

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
UNB INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
**ICS DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA - DAN PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS**

ANA CAROLINA DE OLIVEIRA COSTA

Guerra no plural:
Magia, Conflitos Geracionais e o Estado em Serra Leoa e
Libéria

BRASÍLIA
2016

ANA CAROLINA DE OLIVEIRA COSTA

**Guerra no plural:
Magia, Conflitos Geracionais e o Estado em Serra Leoa e Libéria**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da Universidade de Brasília,
como requisito parcial para obtenção do título de
mestre em Antropologia Social.**

Orientador: Prof. Dr. José Jorge de Carvalho

**BRASÍLIA
2016**

ANA CAROLINA DE OLIVEIRA COSTA

Guerra no plural:

Magia, Conflitos Geracionais e o Estado em Serra Leoa e Libéria

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social, examinada pela comissão julgadora composta pelos seguintes membros:

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Jorge de Carvalho - Orientador (PPGAS/UnB)

Prof. Dr. José Carlos dos Anjos - Examinadora externa (PPGAS/UFRGS)

Profa. Dra. Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal (PPGAS/UFG)

Profa. Dra. Letícia Rodrigues Vianna - UnB/INCTI - Suplente

A Ildiney Otoni (*in memoriam*), quem me ensinou a magia e o amor aos Voduns.

A Odé, Nanã, Oya e a Oxum pelo equilíbrio e força.

A Ogum e a Exu por ter me mostrado sempre o melhor caminho a percorrer.

**E a Aizan, por ter me fortalecido para lidar com as histórias de morte, de
mutilações e de magias.**

Acè Vodun tòn.

Que todos sejamos merecedores da misericórdia dos Voduns.

AGRADECIMENTOS

Desde de que comecei o mestrado constantemente me pegava pensando em como deveria escrever estes agradecimentos. Com muita frequência repassava em meus pensamentos os nomes das pessoas que gostaria de agradecer, de dizer meu muito obrigado por diferentes motivos. Bom, esta hora chegou! Mas antes de começar, como não poderia deixar de ser, lembrarei de como foi que comecei a me interessar por quem eu era, pelo continente africano e pela antropologia.

-Psiu, pare com isto menina, você vai acabar ficando doida! Esta foi uma das primeiras frases que me lembro de ter escutado quando comecei a me interessar pelos livros. Devia ter lá por meus dez anos de idade. Desde então, escutei muitas e muitas vezes esta frase. Assim, como a frase “Carolina tem a cabeça nas nuvens, prefere livros à ir brincar”. O que todas estas frases têm em comum na minha vida, não é apenas o fato de tê-las escutado, mas de que fora a partir deste apego aos livros que descobri algo importante para minha vida: que eu era negra, que era congadeira e do santo. Sim, tudo isto de uma única vez. Para além disto, havia descoberto tanto durante as conversas sobre candomblé quanto nas conversas sobre congado, que eu não era africana, mas que devia respeito às minhas origens, aos meus antepassados e aos meus desuses. Os livros tornaram-se para mim uma fonte inesgotável de desejos de conhecer e estar no continente africano. Isto mesmo, continente africano, pois foi somente mais tarde de tomara consciência de que este continente se dividia em 54 países, em milhares de línguas e culturas diferentes.

Muitos anos se passaram desde então, e cá estou eu, realizando parte deste desafio que me impus. Para chegar até aqui muita água rolou em minha vida, muitas pessoas passaram pelos meus caminhos.

Agradeço aos Voduns por ter me dado força e energia. Por terem estado sempre me amparando e me dando uma direção a seguir.

Agradeço ao meu orientador, José Jorge de Carvalho, por ter aceitado me orientar, por me passar tranquilidade em momentos de desespero e, sobretudo, pelo apoio no momento mais difícil desta jornada. Agradeço imensamente a sua compreensão e sua atenção na elaboração final desse trabalho.

