ao *oruzo* – que funcionava como um mecanismo de regulamentação da herança (patrilinear) aos cargos de chefia (ibid., p. 56). Uma crítica feita ao seu trabalho é encontrada em Hendrickson (1992), que responde com desconfiança às conclusões de Werner, destacando dois motivos pelos quais sua análise estaria equivocada: (1) tais transformações requisitavam estilos de legitimação radicalmente novos; e, mesmo que ele estivesse correto, (2) a constante tendência à fissão não permitiria que a herança patrilinear funcionasse efetivamente na transmissão do poder consolidado (ibid., p. 12-3).

No entanto, a resposta de Hendrickson a estas questões é pouco produtiva e ambígua. Para ela, um dos problemas da autoridade ovaherero é que lhe falta uma ‘lógica de cosmologia’ (algo que, por si só, faz pouco sentido) que pudesse associar regras normativas às quais todos devem submeter-se: falta-lhes, isto é, um conjunto de

regras que esteja ‘além de negociação’ (ibid., p. 380).¹⁰⁵ Esta ‘necessária’ cosmologia, por sua vez, só pôde ser criada através dos símbolos da cultura do opressor (das ‘tropas’) que cediam roupas, bandeiras e uma forma hierárquica de se pensar a autoridade (ibid., p. 394). Sua crítica à Werner, assim, se constrói na interpretação de que ele subestima o “trabalho social de ‘legitimar’ [as] relações de poder” (ibid., p. 384) – algo que ela encontrará em Samuel Maharero que, “como nenhum outro, entendia que o que estava em questão no seu tempo era a legitimação de novos níveis de autoridade” e que, particularmente em seu funeral, “veio a representar a identidade de seu povo” (ibid., p. 386).

Ela conclui sua crítica, enfim, sem problematizar nem o período ao qual Werner se remete (que é essencial para entender a própria figura de Samuel Maharero e seus conflitos com os demais) ou os processos pelos quais Samuel veio a assegurar sua autoridade sobre os demais. Ela afirma, nesse sentido, que

“Há muito para ser compreendido sobre o impacto desta vida [a de Samuel Maharero] na forma das concepções ovahereros sobre sua identidade. Sem uma ideologia de liderança centralizada baseada em regras jurídicas ou origens místicas, a identidade ovaherero vem por muito tempo sendo expressa através das lições de vidas individuais” (ibid., p. 387)

Mas seu argumento, que toma a ‘identidade ovaherero’ como irremediavelmente associada aos seus chefes, ao problema do poder e da autoridade, e que está sustentado por uma interpretação weberiana do poder carismático (ibid. pp. 7-18) e inequivocadamente individualizado (algo que ela desenvolve com maior clareza em outro texto (Hendrickson 2009)), se faz ambíguo justamente no momento em que ela

¹⁰⁵ Algo que ela afirma tomando como inspiração um estudo sobre um grupo aborígine australiano e cujo equívoco (de acreditar que de fato existam regras que estejam ‘além de negociação’) pode ser contabilizado como uma leitura talvez demasiadamente ‘respeitosa’ das “fontes de legitimação weberiana” (Hendrickson 1992, p. 394). O problema, em seu limite (e voltarei a ele em minhas considerações finais), ocorre como decorrência direta de sua incapacidade de, como comentei em outro momento desta tese, livrar-se de sua própria fascinação pelos símbolos da cultura opressora, não permitindo ao seu longo período de campo e, mais importante, aos próprios ovahereros, expressarem-se em seus próprios termos – como se, tiradas as roupas, bandeiras e todas as parafernálias coloniais, a nudez ‘tradicional’ ovaherero não se mantivesse sem embaraços. Ela não chega a afirmar, é claro, que ovahereros não tenham ‘culturalizado’ as simbologias da autoridade colonial ao seu próprio favor, mas ela faz isso de maneira rápida e caricatural dizendo, por exemplo, que o *okuruwo* foi substituído pelas políticas nacionais através das quais os homens podem exercer influência (ibid., p. 379), ou ainda ao afirmar, em busca da ‘autenticação cosmológica’ (ibid., pp. 388-94), que “a lógica de uma hierarquia aninhada – de indivíduos em uma tropa, de tropas em procissão, de cerimônias por diferentes bandeiras, for exemplo, – é estruturalmente a mesma lógica do sistema de linhagem segmentar herero” (p. 389).

deve dar o salto entre a sedimentação do poder daquele mesmo pequeno grupo de *ovahona* e a criação de unidades políticas maiores, formadas por seus seguidores, membros das tropas. Ao reconhecer, nesse sentido, que as ‘tropas’ *ovahereros* estão até hoje diretamente atreladas às patrinhagens de Maharero, Zeraeua e Kahimemua (1992, p. 393) e ao afirmar, o que é mais, que a “sucessão patrilinear tornou-se sinônimo de sucessão política” (ibid. p. 379) – que é, ao meu ver, exatamente o que Werner sugere, apesar de que para outro tipo de ‘política’ e momento histórico, – ela acaba por corroborar o argumento de Werner sobre a importância tanto de *oruzo* na construção de suas ‘autenticações cosmológicas’, como da herança patrilinear enquanto uma forma de manter e reproduzir a autoridade destes homens.

Percebemos então que os membros das tropas são logicamente similares à classe trabalhadora de Werner (1980, p. 99) – cujos ‘membros’ faziam parte de diferentes *otuzo* e eram incorporados como servos. O que ambos estão reconhecendo, por sua vez, é a resiliência, se assim posso dizer, de um mesmo grupo de linhagens que a despeito das disputas com outros segmentos e do surgimento de novas formas de chefia, foram capazes de manterem-se culturalmente distintas das demais. Da minha parte, enfim, reconheço haver um trabalho ideológico que vai (muito) além de roupas e hierarquias militares-coloniais, mas que ultrapassa também os limites das patrinhagens dos *ovahona* que, como mostrei no segundo capítulo, construíram-se como um grupo a parte através também das matrinhagens.

Werner (1980), na conclusão de seu trabalho, considerando o processo através do qual as relações de produção foram determinantes na consolidação de chefaturas independentes,¹⁰⁶ ressalta que faltaria ainda explicar o processo de consolidação dos *otuzo* em chefaturas e acrescenta:

“A sugestão... de que estes *otuzo* incorporados [as fraternidades] relacionavam-se entre si como *otuzo* juniores e seniores parece indicar que algum tipo de disputa deve ter fundamentado a formação destes grupos. A questão mais básica nesse sentido, eu pensaria, é porque essas pessoas que se tornaram chefes, se tornaram chefes, e não alguém outro no seus lugares” (ibid., p. 101)

¹⁰⁶ Uma independência tão enraizada que, para ele, foi a razão pela qual uma amálgama com os grupos *oorlam* não foi possível (ibid., p. 102) – algo que não foi considerado nesta tese, mas que é uma questão muito interessante.

Faltaria muito à esta tese se fosse incluir o pequeno material disponível (em sua grande maioria textos escritos em alemão pelos missionários da missão *rhenish*) sobre as várias disputas que marcaram este processo, mas acredito que sua questão mais básica tenha encontrado aqui algum alento ao ter sugerido tanto (i) as maneiras pelas quais aqueles homens e não outros tornaram-se chefes (por *oruzo*, *eanda*, mas também pela proximidade e manipulação das rotas comerciais), como (ii) mostrar como que, após anos de sujeição colonial, eles vieram a surgir novamente como os ‘verdadeiros chefes’. Werner (1980), que apesar de uma perspectiva exageradamente ‘economicista’ parece dar uma resposta ao primeiro problema, dizia que as chefaturas ovahereros teriam sido formadas pela aliança de vários *otuzo*, relacionando-as às fraternidades apontadas por Schapera (1979, p. 38) que “correspondem às cinco principais chefaturas encontradas na Namíbia pré-colonial, vis-à-vis Tjamuaha, Tjetjo, Kambazembi, Zeraeua e Kahimemua, que era um chefe ovambanderu” (Werner 1980, p. 27). Destes, apenas os descendentes de Tjetjo não são hoje reconhecidos como uma Casa Real. Não é minha intenção escrutinar aqui os processos pelos quais seus descendentes não puderam ressurgir da mesma forma que os demais, mas atentando brevemente à relação dos líderes desta patrilinearidade com os demais chefes e, além disso, considerando a posição de seu líder hoje, terei iluminado um importante aspecto deste ‘fazer-se a parte’.

Vejamos: o ‘grande pai’ de Tjetjo, seu avô, era Seu, do *oruzo* ONGUEYUVA (que possui relação *onduko* com os membros do *oruzo* OTJIPORO, entre outros). Seu pai, Kandji, era um dos aliados de Tjamuaha e casou-se com a irmã mais velha de Maharero, com quem ele teve Tjetjo, que fazia parte assim do mesmo *eanda* EKWEYUVA e encontrava seu espaço junto daquele exclusivo grupo de *ovahona* – o qual, dizia anteriormente, se distinguia dos demais justamente por esta circulação de mulheres. Sua sorte mudaria, no entanto, quando Samuel Maharero, em 1899, ajudou os alemães a desarmar o grupo de Tjetjo, o filho de sua irmã e um dos herdeiros diretos à herança de Maharero (Schapera 1979, p. 25). Durante o período colonial, não encontrei nenhuma menção na bibliografia aos seus descendentes assumindo alguma posição de autoridade junto às administrações alemã ou sul-africana (e, aparentemente, nenhum de seus descendentes compõe a lista de *headmen* debaixo de Riruako no final da década de 1980), mas durante minha pesquisa, quando participava das comemorações de Ozombu Zovinzimba (que teria sido onde os alemães envenenaram as fontes hídricas do local

para matar os ovahereros que viviam escondidos na região) descobri que o *ihomunene* da patrilinearidade de Seu é hoje um importante aliado de Riruako – que foi quem criou o evento alguns anos atrás e que tratava a este homem com grande cerimonialismo, alocando-o como um importante legitimador ‘tradicional’ de sua ainda questionada posição.

Processos semelhantes de incorporação (pelo casamento) e subsequente submissão (pela força) devem ter ocorrido com vários dos *ovahona* que surgiram na segunda metade do século XIX. Ao atentar, por exemplo, ao tratado de paz assinado pelas lideranças ovahereros e os líderes da família Afrikaner em 1870, não posso deixar de observar que dentre os mais de 40 capitães listados debaixo de Maharero (ali reconhecido como o chefe supremo), a maior parte deles nunca se quer ouviu falar (nem na bibliografia, nem em campo) e, com exceção de Maharero, Kambazembi, Zeraeua, Kahimemua e Mureti, nenhum deles ressurgiu após a independência para demandar seus ‘legítimos’ direitos (por que ‘pré-coloniais’) de serem reconhecidos como chefes de Casas Reais. Tjipene Keja, longe de ser o líder alienado das novas estruturas patrocinadas pelo Estado nacional como seus rivais dizem, também se mostra curioso com este fato e ao fim de uma de nossas conversas, um dia fez a seguinte observação, meio pergunta, meio acusação, mas também uma confiante auto-crítica: “*Porque o governo não reconheceu outras Casas Reais? Porque apenas estas seis? E porque eles reconheceram esta sétima [a Autoridade Tradicional Ovaherero]? De onde vem Riruako? A qual Casa Real ele pertence?*”¹⁰⁷

Acredito que várias respostas a estas perguntas se encontram diluídas neste capítulo e encontram no restante da tese sua sustentação, mas – apesar desta ser a conclusão de meu último capítulo – gostaria de terminar com ainda alguns poucos comentários sobre as sete Autoridades Tradicionais ovahereros reconhecidas na Namíbia hoje. As Casas Reais de Kambazembi, Maharero e Zeraeua são, como ficou claro em outros momentos da tese, as principais lideranças ovahereros das regiões centrais da Namíbia e aquelas que possuem suas posições mais estabelecidas. A Autoridade Tradicional Ovambanderu, por sua vez, está centrada na família real Nguvauva que, assim como Kangombe, Maharero e Zeraeua na metade do século XIX, pertencia também ao *eanda* EKWEYUVA. Kahimemua era seu neto e na independência do

¹⁰⁷ 010 ENT.

país, quem assumiu a casa foi Munjuku Nguvauva, também um membro do mesmo *eanda* de seu ancestral. Sua morte, em 2008, resultou na disputa entre dois irmãos, filhos de mulheres diferentes e que, ao fim (após o dramático suicídio do irmão mais novo), acabaria no reconhecimento da primeira chefe mulher ovaherero.¹⁰⁸

Quanto a Autoridade Tradicional de Otjikaoko, seus líderes partem do pressuposto de que eles são descendentes do primeiro homem que liderou a região do Kaoko, afirmando que Mureti era descendente do filho mais novo de seu primeiro chefe (o Kaoko), enquanto que Paulos Tjavara é o descendente direto de seu filho mais velho.¹⁰⁹ Seus conflitos com os membros da Casa Real de Mureti estão hoje sublimados pela disputa particular entre Vemutonda Mureti e os membros da Casa Real de Kambazembi em Otjondjupa, por um lado, e pelo contexto particular da região do Kaoko e seus conflitos com os membros da Casa Real de Vita (que, por sua vez, são figuras constantes nos conflitos envolvendo o reconhecimento de Mureti em Okondjatu), por outro.

Vita Tom que nasceu em 1863, no auge da guerra entre ovahereros e namaquas no centro sul namibiano (daí seu nome Vita que, em otjiherero, significa ‘guerra’), era um dos sobrinhos de Zeraeua, pertencia também ao *eanda* Ekweyuva e ainda novo teria sido enviado por seu tio para ‘cuidar’ da região do Kaoko. Vita, como em seu nome, viria a se tornar um ‘chefe da guerra’.¹¹⁰ Durante a colonização sul-africana, o Kaoko esteve quase sempre fora da Zona de Policiamento e ele era então reconhecido como um chefe independente em toda a região. Desde sua morte, em 1934, seus filhos têm sido seus sucessores.¹¹¹ Os conflitos entre as duas Autoridades reconhecidas no Kaoko, bem trabalhadas por Friedman (2004) e, em menor medida, Bleckmann (2012) (para ficar com as duas teses mais recentes sobre a região) se constroem de maneira relativamente alheia às demais Casas Reais ovahereros (sendo com frequência problematizada por uma distinção étnica na qual a Casa de Otjikaoko está relacionada às populações ovahimbas, enquanto Vita é o líder das comunidades ovahereros). Suas disputas, no

¹⁰⁸ Aletta Nguvauva, foi empossada em junho de 2011, causando até hoje uma contínua onda de rumores políticos sobre sua lealdade à SWAPO e seu envolvimento com o ‘pai da nação’, Sam Nujoma, o primeiro presidente da Namíbia independente.

¹⁰⁹ 032 ENT. Entrevista com Ngeke Katjangua, em Okakarara.

¹¹⁰ 044 ENT. Entrevista com Mika Muhenje, conselheiro sênior da Casa Real de Vita, em Opuwo.

¹¹¹ O último deles ainda vivo foi empossado como novo chefe de sua Casa Real em julho de 2011.

entanto, encontram em Riruako um personagem constante, sendo que hoje Tjavara tornou-se um dos principais aliados da Autoridade Tradicional Ovaherero.

O reconhecimento da Autoridade Tradicional Ovaherero, como disse anteriormente, foi um acontecimento relativamente inesperado, dada as reações sempre adversas do governo da SWAPO em reconhecer qualquer tipo de chefe supremo ou rei. O fato de Riruako ser o presidente do NUDO e as constantes acusações de sua ‘agenda política oculta’,¹¹² reforçam os ‘mistérios’ que cercam seu reconhecimento. No entanto, apesar de fortemente criticado pelos membros do Conselho de Chefes Ovahereros, sua aceitação junto à comunidade, como já havia sugerido em outro trabalho (Castro 2009), é realmente grande – algo que está diretamente associado aos seus contínuos esforços pela reparação histórica demandada aos alemães. Do que ouvi durante minha pesquisa, tanto de membros da comunidade como de parlamentares e políticos namibianos, seu prestígio era grande demais para ser ignorado, mas todos parecem certos de que, uma vez falecido, o ‘problema’ dos chefes supremos será resolvido. A Autoridade Tradicional Ovaherero é hoje liderada ‘interinamente’ por Fanuel Tjombe, descendente de um dos ‘grandes pais’ ovambanderus e conselheiro sênior da Autoridade – e tem, interessantemente, acumulado um tanto de prestígio; e mesmo à sombra de Riruako não deixa de afirmar que é ele, de fato, o chefe supremo.¹¹³

É ainda relativamente recente o reconhecimento desta Autoridade, e o problema de Keja em Okondjatu e seus conflitos com a Casa de Kambazembi têm se multiplicado de igual maneira por todos os lugares onde os conselheiros de Riruako estão espalhados. O fato de que apenas dois representantes da Autoridade viverem na região de Aminuis (aonde ela foi dada jurisdição) também têm causado conflitos entre Riruako e antigas lideranças coloniais da região que ameaçam, como ouvi tantas vezes na rádio otjherero, entrarem na justiça para que os demais conselheiros sejam exonerados de seus cargos e novos eleitos em seu lugar.¹¹⁴ O que me parece particularmente interessante, no entanto, é o fato de que apesar de que o conflito entre Riruako e o Conselho de Chefes

¹¹² Ver, por exemplo, “*‘Hidden agenda’ criticised*”, The Namibian, 6-11-2011. Acusações deste tipo são ouvidas com frequência para falar de membros da SWAPO que secretamente são aliados ao NUDO ou vice-versa. Uma expressão comum que ouvi durante todo o meu campo é que este ou aquele indivíduo era “NUDO/SWAPO durante o dia, mas SWAPO/NUDO durante a noite”.

¹¹³ 036 ENT. Entrevista com Fanuel Tjombe, em Katutura.

¹¹⁴ O fato gerou certa preocupação para Keja e seus seguidores em Okondjatu e, em uma reunião no início de Janeiro de 2011 eles já começavam a juntar dinheiro para iniciarem eles mesmos um processo que garanta à Keja sua posição em Okondjatu. (005 ENT. Entrevista com Karumba, em Okondjatu)

havia, à época que eu retornei de lá, aumentado consideravelmente,¹¹⁵ Riruako tem sido capaz de aumentar sua esfera de influência sobre pelo menos duas das Autoridades Tradicionais ovahereros: a Casa de Otjikaoko e a Autoridade Ovambanderu, cujos membros eram seus rivais durante a última década da administração colonial, alianças que não apenas estão diretamente associadas a outras disputas como geram, elas mesmas, novos desentendimentos.¹¹⁶

Ao fim, percebe-se que apesar da tendência do governo da SWAPO em inibir a continuidade entre os poderes adquiridos durante o período colonial, tal como foi o caso em outros lugares,¹¹⁷ sua estratégia ‘tradicionalista’ não foi tão rígida como ela pretendia ser. Isto aconteceu, em grande medida, por questões pouco ‘tradicionais’, mas se olhado muito de perto (para dentro, isto é) da perspectiva estatal, acredito perdermos metade da história – como acontece com Friedman (2005) que, mesmo considerando que as barricadas criadas pelo Estado bifurcado de Mandami (1996) não sejam tão polarizadas como se supunha, termina por distinguir ‘tradição’ e ‘política’ como, respectivamente, um meio (o prestígio tradicional) e um fim (o domínio político).

Além disso, ao deixarmos de perceber as maneiras pelas quais estes homens e mulheres alicerçam sua autoridade em relação uns aos outros (horizontalmente), deixamos de entender muito dos processos através dos quais eles os alicerçam em

¹¹⁵ O descontentamento aberto entre as partes foi, por muito tempo, relevado em muitas ocasiões (i.e. funerais, casamentos, comemorações culturais, etc.), mas desde as comemorações culturais em Okahandja, em agosto de 2011, o conflito se fez mais explícito e barricado. O evento símbolo da autoridade família de Maharero foi ‘tomado’ pelo grupo de Riruako que inverteu a posição do *okuruwo* no local onde as celebrações ocorrem até hoje (onde era então a casa de Mbandaze), causando uma cisão aparentemente irreparável entre as partes. Tezee Maharero, que era aquele que oficializava no fogo de seus ancestrais, após muitos anos, cancelou sua partição, criando um clima de tensão entre o grupo de chefes que já estava na comemoração e que, em sua maioria, partiu antes mesmos das procissões até os túmulo (O evento gerou uma série de discussões na rádio otjijherero sobre os direitos tradicionais de Riruako em frente à comemoração os quais, junto com os discursos apresentados no dia e em comparação a outros eventos anos antes, estão apresentados em Castro 2012b). Como resultado deste evento, nos meses seguintes, viu-se a intensificação de várias maneiras, i.e., nas comemorações de Omaruru, em outubro (na qual Riruako, ao perceber nenhum alarde sobre sua chegada, se sentiu desrespeitado e deixou o evento); no funeral do filho de seu antigo aliado Gerson Hoveka, que fazia parte de uma facção rival à família Nguvavua (durante seu discurso ele era constante interrompido, o sistema de som chegou a ser desligado e muitos chefes simplesmente tomavam suas cadeiras e partiam); ou ainda nas reuniões de um dos comitês para as reparações, que tem no Conselho de Chefes seu sustento (no qual a posição contrária à Riruako foi tema constante); etc.

¹¹⁶ Tal como o exemplo citado na nota anterior dos descendentes de Hoveka. Particularmente sua proximidade com Tjavara parece ser estar diretamente associada ao suporte dado à Vemutonda Mureti por todo o Conselho de Chefes. O interessante aqui é que durante a última década do colonialismo sul-africano, Riruako chegou a ser um forte aliado dos membros hoje debaixo da Casa de Vita e que no Kaoko são até hoje conhecidos como o ‘grupo pequeno’ - em relação ao grande grupo de Tjavara.

¹¹⁷ Ver, por exemplo, os casos de Moçambique (Florêncio 2005) e África do Sul (Jo Beall, Sibongiseni Mkhize e Shahid Vawda 2005).

relação tanto ao governo quanto à comunidade (verticalmente). Ovahereros respeitam um líder acima de tudo por seu prestígio tradicional. Seu ‘poder’ é outorgado a ele ‘naturalmente’, sendo argumentado (‘inventado’, exagerado, ou não) através das expectativas ovahereros do parentesco e a partir da ideia de que *opolotika* e *ozombara* (lit. chefes) são coisas distintas. Contudo, eles afirmam também, que *opolotika* ‘veio apenas para dividir’, e que seus emissários, esses mesmos chefes, são os instrumentos pelos quais suas comunidades são separadas por discórdias político-partidárias. Acredito que, mais do que uma ‘contradição nativa’, minha ‘política ovaherero’ se mostre aqui em sua completude, pois ela pretende justamente sugerir as duas ideias centrais do pensamento político ovaherero: *ombazu* e *opolotika*. Que elas sejam vistas analógica e respectivamente, como ‘poder’ e ‘conflito’, me faz pensar, ao fim, na tríade analítica desta tese: a política, o poder e o conflito.

Considerações Finais

*Tjimatu hungira, motjinjo, matutja 'ombazu';
tjimatu ungura, matu tjiti 'opolotika'*

Com nossas bocas nós dizemos 'tradição';
com nossas atitudes nós fazemos 'política'.

Neste trabalho acompanhei os desdobramentos históricos da (cultura) 'política ovaherero' dando particular atenção às narrativas de suas lideranças, às suas duas dimensões, a 'tradição' e a 'política', e aos seus desenvolvimentos na Namíbia central e suas margens. Sua escrita respeita, em grande medida, a maneira como os chefes contam suas histórias de legitimação. Isto acontece, não acidentalmente, através do que afirmei ser, no último capítulo, a maneira como os chefes constroem seus pleitos tradicionais: uma narrativa histórica ancestral (capítulo 2); uma crítica colonial (capítulos 3-6) e um idioma cultural (capítulos 1 e 7). A tese foi, no entanto, catalisada não apenas pelos comentários ovahereros, mas pelo que acredito ser uma necessária e oportuna interlocução entre minha experiência de pesquisa junto a estas comunidades com as observações e análises feitas por outros estudiosos, os discursos oficiais das administrações coloniais e do Estado nacional e, principalmente, as falas ovahereros que ao mesmo tempo ignoram a produção acadêmica, fazem uso dos discursos oficiais e criticam-se mutuamente.

O diálogo entre estas várias interfaces, interpretações diferentes sobre um mesmo processo, é não apenas necessário como esperado de todo trabalho etnográfico. Mas ao cercar meu objeto de estudo (o poder e a 'política ovaherero'), estabelecendo postos de observação desde estas várias perspectivas, minha preocupação foi também introduzir o leitor às sutilezas de uma realidade que pouco se conhece por aqui. Nesse sentido, a narrativa também é oportuna, pois busca inserir-se em um crescente campo da antropologia brasileira que cada vez mais se interessa em descrever e analisar as realidades africanas, mas que carece, acredito, de um maior aprofundamento nas 'tradições' históricas e antropológicas de contextos que apenas gradualmente e pelo esforço solitário de algumas poucas vozes tem se feito conhecer.

Este foi um dos principais desafios desta tese, que é o de construir-se em diálogo direto com uma realidade etnográfica e intelectual que encontra no Brasil limitada ressonância: o continente africano como um todo, a África austral e a Namíbia, e em particular, aos ovahereros – sobre os quais esta tese é o primeiro trabalho de fôlego no Brasil.¹ A opção por uma perspectiva histórica responde, em parte, a estas questões. Nela pude situar não apenas as comunidades ovahereros em relação aos processos históricos que as constituem, mas também minha própria pesquisa, além de seus debates analíticos e teóricos, em relação ao corpo bibliográfico que lhe precede e os trabalhos em relação aos quais ela é contemporânea. Ao fazer isso quis tanto chamar a atenção para o caráter processual de minha ‘política ovaherero’, como insinuar que uma ‘antropologia em contextos africanos’ feita no Brasil pede um comprometimento que vai muito além de ir e voltar de ‘lá’ – e que, caso não alcançado, acaba por contribuir, como sugere Trajano Filho (2012), para um perigoso ‘abralisamento’ analítico destes contextos, algo que, poderíamos dizer, se estabelece a partir de um ‘olhar para dentro’, alheio aos vários fluxos que dão forma aos nossos interesses de pesquisa.

Minha preocupação com as realidades históricas e etnográficas que precedem e catalisam os problemas apresentados nesta tese mostrou, contudo, ser mais do que um esforço de contextualização. Ela cumpre também uma função analítica, que está associada, por um lado, às maneiras como ovahereros navegam entre as várias esferas de conhecimento que compõem seu pensamento político; por outro, a uma leitura crítica de sua história política tal como esta tem sido contada por antropólogos e historiadores. Como esta história tem sido abordada de distintas maneiras – alguns buscando padrões de autoridade (Warnlöff 1998), outros o imaginário do Estado (Friedman 2004) ou ainda os empréstimos (Gewald 1999a), os símbolos e a ação mimética (Hendricksen 1992) – decidi não apenas reproduzi-la, mas de fato revisitá-la, iniciando minha caminhada em um ponto relativamente distante no tempo e na forma de nossos questionamentos atuais, para então acompanhá-la, desde um início hipotético, de tal maneira que fosse possível lançar luz sobre elementos que têm sido ignorados em prol das fascinações contemporâneas com chefes (mas não seus conselheiros) e com ‘política’ (mas não ‘tradição’).

¹ Este não é, contudo, o primeiro trabalho em português sobre as comunidades de fala oTjiherero, cujos escritos de Carlos Estermann (1981) e Ruy Duarte de Carvalho (1999, 2003, 2009) sobre as populações ovaherero (ovazimba, kuvale, hakaona e himba) no sudoeste angola são as principais referências.

A narrativa foi longa, pois nestes ainda poucos anos de familiarização com a bibliografia específica à região e aos ovahereros em particular, bem como o aprendizado sobre os limites das tipologias, a importância dos processos e o problema das transformações políticas no continente africano, quis mostrar como uma ‘política ovaherero’, i.e. uma forma ovaherero de criar e manter relações de poder, foi sendo formada na interdependência contínua de vários universos de sociabilidade. Minha atenção, assim, não esteve direcionada à formalização de uma estrutura ou sistema político ovaherero, mas aos processos pelos quais as pequenas parentelas do passado, grupos autônomos uns dos outros e que tinham em seus ‘pais’ e sacerdotes senão uma frouxa formalização da autoridade, foram consistentemente incorporadas às comunidades de maior extensão, política e economicamente centradas ao redor de um relativamente restrito grupo de parentelas, cujas lideranças familiares foram então alçadas à posição de chefes, generais, capitães e conselheiros.

Um argumento comum na bibliografia, com o qual dialoguei durante todo este trabalho, é que isso só foi possível pela influência de fatores externos às relações sociais ‘tradicionais’ ovahereros e pela manipulação da cultura política do opressor. Interessantemente, esta fascinação com as prerrogativas históricas da influência européia (com suas rotas comerciais e congregações religiosas; com seus exércitos; com a dominação colonial; e com o Estado nacional), que é um olhar para dentro da própria cultura do pesquisador, foi combinada com uma tendência etnográfica similar, resultando em um olhar duplamente enviesado: às políticas exógenas às comunidades ovahereros, por um lado; e às suas patrinhagens (uma das únicas ‘concessões’ feitas à ‘tradição’ e correlata à ideologia patriarcal do pensamento político ocidental), por outro.

Esta perspectiva, que é contígua a um ponto de vista que privilegia os aspectos mais aparentes do poder dos chefes ovahereros (suas relações com os europeus, suas roupas, o número de seus rebanhos ou o *okuruwo*), encontra ressonância também em algumas expressões ovahereros, das quais a mais comum diz que ‘a política veio de fora’. Isto, contudo, não é o mesmo que afirmar que o poder dos chefes ovahereros emana apenas de suas prerrogativas junto das estruturas ‘não-tradicionais’, pois ela é usada, sobretudo, para contrastar ‘chefes políticos’ e ‘chefes de verdade’ – sendo estas expressões utilizadas o tempo todo e indiscriminadamente como argumentos culturalmente aceitos que, respectivamente, acusam e legitimam a autoridade dos chefes

e, conseqüentemente, de seus conselheiros. Um ‘chefe de verdade’, além do mais, não é apenas aquele que é líder de uma patrilinearidade particular. Apesar de este ser um componente importante do prestígio de um líder, trata-se, como destaquei em diferentes momentos nesta tese, de apenas metade da história: tão importante quanto ‘vir da *onganda*’ (lit. casa extensa; i.e. a patrilinearidade) deste ou daquele homem, é pertencer à *ondjuwo* (lit. casa; i.e. a matrilinearidade) de um grupo particular de mulheres e às matrilinearidades que se formam a partir destes laços genealógicos.

Nesse sentido, uma das contribuições desta tese foi mostrar como que, apesar de ‘vir de fora’, a ‘política’ foi trazida ‘para dentro’, reforçando diferenças internas às comunidades ovahereros e que estavam em andamento desde antes do início formal da colonização. Para analisar esse processo de ‘incorporação’ (que é bem mais que um ‘empréstimo’) propus dar um passo atrás ao surgimento das primeiras chefaturas ovahereros na segunda metade do século XIX para pensar no poder embrionário de uma pequena elite de líderes *oruzo*, que se tornariam ricos em gado, estavam em contato direto com as rotas comerciais e casavam suas filhas e irmãs entre si. Isto foi feito não apenas para encontrar os momentos em que ‘tradição’ e ‘política’ se entrelaçavam, mas para situá-los, desde o início, aos personagens que lhes dão consistência e às múltiplas maneiras pelas quais seu ‘poder’ se fazia manifesto. Para isto tive que prestar particular atenção ao surgimento de indivíduos que lideram, ao constante e conflituoso re-ordenar de suas redes de poder e às maneiras pelas quais eles se distinguem dos demais (os quais, por sua vez, não são sempre e passivamente ‘liderados’).