Agradeço profundamente ao meu companheiro Felipe, que por tantas vezes

precisou ter muita paciência com a intensa rotina de trabalho e com meu nervosismo durante todo o período do mestrado. Sem sua presença em minha vida este processo teria sido massacrante, sem cores e sem brilho. Obrigada pelas músicas tocadas, pelos filmes que assistimos juntos, pelas discussões sobre nossas pesquisas. Obrigada por você estar comigo, pela sua compreensão, afeto e incentivo, que fizeram meus dias em Brasília mais alegres e felizes.

À minha tia Norma, que escutou minhas lamurias desde o primeiro dia que cheguei a Brasília. Agradeço por ter me dado apoio e palavras de carinho e de tranquilidade todas as vezes em que estava exausta de cansaço e quando as dificuldades batiam em minha porta.

Agradeço aos colegas de Katakumba, com quem convivi, partilhei preocupações, inspirações, desejos, dúvidas e conhecimentos. Agradeço a Chirley, por suas leituras atentas aos meus textos, pela amizade e pelas conversas. Obrigada Janaína e a Natascha Lorena por todo o incentivo, por levantar minha autoestima todas as vezes em que ela estivera escorrendo pelo ralo. A Lediane por compartilhar sua experiência de vida e por sua amizade. Agradeço a Denise Costa pelas nossas trocas de experiências, enquanto mulheres negras na academia e por me passar confiança de que estar neste lugar é um direito meu. A Natália, Lucas, Alex, Rafael, Potiguara, Rosa, Guilherme, Fabiano Souto, Fabiano Bachelany, Ranna, Caroline da Jana, Edson, Francisco Apurinã, Davidson por nossas conversas e frutíferas discussões sobre antropologia, sobre nossas vidas, sobre o mundo.

Agradeço a Aline Cristina, Pretinho, Luiz Carlos, Sandra Roussan, Elisete, Arthur Francisco (meu sobrinho), Cristina (minha irmã), Joanita (minha avó), Lando e Larissa Amorim pelo apoio, carinho e amizades.

Gostaria de agradecer a todos aqueles que não me pouparam de suas ações racistas, preconceituosas, suas posturas meritocratas e misóginas. Assim, agradeço aos professores e alunos por terem me mostrado o quão forte eu sou e o quão capaz eu sou de ocupar este espaço. Sou grata por eles terem me apresentado, mesmo que a duras penas, o tanto que a academia precisa mudar e o tanto que a antropologia necessita deixar de ser eurocêntrica, etnocêntricas e racista.

Agradeço aos grupos de orientandos do Prof. Jorge e ao pessoal do INCT: Ana Carolina (Caca), Mariana, Bia, Leticia e Rita pelo acolhida e apoio durante nossas

conversas coletivas de orientação e durante conversas informais no corredor. Gostaria de agradecer a conversa com o Prof. Wanderson Flor do nascimento, que foi muito frutífera para esta pesquisa.

Agradeço toda a disponibilidade e atenção dos funcionários da secretaria, em especial a Rosa, a Branca, ao Jorge Máximo e a Carol. Obrigado por me ajudarem a resolver os imbróglis burocráticos.

Agradeço também ao professor Guilherme Sá, por seu apoio, dicas e conversas. Fico muito feliz por ter tido a oportunidade de ser sua aluna, obrigada.

Agradeço imensamente a todos os professores que participaram do projeto *Afirmção na Pós* da UFMG e da UEMG, sobretudo aos professores José Eustáquio de Brito e Paulo Maia. Sem o auxílio deste projeto e o apoio dos professores minha jornada inicial de inserção na pós-graduação teria sido mais dura.

Agradeço aos professores Eliesse Scaramal, José Carlos do Anjos e Letícia Rodrigues Vianna por terem aceito fazer parte desta banca.