Fiz isso por acreditar que ao prestarmos atenção àqueles ao redor dos quais poder, autoridade e hierarquia eram centralizados, é possível dar personalidade, agencialidade e dinamismo para processos cujos ‘estágios iniciais’ podem ser senão imaginativos e cujos desdobramentos operam de maneira semelhante a outras culturas políticas do continente. Seguindo as trajetórias destes homens e de sua descendência, um percurso que foi levado adiante por toda a tese, acredito ter sido possível também ‘socorrer’ os desdobramentos atuais desta ‘política ovaherero’ (mais formalizada, mas ainda prenhe dos ímpetus de uma cultura política que complexifica-se continuamente) para mostrar que história e ‘tradição’ são muito mais do que instrumentos políticos para o presente.

Outro argumento comum encontrado na bibliografia, que faz referência a esta particularização do poder, diz que as forças que catalisaram esses fenômenos centralizadores estavam atreladas à manipulação pragmática de indivíduos singulares, preocupados no acúmulo de suas riquezas e na extensão de suas redes de dependência: Tjamuaha aliando-se à Jonker Afrikaner na pilhagem dos rebanhos ovahereros e depois re-estabelecendo suas relações com as comunidades ovahereros para terminar com o domínio oorlam e Maharero influenciando as distribuições da herança de Zeraeua e outros dos *ovahona* à sua época (capítulo 2); Samuel Maharero manipulando as forças alemãs em seu próprio favor (capítulo 3); ou Riruako fazendo uso do DTA e do NUDO (capítulo 6) para catapultar seu poder ‘tradicional’ (capítulo 7). Há, contudo, no interior destas preocupações, algo que extrapola as realidades contemporâneas destes homens e que se insinua em direção aos desejos de não apenas criar e estabelecer-se em uma posição de autoridade em um contexto histórico particular, mas garantir a permanência de seu *status* no futuro nas gerações vindouras.

Ao resultado destas projeções em direção à manutenção do prestígio tradicional e do domínio político de um pequeno grupo de lideranças ovahereros foi o que quis chamar, tomando o termo de Cohen (1981) em empréstimo, de ‘mistificação do poder’, ou seja, os processos e os instrumentos pelos quais Maharero, Kambazembi, Zeraeua, Kahimemua, Mureti, Vita Tom e, em menor medida, Samuel Maharero, puderam não apenas estabelecerem-se como os ‘verdadeiros chefes’, mas universalizar seus interesses particulares a partir de idiomas culturalmente aceitos pela comunidade. Isto foi concretizado de tal maneira que seus descendentes puderam usufruir dos privilégios conquistados por seus antepassados – e isso vivendo em contextos políticos tão distintos quanto à colonização alemã, o mandato sul-africano ou o Estado nacional.

Nesta tese não trabalhei com a problemática particular do ‘futuro’, mas acredito que ela se insinua e poderia ser desenvolvida a partir de várias situações que foram analisadas e que estão diretamente associadas às heranças pela via de *oruzo* e *eanda*: na preocupação de Tjirue que casou seu filho Tjamuaha com uma das irmãs do rico Tjipangandjara esperando que seu filho (no futuro e após sua morte) pudesse recuperar o prestígio e a riqueza perdida durante as batalhas com os tawanas; o arranjo matrimonial entre Kangombe e Tjamuaha que casaram com as irmãs um do outro; ou ainda Maharero, que casou uma de suas filhas com Tjetjo, um dos cinco grandes chefes

do período pós-colonial, esperando e, ao fim, efetivamente exercendo influência sobre a comunidade do genro de sua filha (cujos descendentes não puderam manter o prestígio adquirido por seu líder e hoje nem sequer demandam seu reconhecimento como uma Autoridade Tradicional junto ao Estado namibiano).

Neste processo, acompanhamos o surgimento de um grupo de líderes relativamente coeso – uma federação como chamou Gewald (1999a, p. 33) – que exercia autoridade sobre outras parentelas e que, juntos, se diferenciavam dos demais não tanto pela proximidade com as estruturas de domínio estrangeiras (algo que, como indiquei nos primeiros capítulos, fora utilizada por várias lideranças além deles) como pela manutenção de suas prerrogativas patri- e matrilineares. Tal como os missionários, ocupados na seara dos reinos eternos do senhor, e os comerciantes europeus, preocupados em alargar sua nefasta ganância, estes *ovahona* distinguiam-se por um jogo ambíguo do poder: manipulavam os idiomas da política ‘que veio de fora’, mas não se permitiam incorporar totalmente a elas (como Tjamuaha em relação às comunidades oorlam; Samuel Maharero em relação ao governo alemão; ou Mbandaze em relação à administração sul-africana); ao mesmo tempo em que mantinham seu prestígio ‘tradicional’ e sua exclusividade atrelados às – e pelo bem das – heranças futuras de seus sucessores.

Esta preocupação com o devir reforça a produtividade da análise deste longo processo e a importância de atentar para a continuidade e a constante complexificação de uma sociabilidade de poder que se organiza não apenas através da interlocução entre olhares para fora e para dentro, *eanda* e *oruzo*, *opolotika* e *ombazu*; mas também por preocupações e manipulações que extrapolam o presente e trabalham conjuntamente a um olhar para o passado e, como quero concluir, a uma visão ou expectativa sobre o futuro. Este foco, além do mais, está diretamente associado a uma questão última que, senão após ter escrito a primeira versão dos sete capítulos aqui apresentados, me fez atentar para o fato de que o trabalho daqueles ‘grandes pais’ para manterem exclusivas suas riquezas e posições de autoridade se mostrou extremamente eficiente e duradouro: são seus descendentes, hoje, aqueles reconhecidos pelo governo e também pela comunidade como os ‘verdadeiros’ chefes ovahereros. Isto se deu de tal maneira que uma resposta à pergunta de Tjipene Keja (“Porque outras Casas Reais não são reconhecidas?”), que deve levar em consideração os interesses do Estado, deveria

também considerar o trabalho ‘cultural’ que tanto ‘política’ quanto ‘tradição’ fizeram em favor da mistificação do poder e das histórias dos chefes ovahereros – e não apenas, como disse Friedman (2005), algo misteriosamente, “o trabalho político que história e tradição fazem à serviço do poder” (ibid., p. 49).

Relacionado ao poder está o problema do conflito, um tema que perpassa toda a tese e que está diretamente associado à política (particularmente à ideia que ovahereros possuem dela quando falam *opolotika*). Isto ficou particularmente claro no último capítulo, quando apresentei o surgimento de várias facções dentro do universo de relações políticas ovahereros. Essas facções, no entanto, não eram apenas ‘grupos políticos’, no sentido dado a eles por Nicholas (1965, p. 28), pois se é verdade que, por exemplo, Riruako e seu grupo de seguidores se constituíam antes de tudo através de suas relações com o NUDO, os conflitos entre o Conselho de Chefes com Riruako, ou entre os conselheiros de Kambazembi e a Autoridade Tradicional Ovaherero em Okondjatu, eram disputados também a partir da ideia de que eles são ‘grupos tradicionais’, assim argumentando por seus direitos ancestrais através das ideias correlatas de descendência, herança e tradição.

Estes conflitos, no entanto, não são apenas pelo reconhecimento junto ao Estado nacional, mas insinuam-se, talvez de maneira latente, ao dilema da mistificação do poder, isto é, às disputas pela definição de quem são os ‘chefes de verdade’ – algo que extrapola em muito as vidas e as realidades destes homens hoje. Consequentemente, apresentar estes conflitos apenas como resultado de preocupações atreladas aos problemas mais imediatos do presente é uma opção, acredito, equivocada. Ela ignora, por exemplo, o fato de que o dilema ‘chefe de verdade-chefe político’ tem uma longa trajetória, que parece encontrar seu início ‘formal’ na distinção elementar entre ‘*omundu omuhona*’ (lit. pessoa que é grande/rica) e ‘*omundu uriri*’ (lit. apenas uma pessoa). Mais do que isso: mesmo assumindo diferentes formas nos quase três séculos tratados nesta tese, ele manteve-se sempre no cerne das maiores disputas entre as lideranças ovahereros.

É na manifestação conflituosa e contínua deste dilema, que uma política ovaherero, que se articula através da ambiguidade de um poder que é tanto ‘tradicional’ quanto ‘político’, pode ser entendida em sua completude: ela ocorre sempre, como não poderia deixar de ser, no ‘presente’; está preocupada em reconstruir-se desde o passado;

esforça-se por manter-se, a si mesma e aos descendentes dos chefes, no futuro; e é culturalmente aceita pelas latentes expectativas do poder das ‘pessoas comuns’. Ela nos permite, assim, dar um passo além dos fatos narrados e observados no presente e compreender suas sutilezas, sugerindo a existência de um acordo tácito (entre Estado nacional e ovahereros) de que outros chefes não são reconhecidos porque os que hoje o são representam os ‘únicos’, ‘verdadeiros’ e ‘tradicionais’ chefes da ‘sociedade ovahereros’ – que, no passado, não possuía chefes ou política, mas que já há algum tempo lhes considera parte operante de sua história e tradição. Com isso, enfim, percebe-se que uma vez levamos a sério as reflexões ovahereros sobre os eventos do passado e suas projeções ao presente, ‘tradição’ e ‘política’ não serão mais, respectivamente, um meio (o prestígio e a manipulação da tradição) para alcançar um fim (o domínio pela política), mas dois instrumentos igualmente essenciais da sedimentação do poder exclusivo dos ‘chefes ovahereros’ e do caráter inevitavelmente multissituado de sua cultura política.

Sobre estes e outros futuros

Esta tese, dizia na introdução, deveria ser vista como uma base a partir da qual muitas das questões apresentadas poderão ser aprofundadas no futuro próximo. Não era exatamente esta a forma como eu a imaginava quando primeiro comecei a escrevê-la, mas ao optar por uma análise detalhada da história política destas comunidades (e não, como talvez fosse esperado, uma descrição propriamente etnográfica, densa e focada no desvelar das situações vividas em campo), acredito ter encontrado uma produtiva questão (aqui ainda rapidamente elaborada a partir da ideia de ‘mistificação do poder’) que é largamente ignorada pela literatura que trata dos ovahereros e que caracterizaria, ao meu ver, uma interessante possibilidade comparativa com outros casos do continente africano (particularmente sua parte austral, como quis salientar em notas no último capítulo).

Uma das várias frustrações que me acompanharam na escrita desta tese foi o de não ter adentrado a pesquisa ‘propriamente dita’. O último capítulo termina, em grande medida, ao redor dos acontecimentos de meus primeiros meses de pesquisa, deixando de fora uma quantidade relativamente grande de acontecimentos, discursos e conflitos cujos desenvolvimentos foram acompanhados durante todo o meu período de campo e

os quais, acredito, me permitiram aprofundar mais na análise desta ‘política ovaherero’. Este seria o caso, por exemplo: (1) das várias reuniões que participei (em Okondjatu, Okakarara, Windhoek e no Kaoko), além dos documentos coletados e das entrevistas realizadas a respeito do processo de reconhecimento da Casa Real de Mureti em Okondjatu; (2) da eleição para conselheiro regional de 2010, em que pude observar, em Okondjatu, os dilemas que os comícios de três concorrentes vinculados a diferentes partidos políticos (NUDO, DTA e SWAPO) geraram para as autoridades tradicionais do vilarejo, todas ocupando uma posição central e legitimadora em relação aos ‘seus’ candidatos e ultrapassando, assim, as fronteiras limitadas pelo Estado entre tradição e política; (3) as várias formas pelas quais os conflitos entre Riruako e os demais chefes eram expressos em entrevistas, funerais, comemorações rituais, na rádio otjiherero e reuniões de todos os tipos.

Além destes casos há também a interessante questão dos processos de sucessão dos chefes e que estão atrelados e podem ser analisados na conjunção de três momentos distintos: o reconhecimento do chefe, seu funeral e a escolha de um novo líder. De todos os chefes ovahereros reconhecidos pelo Estado namibiano a partir de 1995, possuo boas e completas transmissões da rádio otjiherero sobre as cerimônias (com todos os seus discursos oficiais além dos trabalhos junto ao *okuruwo*) de reconhecimento de Kuaima Riruako, em 1979, e de Eerike Christian Zeraeua, em 1976.

Isto, por sua vez, me faz pensar novamente em futuro (o dos chefes e da política ovaherero e também o de minha própria trajetória). Desde a independência do país, quatro dos sete chefes reconhecidos pelo Estado namibiano faleceram. Tuvahi Kambazembi foi substituído sem maiores conflitos por Uakutjo Kambazembi, um filho classificatório. O mesmo aconteceu com o sucessor de Tezee Maharero, um de seus filhos, que há época de sua escolha estava na Etiópia em uma força tarefa do exército namibiano e que foi recentemente ‘coroadado’ chefe da Casa Real de Maharero. Munjuku Nguvavua, da Autoridade Tradicional Ovambanderu, falecido em 2009, foi enfim sucedido, após quase três anos de conflitos entre dois de seus filhos, por sua última mulher, Alleta Nguvavua (a primeira chefe ovaherero) – o que, por sua vez, causou revolta e, acredito também, mudanças nas formas como ovahereros pensam o poder seus chefes. O substituto de Eerike Christian Zeraeua, falecido duas semanas antes de meu retorno ao Brasil, no entanto, segue ainda desconhecido, e do pouco que tenho

conseguido acompanhar pelos jornais virtuais do país, um interessante conflito se desenvolve entre aqueles que apoiam um de seus filhos e aqueles que demandam o reconhecimento de um dos descendentes matrilineares do falecido chefe, herdeiro dos chefes de Omaruru do período colonial e que argumentam que a herança das posições de chefia, desde o primeiro Zeraeua, têm se mantido pela via matrilinear (todos pertenciam ao *eanda* EKWEYUVA).

O que todas estas mudanças reservam ao pensamento político ovaherero é, em grande medida, algo difícil de prever, mas à medida que os antigos líderes coloniais dão espaço para homens e mulheres que ainda jovens viram o país tornar-se independente é possível que seus mecanismos de exercer e manter suas prerrogativas tradicionais e políticas sejam gradualmente transformadas em direção à territórios ainda pouco explorados pelos chefes ovahereros no centro namibiano – e que se distinguem, por exemplo, das autoridades tradicionais no Kaoko, que tem um papel essencial de intermediários da comunidade com investidores estrangeiros e ONGs de todo o mundo que estão, respectivamente interessados nos recursos naturais da região e mantê-los (Hinz 2004; Bollig 2011).

Restam ainda três últimas questões que quis apresentar nesta tese, mas que acredito permanecerem abertas para desenvolvimentos futuros. A primeira delas, que foi essencial na estruturação do texto, faz referência a um dos eixos desta tese: a relação entre os chefes e seus conselheiros. Em Okondjatu faltaria explorar ainda as maneiras pelas quais sua ‘microrrede’ de poder está organizada hoje, focando nos conflitos locais e nas maneiras pelos quais eles acontecem de maneira relativamente autônoma dos conflitos da ‘metrópole’. Isto não quer dizer que eles não sejam reconhecidos por lá, eles o são. Mas em grande medida como símbolos de sua técnica argumentativa, a qual inclui também reconstruções e reinterpretações da trajetória das cadeiras ovahereros ou dos partidos políticos de seus líderes. A relação entre chefes e conselheiros poderia ser ainda mais complexificada analisando esta simbologia dos chefes – algo que, por sua vez, me faz lembrar de um forte sentimento que tive durante todo o campo de que a política ‘acontecía’ de fato pelos conselheiros e não os chefes propriamente que serviam, agora sim, como um meio de adquirir (no caso dos jovens conselheiros) ou manter (no caso dos líderes do período colonial) posições de autoridade.

A segunda trata do problema do chefe supremo, que está presente em toda a tese, mas cuja potencialidade analítica não foi plenamente desenvolvida. A posição de chefe supremo, por ser a única (dentre as outras sete chefias) que não está diretamente associada à uma patrilineagem, oferece um campo particularmente profícuo no que tange à construção do poder ovaherero para além dos confins do *oruzo*. Nesse sentido, observar as maneiras pelas quais Riruako argumenta sua legitimação ‘tradicional’ será revelador. Durante toda minha pesquisa e em diferentes momentos (funerais, reuniões, comemorações rituais, na rádio ou em entrevistas) pude acompanhar estas narrativas e um traço marcante é que, em todas elas, Riruako não faz uso de *oruzo* ou patrilineagem, argumentando encontrar em suas mães o elemento legitimador de sua posição verdadeiramente ‘tradicional’. Elas são, interessantemente, àquelas ‘grandes mães’ que apresentei no segundo capítulo e que pertenciam aos clãs matrilineares EKWEYUVA e EKWENDATA.

Uma última questão que poderia ser ainda explorada com maior profundidade são as sutilezas da fala ovaherero, seus poemas, suas expressões comuns, os provérbios (que abusam de referências aos chefes), e também seus *overitje* contemporâneos, a música popular ovaherero (cujas letras fazem constante, e muitas vezes são dedicadas, aos chefes). Isso nos ajudaria a compreender melhor as maneiras pelas quais os ovahereros falam sobre ‘tradição’ e ‘política’ e refletem, criticando ou não, sobre suas lideranças. Uma destas expressões, referida a mim pelo ‘chefe – não reconhecido – de Okakarara’ e citada em epígrafe, mereceria, por si só, uma nova reflexão. Eu estava então no último mês de pesquisa e conversava com o chefe sobre os crescentes conflitos que ouvíamos na rádio entre Riruako e Tezee Maharero – os quais haviam se acirrado nas comemorações de Okahandja do ano anterior. Ao ouvir minha hipótese, de que ‘*ombazu*’ estava sendo utilizada como um argumento para a ‘auto-legitimação’ enquanto que ‘*opolotika*’ servia como uma crítica e ataque ao rival, ele acrescentou de maneira clara e sem rodeios, meio improvisado, meio decorado: “com nossas bocas nós dizemos tradição, com nossas atitudes nós fazemos política.” Os chefes e conselheiros ovahereros não falam sobre política; isto é, suas posições não lhes permitem ‘transmiti-la’ (daí a importância dos rumores da política hoje). A ‘política’, esta, a *opolotika*, é o que eles realmente fazem. Que no processo eles façam também tradição e,

inevitavelmente, falem também de política, é o que eu espero ter mostrado neste trabalho.

Referências

Livros e artigos

AKWEENDA, S. South Africa's effective state of emergency in Namibia. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society**. London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 515-517.

ALEXANDER, N. The Namibian war of anti-colonial resistance, 1904-7. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society**. London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 193-204.

ALMAGOR, U. Pastoral identity and reluctance to change: the Mbanderu of Ngamiland. **The Journal of African Law**, v. 29, n. 1, p. 35-61, 1980.

ALMAGOR, U. A note on the fertility of the Mbanderu women. **Botswana Notes and Records**, v. 14, p. 23-25, 1982.

ALNAES, K. Oral tradition and identity, the Herero in Botswana. **Collected Seminar Papers, Institute of Commonwealth Studies**, n. 27, p. 15-23, 1981.

ALNAES, K. Some notes on oral tradition and its performance among the Ovaherero in Botswana. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society**. London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 476-491.

ALNAES, K. Living with the Past: the songs of the Herero in Botswana. **Africa – Journal of the International African Institute**, v. 59, p. 267-299, 1989.

ANDERSSON, C. **Lake Ngami: or, exploration and discoveries during four years' wanderings in the wilds of South Western Africa**. New York: Harper & Brothers, 1856.

BALANDIER, G. **Ambiguous Africa**. New York: Discus, 1976 [1966].

BALANDIER, G. **The Sociology of Black Africa**. London: Andre Deutsch, 1970.

BAYART, J. **The State in Africa**. Cambridge: Polity Press, 2009 [1989].

BEALL, J.; SIBONGISENI, M.; VAWDA, S. Emergent democracy and resurgent tradition: institutions, chieftaincy and transition in KwaZulu-Natal. **Journal of Southern African Studies**, v. 31, n. 4, p. 755-772, 2005.

BELFIGLIO, V. The issue of Namibian independence. **African Affairs**, v. 78, n. 313, p. 507-522, 1979.

BENSON, M. Notes on research and personal experiences relating to Namibia, the United Nation and Britain's role. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society**. London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 281-92.

BERTOOUT, V. La gestion des autorités traditionnelles par l'État namibien: le cas des Herero. **Cadernos de Estudos Africanos**, v. 5/6, p. 118-131, 2003.

BERTOOUT, V. Mémoires et stratégies politiques: les commémorations culturelles Herero en Namibie. **Politique Africaine**, v. 102 (jun), p. 67-84, 2006.

BLACKSHIRE-BELAY, C. German Imperialism in Africa: The distorted images of Cameroon, Namibia, Tanzania and Togo. **Journal of Black Studies**, v. 23, n. 2, p. 235-246, 1992.

BLECKMANN, L. **Colonial Trajectories and Moving Memories: performing past and identity in Southern Kaoko (Namibia)**. 2012. Ph.D. dissertation. Katholieke Universiteit Leuven, Leuven.

BLEY, H. **Namibia under German rule**. Hamburg: LIT, 1996.

BLOCH, M. Kinship and evolved psychological dispositions: the mother's-brother controversy reconsidered. In: BLOCH, M. **Essays on Cultural Transmission**. Oxford; New York: BERG, 2005. p. 139-168.

BOHANNAN, P. Extra processual events in Tiv political institutions. **American Anthropologist**, v. 60, n. 1, p. 1-12, 1958.

BOLLIG, M. (Ed.). **'When War Came the Cattle Slept': Himba oral traditions**. Colonge: Rüdiger Köppe, 1997a.

BOLLIG, M. Risk and risk minimization among Himba pastoralists in Northwestern Namibia. **Nomadic Peoples**, v. 1, p. 66-87, 1997b.

BOLLIG, M. Power & trade in precolonial and early colonial Northern Kaokoveld, 1860s-1940s. In: HAYES, P *et al.* (Ed.). **Namibia under South Africa Rule: Mobility & Containment, 1915-46**. Windhoek: Out of Africa. 1998a. p. 175-193.

BOLLIG, M. The colonial encapsulation of the North-western Namibian pastoral economy. **Africa – Journal of the International African Institute**, v. 68, n. 4, p. 506-35. 1998b.

BOLLIG, M. Inheritance and maintenance among the Himba of the Kunene Region. In: GORDON, R. (Ed.). **The Meanings of Inheritance. Perspectives on Namibian inheritance practices**. Windhoek: Gender Research & Advocacy Project, 2005. p. 45-62.

BOLLIG, M. Production and exchange among the Himba of Northwestern Namibia. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 271-298.

BOLLIG, M. Chieftaincies and chiefs in Northern Namibia: intermediaries of power between traditionalism, modernization, and democratization. In: DÜLFFER, J.; MARC, F. (Ed.). **Elites and Decolonization in the Twentieth Century**. London: Palgrave MacMillan, 2011. p. 157-176.

BOLLIG, M.; GEWALD, J. People, Cattle and Land – Transformations of Pastoral Society (Introduction). In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 3-54.

BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000].

BOURDIEU, P. **The Logic of Practice**. Stanford, California: Stanford University Press, 1990 [1980]

BREHL, M. ‘The drama was played out on the dark stage of the sandveldt’. The destruction of Herero and Nama in German (popular) literature. In: ZIMMERER, J. and ZELLER, J. (Ed.). **Genocide in German South-West Africa: The colonial war of 1904-1908 and its aftermath**. Wales: The Merlin Press Ltd, 2008. p. 100-112.

BRIDGMAN, J. **The Revolt of the Hereros**. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1981.

BÜTTNER, K. Die viehwirtschaft der Herero. **Das Ausland**, v. 56, p. 489-94, 529-33, 550-56, 1883. [O manejo dos rebanhos hereros].

CAMPBELL, A. Notes on the prehistoric background to 1840. In: HITCHCOCK, R.; SMITH, M. (Ed.). **Settlement in Botswana**. Marshalltown: Heinemann, 1983. p. 13-22.

CARVALHO, R. D. Em quem pensa quem “responde” pelos Kuvale? **Cadernos de Estudos Africanos**, v. 5/6, p. 191-208, 2003.

CARVALHO, R. D. Encapsulation, prosperity and hunger amongst the Kuvale of Southern Angola. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 523-536.

CASTRO, J. **Discursos Herero sobre uma África Cristã: contribuições antropológicas para a compreensão de fenômenos sincréticos**. 2007. Monografia de Graduação. Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

CASTRO, J. Sincretismo e resistência: o caso africano da igreja Oruuano. **Campos – Revista de Antropologia Social**, v. 9, n. 1, p.131-157, 2008.

CASTRO, J. **Atos de memória. As comemorações Herero em Okahandja, Namíbia**. 2009a. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

CASTRO, J. O ‘pai’ e o ‘chefe’: notas sobre o princípio da senioridade em comunidades ovahereros na Namíbia. In: TRAJANO FILHO, W. (Org.). **Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos**. Brasília: ABA, 2012a. p. 241-273.

CHRISTOPHER, S. Perspectives on Namibia: past and present. **Occasional Papers**, n. 4. Centre for African Studies: University of Cape Town, 1983.

CLARENCE-SMITH, G. W. **Slaves, peasants, and capitalists in southern Angola, 1840-1926**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

CLARENCE-SMITH, G. W. The Angolan connection in Namibian history. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia’s History and Society**. London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 171-174.

CLARENCE-SMITH, G. W.; MOORSOM, R. Underdevelopment and class formation in Ovamboland, 1845-1915. **The Journal of African History**, v. 16, n. 3, p. 365-381, 1975.

COHEN, A. **Custom & Politics in Urban Africa**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.

COHEN, A. **The Politics of Elite Culture: explorations in the dramaturgy of power in a modern African society**. Berkeley: University of California Press, 1981.

COHEN, A. **Masquerade Politics: explorations in the structure of urban cultural movements**. Berkeley: University of California Press, 1993.

COHEN, D.; ODHIAMBO, A. **Burying SM: the politics of knowledge and the sociology of power in Africa**. Portsmouth: Heineman; London: James Currey, 1992.

COHEN, R. Political anthropology: the future of a pioneer. **Anthropological Quarterly**, v. 38, n. 3, p. 117-131, 1965.

COHEN, R. Research directions in political anthropology. **Canadian Journal of African Studies**, v. 3, n. 1, p. 23-32, 1969.

COHEN, R. e MIDDLETON, J. (Ed.). **From Tribe to Nation in Africa: Studies in Incorporation Process**. Pennsylvania: Chandler Publishing Company, 1970.

COLSON, E. African society at the time of the scramble. In: GANN, L. e DUIGNAN,

P. (Ed.). **Colonialism in Africa 1870-1960. Volume 1, The History and Politics of Colonialism 1870-1914.** Cambridge: University Press, 1969. p. 27-65.

COMAROFF, J. **Body of Power, Spirit and Resistance.** Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. **Of Revelation and Revolution. Christianity, colonialism and consciousness in South Africa (volume one).** Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Introduction. In: COMAROFF, J.; COMAROFF, J. (Ed.). **Modernity and its Malcontents: ritual and power in postcolonial Africa.** Chicago; London: The university of Chicago Press, 1993.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. **Of Revelation and Revolution. The dialectics of Modernity on a South African Frontier (volume two).** Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997.

CRANDALL, D. The strength of the OvaHimba patrilineage. **Cimbebasia – Journal of the State Museum, Windhoek**, v. 13, p. 45-52, 1991.

CRANDALL, D. **The Ovahimba of Namibia: A study of dual descent and values.** 1992. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, Oxford University, Oxford.

CRANDALL, D. Female over male or left over right: solving a classificatory puzzle among the Ovahimba. **Africa – Journal of the International African Institute**, v. 66, n. 3, p. 327-348, 1996.

CRANDALL, D. **The Place of Stunted Ironwood Trees.** New York; London: Continuum, 2000.

CRANDALL, D. Classifying the animal kingdom: Are the Himba naturalists? (Drawing a lesson from the case of the hyena). In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa.** Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 433-448.

D'AZEVEDO, W. Some Historical Problems in the Delineation of a Central West Atlantic Region. **Annals of the New York Academy of Sciences**, v. 96, n. 2, p. 512-538, 1962.

DAMMANN, E. **Herero-Texte, erzählt von Andreas Kukuri. Übers. u. hrsg. von Ernst Dammann.** Berlin: Reimer, 1983.

DEDERING, T. The German-Herero war of 1904: revisionism of genocide or imaginary historiography. **Journal of Southern African Studies**, v. 19, n. 1, p. 80-88, 1993.

DEDERING, T. **Hate the Old and Follow the New: Khoekhoe and Missionaries in Early Nineteenth Century Namibia.** Stuttgart: Franz Steiner, 1997.

DEDERINT, T. The prophet's "war against whites": Shepherd Stuurman in Namibia and South Africa, 1904-7. **Journal of African History**, v. 40, p. 1-19, 1999.

DIERKS, K. **Chronology of Namibian History**. Windhoek: Namibian Scientific Society, 2002.

DOOLING, W. **Slavery, Emancipation and Colonial Rule in South Africa**. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 1997.

DOUGLAS, M. Is matriliney doomed in Africa? In: DOUGLAS, M. e KABERRY, P. (Ed.). **Man in Africa**. London: Tavistock Publications, 1969. p. 121-136.

DRECHSLER, H. "Let Us Die Fighting": **The Struggle of the Herero and Nama against German Imperialism (1984-1915)**. London: ZED Press, 1980 [1966].

DREYER, R. **Namibia and Southern Africa: Regional Dynamics of Decolonization, 1945-1990**. (Publication of the Graduate Institute of International Studies, Geneva). London and New York: Kegan Paul International, 1994.

du PISANI, A. Namibia: the historical legacy. In: TÖTEMEYER, G., KANDETU, V. and WERNER, W. **Namibia in Perspective**. Windhoek: Council of Churches of Namibia, 1987. p. 13-26.

DURHAM, D. The predicament of dress: polyvalency and the ironies of cultural identity. **American Ethnologist**, v. 26, n. 2, p. 389-411, 1999.

DURHAM, D. Funeral and public space of sentiment in Botswana. **Journal of Southern African Studies**, v. 28, n. 4, p. 777-795, 2002.

EASTON, D. Political Anthropology. **Biennial Review of Anthropology**, v. 1, p. 210-262, 1959.

ECKL, A. Language, culture and environment – the conceptualization of Herero cattle terms. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 401-432.

ELLIS, S.; HAAR, G. Secrets. In: ELLIS, S.; HAAR, G. (Ed.). **Worlds of Power: religious thought and political practice in Africa**. New York: Oxford University Press, 2004.

EISENSTADT, S. African age groups: a comparative study. **Africa – Journal of the International African Institute**, v. 24, n. 2, p. 100-12, 1954.