Agradeço aos CNPQ pela bolsa de pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação pretende compreender o imbricamento entre magia, Estado e conflitos geracionais em Serra Leoa e Libéria. O objetivo da pesquisa visou tomar os processos históricos de ambos os países até a década de 1990, quando eclodira às guerras civis, para compreender como estes três elementos estiveram inter-relacionados. As noções de *waithood*, de *se tornar alguém* e de sociedades de iniciação tiveram um importante lugar nesta dissertação, pois elas relacionaram-se diretamente com a interseção entre magia, conflitos geracionais e Estado. Para a condução da pesquisa baseei-me em revisão bibliográfica sobre estas temáticas, utilizando constantemente os processos históricos destes países para nortear a escrita e discussão aqui presente. Como ápice desta discussão efetuei no último capítulo um breve estudo de caso sobre os Kamajor e a RUF, para pensar não apenas a interseção destas três temáticas, como também para ilustrar que a guerra civil da Libéria reverberara em Serra Leoa conduzindo ambos os países a uma multiplicidade de guerras locais.

Palavras-chaves: sociedade de iniciação; magia; conflito geracional; Libéria; Serra leoa.

ABSTRACT

This work aims to understand the interweaving between magic, state and generational conflicts in Sierra Leone and Liberia. The research objective was to take the historical processes of both countries until the 1990s, when they broken out to civil wars, to understand how these three elements were interrelated. The waithood notions of becoming someone and initiation societies had an important place in this work: they were related directly to the intersection between magic, generational conflicts and state. To conduct the research I relied on literature review on these topics, constantly using the historical processes of these countries in order to guide the writing and discussion here today. As the culmination of this discussion I make the last chapter a brief case study of the Kamajor and the RUF, to think not just the intersection of these three themes, as well as to illustrate how the civil war in Liberia reverberate in Sierra Leone, conducting these countries to the multiplicity of the local wars.

Keywords: Initiation society; Magic; Generational conflict; Liberia; Sierra Leone.

AFL- Forças Armadas da Libéria.
APC - Congresso de Todas as Pessoas
CAST- Consolidada Seleção da Confiança Africana.
CDF - Força de Defesa Civil.
DELCO- Companhia de Desenvolvimento de Serra Leoa.
DICORWAF- Corporação da África Ocidental de Diamantes.
EO - Executive Outcomes – Mercenários da África do Sul.
FMI- Fundo Monetário Internacional.
INPFL- Frente Patriótica Nacional Independente da Libéria – Price Johnson.
LPC - Conselho de Paz da Libéria.
LUDF- Força de Defesa Unida da Libéria.
MOJA- Movimento por Justiça na África.
NCSL- Conselho Nacional de Serra Leoa.
NDMC -Companhia Nacional de Mineração.
NPFL-Frente Patriótica Nacional da Libéria – Charles Taylor.
NPRC - Conselho Provisório Governamental Nacional- Valentine Strasser
PAE - Políticas de Ajuste Econômico
PAL- Aliança Progressista da Libéria, que mais tarde se transformara em PPP.
PEPU- União Progressista Educacional do Protetorado.
PPK -Partido Popular Krio.
PPP - Partido Progressista do Povo.
RUF- Unidade da Frente Revolucionária – Serra Leoa.
SLPP- Partido Político de Serra Leoa.
SLST- Verdade Seleccionada Serra Leoa.
SLTS - Serra Leoa Confiança Seleção.
TRUE WHIG PARTY– Partido único da Libéria – Tolbert e Tubman.
EREDOCON - Comunidade de Defesa da Região Leste.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1: Mama Munda e o Conselho de guerra Kasela demonstrando o poder do corpo fechado em Bo, 2000. Foto de Danny Hoffman.

Figura 2: Kamajors in protective battle dress, Bo, 2000. Foto de Danny Hoffman.

Figura 3: Mama Munda Fortune e seu aprendiz, cidade de Bo, 2000. Foto: Danny Hoffman.

Figura 4 – Distrito de Koidu em Serra Leoa. Foto: Guy Tillim.