EMMETT, T. Popular Resistance in Namibia, 1920-5. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society**. London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 224-

258.

EMMET, T. **Popular Resistance and the Roots of Nationalism in Namibia, 1915-1966**. Basel: P. Schlettwein, 1999.

ENGLEBERT, P. Born-again Buganda or the limits of traditional resurgence in Africa. **The Journal of Modern African Studies**, v. 40, n. 3, p. 345-368, 2002.

ERICHSEN, C. **'What the Elders used to Say': Namibian Perspectives on the Last Decade of German Colonial Rule**. Windhoek: Namibia Institute for Democracy, 2008.

ESTERHUYSE, J. **South West Africa 1880-1894: The Establishment of German Authority in South West Africa**. Cape Town: C. Struik, 1968.

ESTERMANN, C. **The Ethnography of Southwestern Angola, Volume 3, The Herero People**. (Edited by Gordon Gibson). New York and London: Africana Publishing Company, 1981.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002 [1940].

EVANS-PRITCHARD, E. E. **The Sanusi of Cyrenaica**. Oxford: Clarendon Press, 1953.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Nuer Religion**. New York: Oxford University Press, 1956.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005 [1976].

FABIAN, J. **Power and Performance: ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaire**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990.

FANTHORPE, R. On the limits of liberal peace: chiefs and democratic decentralization in post-war Sierra Leone. **African Affairs**, v. 105, n. 418, p. 27-49, 2005.

FERGUNSON, J. On mimicry and membership: Africans and the "New World Society". **Cultural Anthropology**, v. 17, n. 4, p. 551-569, 2002.

FLORÊNCIO, F. Autoridades Tradicionais e Estado moçambicano: o caso do distrito de Búzi. **Cadernos de Estudos Africanos**, v. 5/6, p. 89-115, 2003.

FLORÊNCIO, F. **Ao Encontro dos Mambos. Autoridades Tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

FLORÊNCIO, F. Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do *indirect rule* ou uma espécie de *neo-indirect rule*? **Análise Social**, v. XLIII, n. 2, p. 369-391, 2008.

FORDE, D. Double descent among the Yakö. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R. e FORDE, D. (Ed.). **African Systems of Kinship and Marriage**. London, New York and Toronto: Oxford University Press, 1965 [1950]. p. 285-332.

FORTES, M. **The Dynamics of Clanship among the Tallensi**. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1945.

FORTES, M. The structure of unilineal descent groups. **American Anthropologist**, v. 55, n. 1, p. 17-41, 1953.

FORTES, M. Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach: Part I. **Man**, v. 59, p. 193-197, 1959a.

FORTES, M. Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach: Part II. **Man**, v. 59, p. 206-212, 1959b.

FORTES, M. Kinship and marriage among the Ashanti. In: Radcliffe-Brown and FORDE, D. (Ed.). **African Systems of Kinship and Marriage**. London, New York and Toronto: Oxford University Press, 1965 [1950]. p. 252-284.

FORTES, M. **The Web of Kinship among the Tallensi**. London: Oxford University Press, 1969a [1949].

FORTES, M. The kinship polity. In: FORTES, M. **Kinship and the Social Order**. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969b. p. 101-121.

FORTES, M. The political system of the Tallensi of the northern territories of the Gold Coast. In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). **African Political Systems**. London: Oxford University Press, 1969c. p. 239-271.

FORTES, M.; DIETERLEN, G. (Ed.). **African Systems of Thought**. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1965.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). **African Political Systems**. London: Oxford University Press, 1969.

FÖSTER, L. Land and landscape in Herero oral culture: cultural and social aspects of the land question in Namibia. **Analyses and Views**, v. 1, p. 1-20, 2005.

FÖSTER, L. From 'General Field Marshal' to 'Miss Genocide'. The Reworking of Traumatic Experiences among Herero-Speaking Namibians. **Journal of Material Culture**, v. 18, n. 1, p. 175-194, 2008.

FRANK, T. Archaeological evidence from the early pastoral period in North-west Namibia. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 77-94.

FRIEDMAN, J. **Imagining the Post-Apartheid State: An Ethnographic Account of Namibia**. 2004. Ph.D. dissertation. Department of Social Anthropology, Darwin College, University of Cambridge, Cambridge.

FRIEDMAN, J. Making Politics, Making History: Chiefship and the Post-Apartheid State in Namibia. **Journal of Southern African Studies**, v. 31, n. 1, p. 23-51, 2005.

GALTON, F. **The Narrative of an Explorer in Tropical South Africa**. London: John Murray, 1853.

GEERTZ, C. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002.

GEWALD, J. The Great General of the Kaiser. **Botswana Notes and Records**, v. 26, p. 67-76, 1994.

GEWALD, J. **Herero Heroes: a Socio-political History of the Herero of Namibia, 1890-1923**. Oxford: James Currey, 1999a.

GEWALD, J. The Road of the Man Called Love and the Sack of Sero: The Herero-German War and the Export of Herero Labour to the South African Rand. **The Journal of African History**, v. 40, n. 1, p. 21-40, 1999b.

GEWALD, J. **“We Thought we would be Free...” Social-Cultural Aspects of Herero History in Namibia**. Köln: Rüdiger Köppe, 2000.

GEWALD, J. “I was afraid of Samuel, therefore I came to Sekgoma”. **Journal of African History**, v. 43, n. 2, p. 211-234, 2002.

GEWALD, J. Who Killed Clemens Kapuuu? **Journal of Southern African Studies**, vol. 30, n. 3, p. 559-576, 2004.

GEWALD, J. Chief Hosea Kutako: A Herero royal and Namibian nationalist's life against confinement 1870-1970. In: BRUIJN, M., DIJK, R. and GEWALD, J. (Ed.). **Strength Beyond Structure: Social and Historical Trajectories of Agency in Africa**. Leiden and Boston: Brill, 2007. p. 83-113.

GEWALD, J. Colonisation, Genocide and Resurgence: The Herero of Namibia 1890-1923. In: ZIMMERER, J. and ZELLER, J. (Ed.). **Genocide in German South-West Africa: The colonial war of 1904-1908 and its aftermath**. Wales: The Merlin Press Ltd, 2008. p. 123-142.

GEWALD, J. Colonization, Genocide and Resurgence: The Herero of Namibia 1890-1933. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 187-226.

GIBSON, G. **The Social Organization of the Southwestern Bantu**. 1952. Dphil Thesis, University of Chicago.

GIBSON, G. Double Descent and its Correlates among the Hereros of Ngamiland. **American Anthropologist**, v. 58, n. 1, p. 109-139, 1956.

GLUCKMAN, M. **Order and Rebellion in Tribal Africa**. London: Cohen & West, 1963.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: UNESP, 2009 [1958]. p. 237-364.

GOLDBLATT, I. **History of South West Africa from the Beginning of the Nineteenth Century**. Cape Town: Juta, 1971.

GOLDBLATT, I. **Building Bridges: Namibian Nationalists Clemens Kapuup, Hosea Kutako, Brendan Simbwaye, Samuel Witbooi**. (Edited by Dag Henrichsen, Naomi Jacobson and Karen Marshall). Basel: Basler Afrika Bibliographien, 2010.

GOODY, J. The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, v. 89, n. 1, p. 61-88, 1959.

GOODY, J. The Classification of Double Descent Systems. **Current Anthropology**, v. 2, n. 1, p. 3-25, 1961.

GORDON, R. **Mines, Masters and Migrants: life in a Namibian mine compound**. Johannesburg: Ravan, 1977.

GORDON, R. The Impact of Second Great War on Namibia. **Journal of Southern African Studies**, v. 19, n. 1, p. 147-165, 1993.

GORDON, R. The Making of Modern Namibia: a tale of anthropological ineptitude? **Kleio**, n. 37, p. 26-49.

GORDON, R.; DOUGLAS, S. **The Bushman Myth: The Making of a Namibian Underclass**. Colorado and Oxford: Westview Press, 2000 [1992].

GOTTSCHALK, K. Reestructuring the Colonial State: Pretoria's Strategy in Namibia. In: TÖTEMAYER, G., KANDETU, V. and WERNER, W. **Namibia in Perspective**. Windhoek: Council of Churches of Namibia, 1987. p. 27-35.

GOTTSCHALK, K. South African Strategy in Namibia: From Colonialism to Counter-Revolution. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society**. London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 495-501.

GRUCHY, J. **The London Missionary Society in Southern Africa, 1799-1999: Historical Essays in Celebration of the Bicentenary of the LMS in Southern Africa.** Athens and Ohio: Ohio University Press, 2000.

GUENTHER, M. Independence, Resistance, Accommodation, Persistence: Hunter-Gatherers and Agropastoralists in the Ganzhi Veld, Early 1800s to Mid-1900s. In: KENT, S. (Ed.). **Ethnicity, Hunter-Gatherers, and the "Other": Association or Assimilation in Africa.** Washington and London: Smithsonian Institute Press, 2002. p. 127-150.

GÜNTER, W.; KÖHLER, O. **A Study of Okahandja District (SWA).** (Ethnological Publications n. 38). Pretoria: Union of South Africa, Department of Native Affairs, 1957.

HAHN, C. H. **Tagebücher 1837-1860. Diaries: A Missionary in Damaraland.** (Edited by Brigitte Lau). Windhoek: Archives Service Division, 1984-85.

HAIKALI, E. Churches and the liberation struggle in Namibia. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society.** London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 635-637.

HAMER, J. Sidamo Generational Class Cycles: A Political Gerontocracy. **Africa – Journal of the International African Institute**, v. 40, p. 50-70, 1970.

HAMMOND-TOOKE, D. Tribal Cohesion and the Incorporative Process in the Transkei, South Africa. In: COHEN, R. and MIDDLETON, J. **From Tribe to Nation in Africa: Studies in Incorporation Processes.** Pennsylvania: Chandler Publishing Company, 1970.

HARRIS, R. The Political Significance of Double Unilineal Descent. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, v. 92, n. 1, p. 86-101, 1962.

HARTMANN, W. Funeral Photographs: the funeral of a chief. In: HARTMANN *et al.* (Ed.). **Colonising Camera: Photographs in the Making of Namibian History.** Windhoek: Out of Africa, 1998a. p. 125-131.

HARTMANN, W. Performing Gender, Staging Colonialism: Camping it Up/Acting it Out in Ovamboland. In: HARTMANN *et al.* (Ed.). **Colonising Camera: Photographs in the Making of Namibian History.** Windhoek: Out of Africa, 1998b. p. 156-163.

HARTMANN, W.; SILVESTER, J.; HAYES, P. (Ed.). **Colonising Camera: Photographs in the Making of Namibian History.** Windhoek: Out of Africa, 1998.

HAYES, P. **A History of the Ovambo of Namibia, c. 1880-1935.** 1992. Ph.D dissertation. Department of History. University of Chicago, Chicago.

HAYES, P. The Famine of the Dams: Gender, Labour and Politics in Colonial Ovamboland. In: HAYES, P *et al.* (Ed.). **Namibia under South Africa Rule: Mobility & Containment, 1915-46**. Windhoek: Out of Africa, 1998a. p. 117-146.

HAYES, P. Northern Exposures: The Photography of C.H.L. Hahn, native Commissioner of Ovamboland 1915-1946. In: HARTMANN *et al.* (Ed.). **Colonising Camera: Photographs in the Making of Namibian History**. Windhoek: Out of Africa, 1998b. p. 171-187.

HAYES, P.; SILVESTER, J.; WALLACE, M.; HARTMANN, W. (Ed.). **Namibia under South Africa Rule: Mobility & Containment, 1915-46**. Windhoek: Out of Africa, 1998.

HENDRICKSON, A. Bodies and Flags: the representation of Herero identity in colonial Namibia. In HENDRICKSON, A. (Ed.). **Clothing and Difference**. Durham & London: Duke University Press, 1996. p. 213-243.

HENDRICKSON, A. **Historical Idioms of Identity Representation among the Ovaherero in Southern Africa**. 2002. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology. New York University, New York.

HENDRICKSON, A. A Sign of Times: Samuel Maharero's Body and the Legitimation of Herero Leadership. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 227-246.

HENRICHSEN, D. **Herrschaft und Identifikation im vorkolonialen Zentralnamibia: Das Herero- und Damaraland im 19. Jahrhundert**. 1997. Ph.D. dissertation. Department of History, University of Hamburg, Hamburg.

HENRICHSEN, D. Claiming Space and Power in Pre-colonial Central Namibia: the relevance of Herero praise songs. **Basler Afrika Bibliographien (BAB) Working Paper**, n. 1, p. 1-21, 1999 [Não publicado].

HENRICHSEN, D. Ozomgombe, Omavita and Ozondjembo. The process of re-pastoralization amongst Herero in Pre-Colonial 19th Century Namibia. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 149-186.

HENRICHSEN, D. Pastoral Modernity, Territoriality and Colonial Transformations in Central Namibia, 1860s-1904. In: LIMB, P., ETHERINGTON, N. and MIDGLEY, P. (Ed.). **Grappling with the Beast: Indigenous Southern African Responses to Colonialism, 1840-1930**. Leiden and Boston: Brill, 2010. p. 87-114.

HERSKOVITS, M. A Preliminary Consideration of the Culture Areas of Africa. **American Anthropologist**, v. 26, n. 1, p. 50-63, 1924.

HERSKOVITS, M. The Ashanti Ntoro: a re-examination. **Journal of the Royal**

Anthropological Institute, v. 67, p. 287-296, 1937.

HEYWOOD, A., LAU, B., OHLY, R. (Ed.). **Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past, narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6**. Windhoek: MSORP, 1992.

HINZ, M. **Without Chiefs there would be no Game: customary law and nature conservation**. Windhoek: Out of Africa Publishers, 2004.

HOBBSAWN, E.; RANGER, T. (Ed.). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOFFMANN, A. **“Since the Germans Came it Rains Less”: Landscape and Identity in Herero Communities of Namibia**. 2005. Ph.D dissertation. Department of Anthropology, University of Amsterdam, Amsterdam.

IRLE, J. **Die Herero: Ein Beitrag zur Landes-, Volks und Missionskunde**. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1906.

JACOBSON, M. Preliminary notes on the symbolic role of space and material culture among semi-nomadic and Herero herders in western Kaokoland, Namibia. **Cimbebasia – Journal of the State Museum, Windhoek**, v. 10, p. 75-100, 1988.

JACOBSON, M. **Himba: nomads of Namibia**. London: New Holland (Publishers) Ltd., 1990.

JERE-MALANDA, R. The Tribe Germany wants to Forget. **New Africa (London)**, n. 383, march, p. 16-21, 2000.

JUNOD, H. **Usos e Costumes dos Bantu**. Campinas: Unicamp, 2009.

KAMEETA, Z. South African illegal presence in Namibia and the Confessing Church. In: TÖTEMEYER, G., KANDETU, V. and WERNER, W. **Namibia in Perspective**. Windhoek: Council of Churches of Namibia, 1987. p. 205-213.

KANGUMU, B. **Contesting Caprivi: a history of colonial isolation and regional nationalism in Namibia**. Basel: Basler Afrika Bibliographien, 2011.

KAPUTU, A. The War Between the Nama and Herero. In: HEYWOOD, A., LAU, B., OHLY, R. (Ed.). **Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past, narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6**. Windhoek: MSORP, 1992a. p. 2-49.

KAPUTU, A. The Maharero Family. In: HEYWOOD, A., LAU, B., OHLY, R. (Ed.). **Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past, narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6**. Windhoek: MSORP, 1992b. p. 50-61.

KAPUTU, A. Mureti of Kaupangua. In: HEYWOOD, A., LAU, B., OHLY, R. (Ed.). **Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past, narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6.** Windhoek: MSORP, 1992c. p. 62-71.

KAPUTU, A. Mbaha. In: HEYWOOD, A., LAU, B., OHLY, R. (Ed.). **Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past, narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6.** Windhoek: MSORP, 1992d. p. 85-96.

KATJAVIVI, P. **A History of Resistance in Namibia.** London: James Currey, 1988.

KATJAVIVI, P. The role of the church in the struggle for independence. In: KATJAVIVI, P.; FROSTIN, P.; MDUENDE, K. (Ed.). **Church and Liberation in Namibia.** London: Pluto, 1989. p. 3-26

KATJAVIVI, P.; FROSTIN, P.; MDUENDE, K. (Ed.). **Church and Liberation in Namibia.** London: Pluto, 1989.

KAVARI, J. Social Organization, Religion and Cosmos of the Ovaherero. **Journal of Religion and Theology in Namibia**, v. 3, p. 116-160, 2001.

KAVARI, J. **The Form and Meaning of Otjiherero Praises.** Köln: Rüdiger Köppe, 2002.

KAVARI, J. Estates and systems of inheritance among Ovahimba and Ovaherero in Kaokoland. In: GORDON, R. (Ed.). **The Meanings of Inheritance. Perspectives on Namibian inheritance practices.** Windhoek: Gender Research & Advocacy Project, 2005. p. 63-70.

KERINA, M. **Namibia: the Making of a Nation.** New York: Books in Focus, 1981.

KESSEL, I.; OOMEN, B. "One chief, one vote": the revival of traditional authorities in post-apartheid South Africa. **African Affairs**, v. 96, n. 385, p. 561-586, 1997.

KIENETZ, A. The Key Role of the Orlam Migrations in the Early Europeanization of South-West Africa (Namibia). **International Journal of African Historical Studies**, v. 10, n. 4, p. 553-72, 1977.

KINAHAN, Jill. The Impenetrable Shield: HMS *Nautilus* and the Namib Coast in the Late Eighteenth Century. **Cimbebasia – Journal of the State Museum, Windhoek**, v. 12, p. 23-61, 1990.

KINAHAN, Jill. **By Command of Their Lordships: The Exploration of the Namibian Coast by the Royal Navy, 1795-1895.** Windhoek: Namibia Archaeological Trust, 1992.

KINAHAN, Jill. **Cattle for Beads: The Archaeology of Historical Contact and Trade on the Namib Coast.** Uppsala and Windhoek: University of Uppsala and Namibia

Archaeological Trust, 2000.

KINAHAN, John. **Pastoral Nomads of the Namib Desert: The People History Forgot**. Windhoek: Namibia Archaeological Trust and New Namibia Books, 1991.

KINAHAN, John. The Presence of the Past: archaeology, environment and land rights on the lower Cunene River. **Cimbebasia – Journal of the State Museum, Windhoek**, v. 17, p. 23-39, 2001.

KINAHAN, John. From the beginning: the archaeological evidence. In: WALLACE, M.; (with) KINAHAN, J. **A History of Namibia**. London: Hurst & Company, 2011. p. 15-43.

KOPYTOFF, I. Ancestors as Elders in Africa. **Africa – Journal of the International African Institute**, v. 51, p. 129-142, 1971.

KOPYTOFF, I. Matrilineality, Residence, and Residential Zones. **American Ethnologist**, v. 4, p. 539-558, 1977.

KOPYTOFF, I. The internal African frontier: the making of Africal political culture. In: KOPYTOFF, I. (Ed.). **The African frontier, the reproduction of traditional African societies**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987. p. 3-86.

KNÖRR, J. e TRAJANO FILHO, W. Introduction. In: KNÖRR, J. e TRAJANO FILHO, W. (Ed.). **The Powerful Presence of the Past**. Leiden e Boston: Brill, 2010. p. 1-23.

KÖHLER, O. **A Study of Karibib District (SWA)**. (Ethnological Publications n. 40). Pretoria: Union of South Africa, Department of Native Affairs, 1958.

KÖHLER, O. **A Study of Gobabis District (SWA)**. (Ethnological Publications n. 42). Pretoria: Union of South Africa, Department of Native Affairs, 1959a.

KÖHLER, O. **A Study of Omaruru District (SWA)**. (Ethnological Publications n. 43). Pretoria: Union of South Africa, Department of Native Affairs, 1959b.

KÖHLER, O. **A Study of Otjiwarongo District (SWA)**. (Ethnological Publications n. 44). Pretoria: Union of South Africa, Department of Native Affairs, 1959c.

KÖHLER, O. **A Study of Grootfontein District (SWA)**. (Ethnological Publications n. 45). Pretoria: Union of South Africa, Department of Native Affairs, 1959d.

KÖSSLER, R. La Fin d'une Amnésie? L'Allemagne et son Passé Colonial Depuis 2004. **Politique Africaine**, v. 102, p. 50-66, 2006.

KÖSSLER, R. Genocide, Apology and Reparation: the linkage between images of the past in Namibia and Germany. Paper presented at: **Aegis European Conference on African Studies**, Panel 82, Africa's Contested Memories. Leiden, Netherlands. 2007.

KRÜGER, G. The golden age of the pastoralists. Namibia in the 19th century. In: ZIMMERER, J. and ZELLER, J. (Ed.). **Genocide in German South-West Africa: The colonial war of 1904-1908 and its aftermath**. Wales: The Merlin Press Ltd, 2008. p. 3-18.

KRÜGER, G.; HENRICHSEN, D. "We Have Been Captives Long Enough. We Want to be Free": Land, Uniforms and Politics in the History of Herero in the Interwar Period. In: HAYES, P *et al.* (Ed.). **Namibia under South Africa Rule: Mobility & Containment, 1915-46**. Windhoek: Out of Africa. 1998. p. 149-174.

KUKURI, A. Aus der geschichte der Herero und ihrer wanderungen. In: DAMMANN, E. **Herero-Texte, erzählt von Andreas Kukuri. Übers. u. hrsg. von Ernst Dammann**. Berlin: Reimer, 1983. p. 15-16.

KUPER, A. The Kgalagadi in the Nineteenth Century. **Botswana Notes and Records**, v. 2, p. 45-51, 1970.

KUPER, A. **South Africa and the Anthropologist**. London; New York: Routledge & Kegan Paul. 1987.

KYED, H.; BUUR, L. New Sites of Citizenship: recognition of traditional authority and group-based citizenship in Mozambique. **Journal of Southern African Studies**, v. 32, n. 3, p. 563-582, 2006.

LAU, B. Conflict and Power in Nineteenth Century Namibia. **Journal of African History**, v. 27, n. 1, p. 29-39, 1986.

LAU, B. **Southern and Central Namibia Under Jonker Afrikaner's Time**. Windhoek: Windhoek Archives, 1987.

LAU, B. (Ed.). **Charles John Andersson: Trade and Politics in Central Namibia, 1860-1864**. Windhoek: Windhoek Archives, 1989.

LAU, B. **Namibia in Jonker Afrikaner's Time**. Windhoek: National Archives of Namibia, 1994.

LAU, B (Ed.). **The Hendrik Witbooi Papers**. (Translation by Annemaries Heywood and Eben Maasdorp). Windhoek: National Archives of Namibia, 1995a.

LAU, B. 'Thank God the Germans came': Vedder and Namibian Historiography. In: LAU, B. **History and Historiography: Four Essays in Reprint**. Windhoek: Discourse/MSORP, 1995b. p. 1-16

LAU, B. 'Uncertain Certainties: The Herero-German War of 1904. In: LAU, B. **History and Historiography: Four Essays in Reprint**. Windhoek: Discourse/MSORP, 1995c. p. 39-52

LEACH, E. Review: The Web of Kinship Among The Tallensi: The Second Part of an

Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe by Meyer Fortes. **Man**, v. 50, n. 1, p. 21-22, 1950.

LEACH, E. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.

LEACH, E. **Repensando a Antropologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

LEE, R. **The Dobe Ju/'hoansi**. Case Studies in Cultural Anthropology. Wadsworth: Thomson Learning, 2003.

LENSEN-ERZ, T. Picturing ecology through animal metaphorism – prehistoric hunter-gatherers and the first pasto-foragers in Namibia. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 95-118.

LEVI-STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

LEVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus Editora, 2008 [1962].

LINDHOLM, K. **Wells of Experience: A pastoral land-use history of Omaheke, Namibia**. Studies in Global Archaeology 9. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala: Uppsala University, 2006.

LITTLE, K. The Political Function of the Poro. Part I. **Africa – Journal of the International African Institute**, v. 35, n. 4, p. 349-365. 1965.

LITTLE, K. The Political Function of the Poro. Part II. **Africa – Journal of the International African Institute**, v. 36, n. 1, p. 62-72, 1966.

LLOYD, P. Conflict theory and Yoruba Kingdoms. In: **History and Social Anthropology, A.S.A.** Monograph 7, London: Tavistock Publications, 1968. p. 25-61.

LOWENSTEIN, A. **Brutal Mandate: a journey to South West Africa**. New York: Macmillan, 1962.

LUTTIG, H. **The Religious System and Social Organization of the Herero**. Utrecht: Kemink, 1933.

MACCORMACK, C. Sande: The Public Face of a Secret Society. In: BENNETTA, J. (Ed.). **The New Religions of Africa**. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing. 1979. p. 27-37.

MADLEY, B. Patterns of frontier genocide 1803-1910: the Aboriginal Tasmanians, the Yuki of California, and the Herero of Namibia. **Journal of Genocide Research**, v. 6, n. 2, p. 167-92, 2004.

- MAFEJE, A. The Ideology of 'Tribalism'. **The Journal of Modern African Studies**, v. 9, n. 2, p. 253-261, 1971.
- MAGUBANE, B. A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa. **Current Anthropology**, v. 12, n. 4/5, p. 419-445, 1971.
- MALAN, J. S. Double descent among the Himba of South West Africa. **Cimbebasia (B)**, v. 2, n. 3, p. 81-112, 1973.
- MALAN, J. S. The Herero-speaking people of Kaokoland, **Cimbebasia (B)**, v. 2, n. 4, p. 113-129, 1974.
- MALINOWSKI, B. **Argonauts of the Western Pacific**. Long Groove, Illinois: Waveland Press, INC. 1984.
- MAMDANI, M. **Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism**. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- MANASE, G. The politics of separation: the case of the Ovaherero of Ngamiland. **Botswana Journal of African Studies**, v. 13, p. 3-13, 1999.
- MARFLEET, P. Bibliographical notes on the debate. In: ASAD, T. (Ed.). **Anthropology & the Colonial Encounter**. New York: Humanity Books, 1973. p. 273-283.
- MEDEIROS, C. **Vakwandu: history, kinship and systems of production of an Herero people of South West Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1981.
- MELBER, H. 'We never spoke about reparations', German-Namibian relationships: suppression or reconciliation? In: ZIMMERER, J. and ZELLER, J. (Ed.). **Genocide in German South-West Africa: The colonial war of 1904-1908 and its aftermath**. Wales: The Merlin Press Ltd, 2008. p. 259-273.
- MELBER, H. One Namibia, One Nation? The Caprivi as contested territory. **Journal of Contemporary African Studies**, v. 27, n. 4, p. 463-81, 2009.
- MICKITTRICK, M. **To Dwell Secure: Generation, Christianity and Colonialism in Ovamboland**. Portsmouth, NH: Heinemann, 2002.
- MIDDLETON, J. e TAIT, D. (Ed.) **Tribes without rulers: Studies in African Segmentary States**. New York: The Humanities Press, 1958.
- MIESCHER, G. **Namibia's Red Line: The History of a Veterinary and Settlement Border**. Windhoek: Palgrave Macmillan, 2012.
- MIESCHER, G.; HENRICHSEN, D. (Ed.). **New Notes on Kaoko**. Basel: Basler Afrika Bibliographien. 2000.

MILLER, J. **Way of Death: merchant capitalism and the Angolan slave trade 1730-1830**. London: James Currey, 1988.

MITCHELL, C. **The Kalela Dance**. Manchester: Manchester University Press, 1956.

MOBERG, M. Citrus and the State: Factions and Class Formation in Rural Belize. **American Ethnologist**, v. 18, n. 2, pp. 215-233, 1991

MÖHLIG, W. The Language History of Herero as a Source of Ethnohistorical Interpretations. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 119-146.

MOSSOLOW, N. **Waterberg, On the History of the Mission Station Otjozondjupa, the Kambazembi Tribe and Hereroland**. Windhoek: John Meinert (Pty), 1993.

MOSSOP, E. (Ed.). **The Journals of Hendrik Jacob Wikar (1779), Jacobus Coetsé Jansz (1760) and Willem van Reenen (1791)**. Cape Town: Thevan Riebeeck Society, 1935.

MURDOCK, G. Double Descent. **American Anthropologist**, v. 42, n. 4, p. 555-561, 1940.

MURPHY, W. Patrimonial logic of centrifugal forces in the political history of the Upper Guinea Coast. In: KNÖRR, J. e TRAJANO FILHO, W. (Ed.). **The Powerful Presence of the Past**. Leiden e Boston: Brill, 2005. p. 27-53.

NADEL, S. Dual Descent in the Nuba Hills. In: Radcliffe-Brown and FORDE, D. (Ed.). **African Systems of Kinship and Marriage**. London, New York and Toronto: Oxford University Press, 1965 [1950]. p. 333-359.

NGAVIRUE, Z. **Political Parties and Interest Groups in South West Africa (Namibia): a Study of a Plural Society**. Basel: Basler Afrika Bibliographien, 1997 [1972].

NICHOLAS, R. Factions: a comparative analysis. In: **Political Systems and the distribution of power, A.S.A. Monographs 2**, London: Tavistock Publication; New York: Frederick A. Praeger, 1965. p. 21-62.

NJANEKUA, W.; MUUONDJO, K. Herero Clans and Customs. In: HEYWOOD, A., LAU, B. and OHLY, R. (Ed.). **Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past, narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6**. Windhoek: MSORP, 1992a. p. 134-149.

NJANEKUA, W.; MUUONDJO, K. Tjiponda, Kahivesa, and the Wars of the Herero. In: HEYWOOD, A., LAU, B. and OHLY, R. (Ed.). **Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past, narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6**. Windhoek: MSORP, 1992b.

p. 154-173.

OBERG, K. The Kingdom of Ankole in Uganda. In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). **African Political Systems**. London: Oxford University Press, 1969. p. 121-164.

OHLY, R. **The destabilization of the Herero Language**. Windhoek: Academy. 1987

OHLY, R. **The Poetics of Herero Song**. Windhoek: A Publication of the University of Namibia, 1990.

OHLY, R. **Herero Ecology: the Literary Impact**. Warszawa: Academic Publishing House, DIALOG, 2000.

OHTA, I. Drought and Mureti's grave: the "we/us" boundaries between Kaokolanders and the people of Okakarara area in the early 1980s. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 299-318.

O'LINN, B. U.N. Resolution 435 (1978) and the future of Namibia. Appendix: U.N. Resolution 385 (1976) and 435 (1978). In: TÖTEMEYER, G., KANDETU, V. and WERNER, W. **Namibia in Perspective**. Windhoek: Council of Churches of Namibia, 1987. p. 36-53.

ORTNER, S. Resistance and the Problem of Ethnographical Refusal. **Comparative Studies in Society and History**, v. 37, n. 1, p. 173-193, 1995.

PASSARGE, S. Die Grundlinien im ethnographischen Bilde der Kalahari-Region. **Zeitschrift der Gesellschaft f&ur Erdkunde**, v. 1, p. 68-88, 1905.

PATEMANN, H. **Traditional Authorities in process. Tradition, colonial distortion and re-appropriation within secular, democratic and unitary state of Namibia**. Windhoek: Centre for Applied Social Sciences (CASS), 2002.