Figura 5 – Imagem do filme Mad Dog, que reconstrói a entrada da RUF na cidade de BO. Foto: <https://br.pinterest.com/bluesand25/toy-soldier/> - acessado em 14 de abril de 2016

MAPAS

Mapa 1 – Serra Leoa e Libéria 14

SUMÁRIO

Notas sobre a redação da dissertação.....	15
INTRODUÇÃO -TECENDO REDES, COSTURANDO OS RETALHOS.....	16
I.1- Objetivos da dissertação.....	17
I.2- Os lugares que me escolheram.....	21
I.3 –Serra Leoa e Libéria.....	22
I.4- Advertências.....	24
2 -JUVENTUDE, SOCIEDADES DE INICIAÇÃO E A TRANSVERSALIDADE DA MAGIA.....	26
2.2- Ser jovem.....	27
2.3- Relações gerontocráticas e os novos arranjos geracionais.....	30
2.4 -Jovens: atualizações do léxico gerontocrático.....	35
2.5- A magia e sua centralidade.....	40
2.6 - As sociedades de iniciação.....	44
<i>2.6.1- O Poro e as outras sociedades de iniciação menores.....</i>	<i>47</i>
<i>2.6.2- Nascer como homem: relações gerontocráticas e o processo de iniciação.....</i>	<i>52</i>
3 - QUE POLÍTICA E ECONOMIA NÃO COMBINAM COM MAGIA?	60
3.1- Libéria: Estado patrimonial.....	62
<i>3.1.1- As sociedades de iniciação e o Estado patrimonial</i>	<i>66</i>
<i>3.1.2- Waithood.....</i>	<i>76</i>
3.2- Serra Leoa: economia do diamante.....	79
<i>3.2.1 - O diamante como bruxaria.....</i>	<i>82</i>
<i>3.2.2 –Governos.....</i>	<i>85</i>
<i>3.2.3 – Waithood.....</i>	<i>89</i>
3.3- Os faccionalismos das guerras civis.....	92
<i>3.3.1- Unidade da Frente Revolucionária.....</i>	<i>97</i>
3.4- Fluxos das guerras.....	103
<i>3.4.1 Mortes.....</i>	<i>107</i>
4- JOVEM EM E NA GUERRA: TORNAR-SE ALGUÉM	109
4.1 – Kamajor, RUF e as crianças-soldados.....	110

4.2 - Kamajor e a RUF: o uso de magia.....	116
4.2.1 - Magia, roupas e amuletos entre os Kamajor.....	117
4.2.2 – Magia e roupas entre a RUF.....	123
4.3 - Conflito intrageracional: RUF e os Kamajor.....	127

CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
C.1- Guerras no Plural.....	132
C.2- Contribuições, Limitações e Propostas futuras	132

BIBLIOGRAFIA	134
---------------------------	------------



Mapa 1

Notas sobre a redação da dissertação

Considerações metodológicas e teóricas quanto à redação do texto:

1- Como o fenômeno social tratado nesta dissertação aconteceu até o final da década de 1990, os tempos verbais “passado mais que perfeito” e o “passado perfeito” (por exemplo, “A RUF fora” e “Os Kamajor fizeram”) foram priorizados na escrita dos processos históricos. Tal estratégia de escrita desta narrativa serve para indicar que os eventos apresentados nesta dissertação foram demarcados temporalmente. Mesmo que se observe algumas continuidades e descontinuidades com o período atual, minha intenção é a de marcar o caráter circunstancial e histórico dos discursos.

2- Sempre que efetuo uma narrativa autoral priorizo o tempo verbal do “presente do indicativo”. Assim como preferencialmente faço uso deste tempo verbal para me referir aos pensamentos dos autores aqui utilizados. Me valho deste recurso para marcar uma distinção entre os processos históricos e o meu pensamento autoral e o pensamento dos autores que utilizo.