PEARCE, F. Inventing Africa. Which is more authentic: a game-rich wilderness or cattle pasture? **New Scientist**, v. 167, n. 2251, p. 30-1, 2000.

PENN, N. **Rogues, Rebels and Runaways: Eighteenth Century Cape Characters**. Claremont: David Philip, 1999.

PENN, N. **Forgotten Frontier: Colonist and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the Eighteenth Century**. Athens: Ohio University Press, 2005.

PENNINGTON, R.; HARPENDING, H. How Many Refugees Were There? History and Population Change among the Herero and Mbanderu of Northwestern Botswana. **Botswana Notes and Records**, v. 23, p. 209-22, 1991.

PIRIO, G. The Role of Garveyism in the Making of Namibian Nationalism. In: Wood,

B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society.** London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 259-67.

POEWE, K. **The Namibian Herero. A history of their psychological disintegration and survival (African Studies, 1).** Lewiston and Queenston: The Edwin Mellen Press, 1985.

POOL, G. **Samuel Maharero.** Windhoek: Gamsberg Macmillan Publishers (Pty) Ltd., 1991.

PREIN, P. Guns and Top Hats: African Resistance in German South West Africa, 1907-1915. **Journal of Southern African Studies**, v. 20, n. 1, p. 99-121, 1994.

RABINOW, P. **Reflections on Fieldwork in Morocco.** Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press. 1977.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. El hermano de la madre en África del Sur. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estructura y Función en la Sociedad Primitiva.** Barcelona: Planeta-Agostini, 1986 [1924]. p. 25-42.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Bilateral Descent. **Man**, v. 29, p. 199-200, 1929.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. The Social Organization of Australian Tribes. **Oceania**, v. 1, p. 34-63 (Parte I); 206-246 (Parte II), 1930.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Preface. In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). **African Political Systems.** London: Oxford University Press, 1969 [1940]. p. i-xxiii.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Introduction. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, D. (Ed.). **African Systems of Kinship and Marriage.** London: Oxford University Press, 1965 [1950]. p. 1-85.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, D. (Ed.). **African Systems of Kinship and Marriage.** London: Oxford University Press, 1965 [1950].

RANGER, T. Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa (Part I). **Journal of Southern African Studies**, v. 9, n. 3, p. 437-453, 1968a.

RANGER, T. Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa (Part II). **Journal of Southern African Studies**, v. 9, n. 4, p. 631-641, 1968b.

RANGER, T. **Dance and Society in Eastern Africa.** Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1975.

RANGER, T. The People in African Resistance: a Review. **Journal of Southern African Studies**, v. 4, n. 1, p. 125-146, 1977.

RICHARDS, A. Some Types of Family Structures amongst the Central Bantu. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, D. (Ed.). **African Systems of Kinship and Marriage**. London: Oxford University Press, 1965 [1950]. p. 207-251.

RICHARDS, A. The political system of the Bemba tribe – north-eastern Rhodesia. In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). **African Political Systems**. London: Oxford University Press, 1969 [1940]. p. 83-120.

RIZZO, L. N. J. Van Warmelo: Anthropology and the Making of a Reserve. In: MIESCHER, G. and HENRICHSEN, D. **New Notes on Kaoko**. Basel: Basler Afrika Bibliographien, 2000. p. 189-208.

RIZZO, L. **Gender and Colonialism: A History of Kaoko (north-western Namibia) between the 1870s and the 1950s**. 2009. Ph.D dissertation. Department of History, University of Basel, Basel.

ROSS, R. The destruction and reconstruction of Khoisan society in the Cape Colony. In: ROSS, R.; VOSSSEN, R.; WILMSEN, E. (Ed.). **Language History and Identity**. Cologne: Research in Khoisan Studies, 1998.

ROUVEROY van NIEUWAAL, E. States and Chiefs. Are chiefs mere puppets?. **Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law**, n. 37-8, p. 39-78, 1996.

RUDNER, J.; RUDNER, I. (Trad., Ed.). **Memories of several years in South-Western Africa (1866-1871), by Captain T. G. Een**. Windhoek: Namibia Scientific Society, 2004.

RUDNER, J.; RUDNER, I. (Trad., Ed.). **Adventure in South-West Africa [1894-1898], by Eberhard Rosenblad**. Windhoek: Namibia Scientific Society, 2007.

SAHLINS, M. The segmentary lineage: an organization of predatory expansion. In: COHEN, R. e MIDDLETON, J. (Ed.). **Comparative Political Systems**. New York: The Natural History Press, 1967. p. 89-119.

SANGAMBO, M. **The History of the Luvale People and their Chieftainship**. Zambezi: Mize Palace, 1984.

SARRÓ, R. Map and territory: the politics of place and autochthony among Baga Sitem (and their neighbours). In: KNÖRR, J. e TRAJANO FILHO, W. (Ed.). **The Powerful Presence of the Past**. Leiden e Boston: Brill, 2010. p. 231-252.

SCHAPER, I. Notes on some Herero genealogies. **African Studies**, v. 38, n. 10, p. 17-42, 1979 [1945].

SCHNEIDER, H. **Animal Health and Veterinary Medicine in Namibia**. Windhoek:

Agrivet, 1994.

SEINER, F. Der Omuramba Omatako und die Omatakoberg. In: SINGER, H. and ANDREE, R. (Ed.). **Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde.** (Band LXXXVIII, n. 1), 1905. p. 9-14.

SERTON, P. **The Narrative and Journal of Gerald McKiernan in South West Africa, 1874-1879.** Cape Town: Van Riebeeck Society, 1954.

SILVESTER, J. Beasts, boundaries and buildings: the survival and creation of pastoral economies in Southern Namibia, 1915-35. In: HAYES, P *et al.* (Ed.). **Namibia under South Africa Rule: Mobility & Containment, 1915-46.** Windhoek: Out of Africa, 1998. p. 95-116.

SILVESTER, J; WALLACE, M; HAYES, P. 'Trees Never Meet'. Mobility and Containment: An overview (1915-1946). In: HAYES, P *et al.* (Ed.). **Namibia under South Africa Rule: Mobility & Containment, 1915-46.** Windhoek: Out of Africa, 1998. p. 3-49.

SILVESTER, J.; GEWALD, J. (Ed.). **Words Cannot be Found: German Colonial Rule in Namibia. An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book.** Leiden-Boston: Brill, 2004.

SMITH, A. **Pastoralism in Africa. Origins and Development Ecology.** London: Hurst & Company, 1992.

SMITH, A. The origins of pastoralism in Namibia. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa.** Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 55-76.

SMITH, A.; LEE, R. Cho/ana: Archaeological and Ethnohistorical evidence for recent Hunter-Gatherer/Agropastoralist contact in Northern Bushmanland, Namibia. **South African Archaeological Bulletin**, v. 52, p. 52-55, 1997.

SOUTHALL, A. A critique of the typology of states and political systems. In: **Political Systems and the distribution of power, A.S.A.** Monographs 2, London: Tavistock Publication; New York: Frederick A. Praeger, 1965. p. 113-140.

SOUTHALL, A. Orientations in political anthropology. *Canadian Journal of African Studies*, v. 3, n. 3, p. 42-52, 1969.

STALS, E. (Ed.). **The Commissions of W. C. Palgrave, Special Emissary to South West Africa, 1876-1885.** Cape Town: Van Riebeeck Society, 1991.

STONE, D. White men with low moral standards? German Anthropology and the Herero genocide. In: MOSES, D. and STONE, D. (Ed.). **Colonialism and genocide.** New York: Routledge, 2007.

SUNDERMEIER, T. **Die Mbanderu: Studien zu ihrer Geschichte und Kultur.** St. Augustin: Anthropos Institut, 1977.

SUNDERMEIER, T. (Ed.). **The Mbanderu: Their History until 1914 as told to Theo Sundermeier in 1966 by Heinrich Tjituka, Heinrich Hengari, Albert Kajovi, Heinrich Kavari, Paul Katjivikua, Ernst Ketjipotu.** (Translation by Annemarie Heywood). Windhoek: MSORP, s.d.

SWAPO, Department of Information and Publicity. **To be Born a Nation: The Liberation Struggle for Namibia.** London: ZED, 1981.

TAIT, D. The political system of Konkomba. In: OTTENBERG, S e OTTENBERG, P. (Ed.). **Cultures and Societies of Africa.** New York: Random House, 1965. 271-283.

TAYLOR, J. Differentiating 'Bushmen' from 'Bantus': Identity-building in West Caprivi, Namibia, 1930-89. **The Journal of African History**, v. 50, n. 3, p. 417-436, 2009.

TAYLOR, J. **Naming the Land. San Identity and Community Conservation in Namibia's West Caprivi.** Basel: Basler Afrika Bibliographien, 2012.

THOMAS, D.; SHAW, P. **The Kalahari Environment.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

TIMM, M. Transpositions: The Reinterpretation of Colonial Photographs of the Kwanjama King Mandume ya Ndemufayo in the Art of John Ndevasia Muafangejo. In: HARTMANN *et al.* (Ed.). **Colonising Camera: Photographs in the Making of Namibian History.** Windhoek: Out of Africa, 1998. p. 145-50.

TOSH, J. **Clan Leaders and Colonial Chiefs in Lango: the political history of an east African Stateless society, c. 1800-1939.** Oxford: Clarendon Press, 1978.

TÖTEMMEYER, G., KANDETU, V. and WERNER, W. **Namibia in Perspective.** Windhoek: Council of Churches of Namibia, 1987.

TRAJANO FILHO, W. O poder da invisibilidade. **Série Antropológica**, n. 160, p. 1-29, 1994.

TRAJANO FILHO, W. The creole idea of nation and its predicaments: the case of Guinea-Bissau. In: KNÖRR, J. e TRAJANO FILHO, W. (Ed.). **The Powerful Presence of the Past.** Leiden e Boston: Brill, 2010. p. 157-183.

TRAJANO FILHO, W. Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde. **Série Antropológica**, n. 408, p. 1-36, 2006.

TRAJANO FILHO, W. O trabalho da criouliização: as práticas de nomeação na Guiné colonial. **Etnográfica**, v. 12, n. 1, p. 95-128, 2008.

TRAJANO FILHO, W. Introdução: perspectivas comparativas nos estudos africanos. In: TRAJANO FILHO, W. (Org.). **Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos**. Brasília: ABA, 2012. p. 7-27.

TURNER, V. **Schism and continuity in an African society**. Oxford & Washington, D.C.: Berg, 1996 [1957].

TUVAHI, N. Borders, Kambazembi, Maharero. In: HEYWOOD, A., LAU, B. and OHLY, R. (Ed.). **Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past, narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6**. Windhoek: MSORP, 1992a. p. 210-221.

van ROOYEN, J. **A sociological Study of Ideology among the Herero of Central Namibia**. 1984. M.A dissertation. Department of Sociology, University of South Africa, Pretoria.

van WARMELO, N. J. **Notes on the Kaokoveld (SWA) and its People**. (Ethnological Publications n. 26). Pretoria: Union of South Africa, Department of Native Affairs, 1962 [1951].

van WOLPUTTE, S. **Material Culture in Himbaland, Northern Namibia**. African Pastorlist Studies I. Tervuren: Royal Museum for Central Africa, 2003.

van WOLPUTTE, S. In Between House and Cattle Pen – Moving Spaces in Himbaland. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 369-400.

VANSINA, J. A Comparison of African Kingdoms. **Africa**, v. 32, n. 4, p. 324-334, 1962.

VANSINA, J. **How Societies are Born: Governance in West Central Africa Before 1600**. Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2004.

VEDDER, H. The Herero. In: HAHN, C., VEDDER, H. and FOURIE, L. **The Native Tribes of South West Africa**. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1966a [1928].

VEDDER, H. **South West Africa in early times**. (Translation and edition by C. Hall). New York: Barnes & Noble, 1966b [1938].

VIEHE, G. Die Omaanda und Otuzo der Ovaherero. **Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen**, v. 5, p. 1907-117, 1902.

VIGNE, R. Imperialism at One Remove: Britain and Namibia, 1785-1915. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society**. London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 145-151.

VIVELLO, F. The Entry of the Herero in Botswana. **Botswana Notes and Records**, v. 8, p. 39-46, 1976.

VIVELLO, F. **The Herero of Western Botswana: Aspects of Change in a Group of Bantu-Speaking Cattle Herders**. St. Paul, New York, Boston, Los Angeles, San Francisco: West Publishing CO. 1977.

de VRIES, J. **Manasse Tjiseseta, chief of Omaruru 1884-1898, Namibia**. Köln: Rüdiger Köppe, 1999.

WAGNER, G. The political organization of the Bantu of Kavirondo. In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). **African Political Systems**. London: Oxford University Press, 1969. p. 197-238.

WALLACE, M. 'Making Tradition': healing, history and ethnic identity among otjiherero-speakers in Namibia, c. 1850-1950. **Journal of Southern African Studies**, v. 29, n. 2, p. 355-372, 2003.

WALLACE, M. **A History of Namibia, from the Beginning to 1990**. London: Hurst & Company, 2011.

WALTHER, D. **Creating Germans Abroad: Cultural Policies and National Identity in Namibia**. Athens: Ohio University Press, 2002.

WÄRNLOF, C. Old ceremonies and new ritual: the Truppenspieler performance of the Herero of Central Namibia. In: BOHOLM, A. **Political Ritual**. Gothenburg: IASSA, 1996.

WÄRNLOF, C. **An Ovahimba Political Landscape: Patterns of Authority in Northwestern Namibia**. 1998. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, Göteborg University, Göteborg.

WÄRNLOF, C. The politics of the death: demarcating land through ritual performance. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 449-471.

WEBER, M. **Economia e Sociedade. Volume 1**. Brasília: Editora UNB, 2004.

WELLINGTON, J. **South West Africa and its Human Issues**. Oxford: Clarendon Press, 1967.

WELLMER, G. South Africa's Namibia policy in the framework of its regional policy. In: Wood, B. (Ed.). **Namibia 1884-1984, Readings on Namibia's History and Society**. London and Lusaka: Namibia Support Committee and United Nations Institute for Namibia, 1988. p. 502-512.

WERNER, W. **An Exploratory Investigation into the Mode of Production of the Herero in Pre-colonial Namibia to ca. 1870**. 1980. B Soc Sc thesis. University of

Cape Town, Cape Town.

WERNER, W. Ethnicity and reformism in Namibia. In: TÖTEMMEYER, G., KANDETU, V. and WERNER, W. **Namibia in Perspective**. Windhoek: Council of Churches of Namibia, 1987. p. 69-81.

WERNER, W. 'Playing Soldiers': the Truppenspieler Movement among the Herero of Namibia, 1915 to ca. 1945. **Journal of Southern African Studies**, v. 16, n. 3, p. 476-502, 1990.

WERNER, W. **"No one will become rich": economy and society in the Herero reserves in Namibia, 1915-1946**. Basel: Schlettwein Publishing Switzerland, 1998.

WERNER, W. From communal pastures to enclosures – the development of land tenure in Herero reserves. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 247-270.

WEST, H.; KLOECK-JENSON, S. Betwixt and between: 'Traditional Authority' and Democratic Decentralization in Post-War Mozambique. **African Affairs**, v. 98, n. 393, p. 455-484, 1999.

WILDLOK, T. On the other side of the frontier – relations between Herero and 'Bushmen'. In: BOLLIG, M.; GEWALD, J. (Ed.). **People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa**. Köln: Rüdiger Köppe, 2009 [2000]. p. 497-522.

WILLAME, J. Patriarchal Structures and Factional Politics: Toward an Understanding of the Dualist Society. **Cahiers d'Études Africaines**, v. 13, n. 50, p. 326-355, 1973.

WILLIAMS, F. **Precolonial communities of southwestern Africa. A history of Owambo Kingdoms 1600-1920**. Archeia 16. Windhoek: National Archives of Namibia, 1991.