INTRODUÇÃO -TECENDO REDES, COSTURANDO OS RETALHOS

Esta dissertação é minha primeira tentativa de pensar a produção antropológica sobre o continente africano sob uma perspectiva afrocentrada. Sobretudo, uma produção que toma como central a interseção de três áreas temáticas: os conflitos geracionais, a magia e as relações do Estado para com a população. A intenção de abordar estas áreas de pesquisas sob este viés afrocentrado surgiu durante uma disciplina cursada no mestrado sobre Archie Mafeje, ministrada pela professora Antonádia Borges. Este curso veio a calhar em minha formação por me oferecer a aproximação com uma gama de bibliografias e autores africanos escamoteados nas pesquisas sobre o continente africano no Brasil. Foi durante este curso que as primeiras críticas à produção antropológica eurocentradas me foram apresentadas como cerne desta discussão. Foi neste mesmo curso que o colonialismo e o racismo epistemológico me foi desvelado sob uma outra perspectiva, a de sujeitos que são vítimas deste preconceito.

A proposta da presente pesquisa passou a ser norteada por uma tentativa de intercalar autores tidos como clássicos na Antropologia africanista e autores africanos que lidavam e lidam com estas temáticas. Todavia, muitos problemas surgiram a partir daí. O primeiro deles foi o de que poucos pesquisadores africanos tiveram o interesse em pesquisar sobre magia, considero que muito em função de este ser um tema que estivera ligado a uma produção antropológica durante a dominação colonial. O segundo problema que bateu em minha porta foi o desconhecimento de muitos dos pesquisadores e suas obras, os quais nem sempre foram de fácil acesso. O terceiro problema foi o de tentar cotejar uma perspectiva afrocentrada com a produção eurocentradas, haja vista que diante do pouco tempo disponível no mestrado, esta bibliografia estava mais próxima. Todas estas dificuldades perpassaram por todas as etapas da pesquisa. Devido a estas dificuldades iniciais é que advirto ao leitor que esta dissertação tem como intenção se basear em uma perspectiva afrocentrada, mas que não sei se de fato consegui atingir minha intenção de modo denso. E, por isto, caracterizo esta dissertação como um esforço inicial. Neste sentido, o título desta introdução é uma metáfora que me remete ao que foi o processo de pesquisa e de escrita deste trabalho.

I.1- Objetivos da dissertação

Nos cinemas, em reportagens de jornais, revistas e em textos antropológicos o mote das guerras civis de Serra Leoa e Libéria se tornara recorrentes na década de 1990, sobretudo, pela presença das crianças-soldados. A mídia internacional trazia este fato como uma espécie de novo barbarismo (Richards, 1996) que estaria assolando o continente africano. O que encontrava ecos em trabalhos antropológicos que se propunham *neomalthusianas* ou os chamados *Malthus com armas* (Kaplan, 1994; Kaplan apud Richards, 1996) ou ainda em estudos que tomam o curso da política africana como errática (Mbembe, 1990).

O objetivo da dissertação é traçar, sob uma perspectiva histórica, como o *tornar-se alguém* estaria ligado às sociedades de iniciação, às dinâmicas de política locais – patrimonialismo e as autoridades locais- desde o período colonial, até o período das guerras civis em ambos os países, Serra Leoa e Libéria. Envolto nestas perspectivas históricas, tentarei estabelecer uma compreensão de como a magia (pode-se compreender magia também como parte das sociedades de iniciação) contribuía no processo de *tornar-se alguém*. Para tanto, trarei como “pano de fundo” elementos políticos e econômicos presentes nos processos que culminaram e mantiveram as guerras civis. Assim, aciono a metáfora de tecer redes e costurar retalhos para pensar nos processos políticos, econômicos e espirituais que conduziram estes países às guerras.