WILMSEN, E. **Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.

WILMSEN, E. (Ed.) **The Kalarahi Ethnographies (1896-98) of Siegfried Passarge: nineteenth-century Khoisan- and Bantu-speaking peoples**. Köln: Rüdiger Köppe, 1997.

WILMSEN, E. Further Lessons in Kalahari Ethnography and History. **History in Africa**, v. 30, p. 1-94, 2003.

WILSON, M. Nyakyusa Age-Villages. In: OTTENBERG, S e OTTENBERG, P. (Ed.). **Cultures and Societies of Africa**. New York: Random House, 1965. 227-236.

WRIGHT, B. The Power of Articulation. In: ARENS, W.; KARP, I. (Ed.). **Creativity**

of Power. Washington: Smithsonian Institution Press, 1989.

YATES, A.; CHESTER, L. **The Troublemaker: Michael Scott and his lonely struggle against injustice.** London: Aurum.

ZIMMERER, J. and ZELLER, J. (Ed.). **Genocide in German South-West Africa: The colonial war of 1904-1908 and its aftermath.** Wales: The Merlin Press Ltd, 2008.

ZIMMERER, J. War, concentration camps and genocide in South-West Africa. In: ZIMMERER, J. and ZELLER, J. (Ed.). **Genocide in German South-West Africa: The colonial war of 1904-1908 and its aftermath.** Wales: The Merlin Press Ltd, 2008. p. 41-63.

ZELLER, Joachin. 'Ombepera I koza – the cold is killing me'. A history of the concentration camp in Swakopmund. In: ZIMMERER, J. and ZELLER, J. (Ed.). **Genocide in German South-West Africa: The colonial war of 1904-1908 and its aftermath.** Wales: The Merlin Press Ltd, 2008. p. 64-83.

ZELLER, J.; Kangumu, B. Caprivi under old and new indirect rule: falling off the map or a 19th century dream come true? In: MELBER, H. **Transitions in Namibia: which changes for whom?** Uppsala: Nordic Africa Institute, 2007. p. 190-209.

Publicações oficiais

Republic of Namibia (1991). *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headman and Other Traditional or Tribal Leaders* ['Kozonguizi's report']. Windhoek: Government of the Republic of Namibia.

Republic of South Africa (1964). *Report of the Commission of Enquiry into South West Africa Affairs, 1962-1963.* Pretoria: The Government Printer.

Legislação

Traditional Authorities Act No. 25 of 2000. Windhoek: Ministry of Regional and Local Government and Housing and the Namibian Institute for Democracy.

National Archives of Namibia (NAN)

A.591, Van Warmelo Accession (1930s-1950s)

Unidade 02; Arquivo 67 (OTE. Survey D 3/3)
s.d. – Information from W.O. (Waterberg Oos), 5f.
1951 – Points discussed at quarterly meetings, 2f.

Unidade 2; Arquivo 69 (OT R. Waterberg D 3/5)

s.d – Chiefs and Headman: Extracts from annual reports (1940-1951), 10f.

Unidade 3; Arquivo 78 (Epukiro Reserve)

s.d – Epukiro Reserve: Extracts from annual reports (1940-1951), 17f.

AHE, Administration for Hereros (1950-1980)

Unidade 48; Arquivo (66) NI/1/1 (Naturelesaale, Kapteins en Hoofmanne, 1950s)

1957 – Allowances Payable to Headmen: Proclamantion No. 110, 1f.

1960 – Increased Allowances for Chiefs and Headmen (General circular No. 3), 3f.

1962 – Betaling van Bonusse aan Hoofmanne Nr. 1, 3f.

AHR, Administration for Hereros (1980s)

Unidade 45; Arquivo 11/5/1 (3/86) (I) (Benjamin Tjeriye & Justus Muteze vs...)

1983 – Ombongarero younepo uaKaoko, outie noupitise uoveta, 10f.

1988 – In the Supreme Court of South West Africa (Appeal Judgment: Berker JP), 2f.

1988 – In the Supreme Court of South West Africa (Judgement: Levy, J.), 8f.

Unidade 47; Arquivo 11/5/1 (3/86) (II)

1985 – In the Supreme Court of South West Africa (Affidavit: Benjamin Tjeriye), 7f.

1985 – In the Supreme Court of South West Africa (Affidavit: Justus Muteze), 3f.

Unidade 47; Arquivo 11/5/1 (3/86) III (Benjamin Tjeriye & Justus Muteze vs...)

1986 – In the Supreme Court of South West Africa (Replying Affidavit: Senior Headman Kefas Muzuma), 36f.

Unidade 47; Arquivo 11/5/1 (11/87).

1987 – In the Supreme Court of South West Africa (Affidavit: David Kambazembi), 16f.

1987 – Konsultasie gehou te Kamers op 22-10-87, 7f.

BAC, Bantu Affairs Commissioner (1953-1974)

Unidade 04; Arquivo HN 1/1/7/3 (Stamgrense: Waterberg Oos, 1956-62)

1945 – Memorandum (Rescission of Reservation of Land...), 4f.

1956 – Proclamation (Excision of Certain Land from Native Areas), 2f.

Unidade 45; Arquivo HN 1/15/4/18 (Meetings, 1955-1962)

1958 – Deur Mnr. McIntyre van Hoofkantoor op 5 november, 3f.

1958 – Deur Mnr. McIntyre van Hoofkantoor op 5/11/58, 3f.

1958 – Deur Mnr. V. Zyl van Waarnlandddros/ Nat. Komissaris, 1f.

1959 – Waterberg Oos Reservaat op 1 April 1959, 2f.

1959 – I/S Voorstel van Gesamentlike Vergadering met Namas em Ander Klagtes: Waterberg Oos Herero Leiers, 2f.

Unidade 61, Arquivo HN 1/15/6/21 (Reports on Adm., Waterberg Oos, 1955-1963).

s.d – Reports on Administration: annual reports (1955-1966).

1960 – Notule van Vergadering T. O. V. Kwartaal Geeindig, 1960, 3f.

Unidade 104, Arquivo HN 5/1/3/13 (Boreholes and Wells, Waterberg Oos, 1955-63)

1958 – Water Supply: Okonjatu Store, 1f.

1958 – Water supplies for Okondjatu Store, 3f.

1957 – Approval for Services; Waterberg Reserve, 1f.

Unidade 128; Arquivo HN 8/5/4/7 (Introduction of stock: W. East, 1956-63)

s.d. – Aandoek om ver in die Waterberg-Oos Bantoereservat (1959-1963), 170 formulários.

Unidade 177; Arquivo HN 10/1/2/11 (Reserve Boards: Waterberg Oos, 1958-63)

1962 – Ombongarero jOtjiposa tjOmaisirepo uoo F. Tjeriye na D. Tjatjitua, 7f.

1963 – Verslag van Besoek aan Waterberg-Oos Reservaat Gedurende, 8f.

1963 – Plaaslike Raad: Instelling van Vergaderings: Moeilikhede in Waterberg-Oos Reservaat, 3f.

1962 – Notule van Vergadering gehou te Okaundja op 28 September 1962, vir die Verkiesing van 'n Nuez Raadslid vir die Poste – Okaundja, Okatjove, Okatoto, Okuapa, Okatjitundu, Okaepe en Otjomupanda, 1f.

1962 – Klagtes teen David Tjatjitua en ander: Waterberg-Oos Reservat, 2f.

SWA, South West Africa (s.d)

Unidade P.285

1947 – Notes on Meeting Held by Mr. J. Nesor, the Chief Native Commissioner, with Herero Leaders at Okakarara in the Waterberg East Reserve on the 26th and 27th May, 38f.

LOW, Otjiwarongo Magistrate Files (1915-1980)

Unidade 3/2/10; Arquivo 1/4/6.

Jaarlikse Vergadering: Waterberg-Oos Naturelleserwe. 23 Februarie 1951”, 26-02-1951

Unidade 3/2/10; Arquivo N 10/1/3

1948 – Meeting: Waterberg East Reserve, Okakarara, 4f.

1949 – Notule: Raadsvergadering: Waterberg O. N. Reserve, 3f.

Unidade 3/2/15; Arquivo N 1/1/4

1964 – Kapteins em Hoofmanne: Waterberg-Oos Reservaat: Verw. Nrs. (66) 17/24/2, (66) N.1/1/2 & (66) N.1/1/4 Gedateer 1/8/1964, 2f.

KTL, Comission of Enquiry Relating to Chiefs, Headmen and Traditional Matters (1991)

Unidade 01; Arquivo 13 (His Majesty the King of the Hereros)

1991 – The Solemn Otjimbingwe Declaration of the Herero People, 1f.

1991 – The Missionary Attitude to culture in Namibia, 3f.

Unidade 01; Arquivo 14 (Mbanderu Council, s.d.)

s.d – The stand-point of the Mbanderu hierarchy deliberation (Deliberation by Gerson Hoveka, spokesperson)

Unidade 01; Arquivo 21

1991 – Ombazu: ombazu rihatjike?, 3f.

1991 – Ongaro yovanene uombazu mo Namibia Ongutuke, 8f.

Unidade 02; Arquivo 22

1991 – Proposal on Traditional Leadership presented by Uandjisa F. G. Muharukua of Opuwo, 2f.

Unidade 02; Arquivo 29

1991 – Swapo of Namibia (Otjimbingwe Branch), 1f.

Unidade 02; Arquivo 35

1971 – Otjira tjondakamisiro jondjuu joughona ua Tjamuaha/Maharero, 1f.

1991 – The Association for the Preservation of Tjamuaha-Maharero Traditional Royal House, 2f.

Unidade 03; Arquivo 46

1991 – SWAPO Eastern Regional Office Submission to the Commission (...), 7f.

Unidade 03; Arquivo 'Transcription of Minutes, Reports, etc'

1991 – Ombongarero jombazu kehi jo tjiuru Alfons Kaihepovazandu Maharero, 3f.

1991 – From: Rev. B. G. Karuaera (Member of the Commission), 2f.

Unidade 04; Arquivo 'Transcriptions of Minutes, Various Regions'

1991 – Commission of Enquiry into Traditional Leadership in Namibia: Chief Riruako, 6f.

Unidade 05; Arquivo 'Included of Various Regions'

1991 – Position Paper of SWANU of Namibia on the Question of Traditional Leaders, 4f.

Unidade 06; Arquivo 11/3/1/19 (Reports, Findings and Minutes)

s.d – Enquires: S. Totwe, 6.

s.d – The Herero's Controversies and Disputes, 11f.

s.d – Sources, 7f.

1992 – Meeting held at Okakarara, 7f.

Unidade 07; Arquivo 'Transcriptions of Regions'

1991 - Government Gazette of the Republic of Namibia (Government Notice No 32: Appointment of Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen and other Traditional or Tribal Leaders and Authorities), 3f.

Unidade 08; Arquivo 'Transcriptions of Minutes'
s.d – Chiefs and Headmen in Namibia, 17f.
1991 – Windhoek – 12/2/91: Dr. Budack, 33f.

CASS, Database of SWABC Radio Programs

K83/474 – A: 17-08-1978
K83/284 – A: 28-09-1980
K86/390 – B15.57.23.53: 15-08-1986
K86/390 – A24.21-31.00: 28-08-1986
K86/405 – B9.20-16.45: 11-08-1986
K86/405 – B22.00-25.35: 11-08-1986
K92/050 – [B-]: 24-08-1991

Ministerio de Educação e Cultura

Estorf Referente Library

Unidade 92/0712 A
1992 – Media Conference, Otjomuise, 27 de Janeiro, 3f.
1992 – Media Conference. Otjomuise, Windhoek, Namibia, 11 de Maio, 1f.

Documentos Coletados em Campo

002 DOC. “K. Riruako & 46 others //Ministry of Local Government and Housing and the President of the Republic of Namibia” (Compilação), 2002, 39f.
008 DOC. “Kombara yandje Kambazembi”, 26-02-2010, 4f.
023 DOC. “Oraporta Ondenga”, 09-10-2004, 6f.
026 DOC. “*Introduction and Background*”, 2009, 2f.
046 DOC. “*Charter of the Herero & Mbanderu Royal Houses in the Rep. of Namibia*”, 02-08-2002, 9f.

Entrevistas

001 ENT (10.08.2010) – Jeremiah Toromba (Talismanes)
002 ENT (30.10.2010) – Vemutonda Mureti (Okamapingo)
003 ENT (19.01.2011) – Vemutonda Mureti (Okamapingo)
004 ENT (26.01.2011) – Vaanavi Ripunda (Okondjatu)
005 ENT (26.01.2011) – Karumba (Okondjatu)
006 ENT (02.02.2011) – Vahumisa Yomo Hiurika e Vaanavi Ripunda (Okondjatu)
007 ENT (03.02.2011) – Kapimbwa Katjipoto (Okondjatu)
008 ENT (08.02.2011) – Frans Mizeze (Okondjatu)
009 ENT (09.02.2011) – Mburaa (Okondjatu)
010 ENT (14.02.2011) – Tjipene Keja (Okondjatu)

- 013 ENT (01.03.2011) – Kuyenyose Hipakua (Windhoek)
- 014 ENT (07.03.2011) – Hiakende Kauanivi (Okahitanda)
- 015 ENT (08.03.2011) – Kainikova Kaizema (Okeserahi)
- 016 ENT (14.03.2011) – Kainikova Kaizema (Okeserahi)
- 017 ENT (23.03.2011) – Chief Uakutjo Kambazembi (Okakarara)
- 019 ENT (02.04.2011) – Chief Katupa (Opuwo)
- 020 ENT (06.04.2011) – H. H. Herunga (Okatjaveva)
- 021 ENT (03.05.2011) – Wakurupa Ngurino (Okakarara)
- 022 ENT (23.05.2011) – Kaimbire Wahuma Hei (Okondjatu)
- 023 ENT (27.05.2011) – Ismael Tjozameyua Katjiteo (Okondjatu)
- 024 ENT (30.05.2011) – Werewa Mbapumbwa (Okonjdatu)
- 025 ENT (31.05.2011) – Leonard Kasamunu Kavetuna (Omupanda)
- 026 ENT (02.06.2011) – Werewa Mbapumbwa (Okondjatu)
- 030 ENT (17.06.2011) – Vahumisa Yomo Hiurika (Okondjatu)
- 032 ENT (01.09.2011) – Katjangua (Okakarara)
- 033 ENT (06.09.2011) – Kakeronomutua Tjamuaha (Omazera)
- 036 ENT (21.10.2011) – Fanuel Tjombe (Katutura)
- 037 ENT (03.11.2011) – Vemutonda Mureti (Okamapingo)
- 038 ENT (09.11.2011) – Kaimbire Wahuma Hei (Okondjatu)
- 039 ENT (10.11.2011) – Kainikova Kaizema (Okeserahi)
- 044 ENT (30.11.2011) – Mika Muhenje (Opuwo)
- 046 ENT (09.12.2011) – Tezee Kaihepovazandu Maharero (Okonja)
- 048 ENT (11.12.2011) – Ererapi Hiandimi (Okonja)
- 050 ENT (20.12.2011) – Kainikova Kaizema (Okeserahi)
- 056 ENT (07.01.2012) – Kakeronomutua Tjamuaha (Omazera)
- 058 ENT (09.01.2012) – Sergeus Tjakuva (Okusaona)
- 061 ENT (13.01.2012) – Tjipene Keja (Omazera)
- 062 ENT (18.01.2012) – Kuaima Riruako (Otjomuise)

Questionários guiados

- 002 QES (15.02.2011) – Benestes Kazokohe (Okondjatu)

Gravações de eventos públicos

- 014 EVT (29.08.2011) – Reunião para o reconhecimento de Vemutonda Mureti (Katutura)