Os processos históricos que culminaram nas guerras civis em países africanos ao longo da segunda metade do século XX não podem ser compreendidos apenas como processos políticos de burocratização do Estado que ruíram ao longo do caminho, mas antes, devem ser pensados por outras vias. Estas vias poderiam ser divididas em três: a implantação de identidades políticas, que em um primeiro momento não encontravam respaldo nas relações sociais, mas que culminaram em uma auto definição forçosa visando a sobrevivência; um “escape” ao modelo global de capitalismo; e uma concepção de Estado no qual o uso de magia é parte constitutiva e essencial do fazer político. A seguir, assinalarei o rumo que quero dar a estas discussões sem as adentrar de modo mais conciso, pois as acionarei ao longo dos capítulos.

No que tange à primeira via, vale ressaltar de antemão, que se refere à noção de grupos étnicos que mais tarde, durante à década de 1980, tornou-se o discurso central de justificativa para o início das guerras civis. As identidades étnicas, segundo Mamdani (2001; 2002) seriam consequências do modo como o poder político fora organizado dentro dos governos coloniais e, acrescento a isto, dentro do protetorado. Ou seja, ele defende que as identidades étnicas foram *identidades grupais forjadas* enquanto categorias políticas que marcariam a distinção entre grupos. Estas marcações étnicas ou raciais se tratavam em linhas gerais de uma estratégia de dominação política e racial de definição de quem era ou não membros de um grupo e do modo como se estabelecera os limites internos de uma comunidade. Mamdani (2001) assinala ainda que, esta etnicização ou identidades políticas, foram consequências de uma formação histórica colonial e, posteriormente de Estados inscrita em um sistema de leis e não em um processo de formação cultural. “Se a lei reconhece o sujeito como membro de um grupo étnico e a instituição do Estado o reconhece como membro de uma determinada etnia, então, o sujeito se torna um ser étnico legalizado e institucionalizado” (Mamdani, 2001: 22). Assim, este pertencimento seria relacionado, pelos governos coloniais e pós-coloniais, a um regime de direitos baseados em raça ou etnia tal como definido por lei. Então, esta categorização étnica torna-se um dispositivo central de definição destes sujeitos. Neste sentido, estas identidades étnicas ou políticas são consequência de como o poder foi organizado, definindo não apenas a comunidade política em si, como também quem pertence a este grupo ou não. Separando o limite interno da comunidade do limite de outros grupos.

Estas categorizações étnicas vieram acompanhadas da indicação de membros de grupos locais tomados como autoridades nativas, mesmo quando estes não representavam de fato uma autoridade local (Mamdani, 2001; 2002). A diferença argumentativa trazida por Mamdani refere-se ao fato de que nesta forma de governo criou-se uma distinção entre grupos considerados nativos: os que estariam à serviço do governo e os grupos à serem civilizados. Criando aqui uma escala de civilização. Em tal escala, uma pequena parte da população que auxiliaria no governo colonial, seriam os grupos preferências para conduzir o país após o período colonial, ao menos em tese. Para além desta escala civilizatória, a marca étnica constituiria uma variedade de

universos legais que variavam de acordo com o grupo local. Estes universos legais, gestariam, assim, uma diferenciação entre os cidadãos e os nativos regidos por diferentes categorias de direitos políticos, econômicos e sociais. Os nativos seriam considerados como inferiores ao status de um cidadão colonizador, sendo então regido pelas leis tradicionais. Os cidadãos, por sua vez, seriam regidos pelos direitos individuais garantidos pela lei civil, próprios dos colonizadores. Vale ressaltar, que nos casos de Serra Leoa e Libéria, os ex-escravizados que chegaram a estas regiões, Krios e américo-liberianos, respectivamente, inseriam-se nesta escala civilizatória como grupos negros, que teriam como objetivo governar e “civilizar” os nativos. Vale assinalar também que, os Krio e os américo-liberianos, tornaram-se categorias étnicas que marcariam a diferença entre eles e os negros nativos e pertencentes a outros grupos étnicos.

A segunda via proposta acima, se refere ao confronto entre as ideologias do modelo de economia global e do modelo de governabilidade burocrática aos moldes ocidentais em oposição aos modos como os Estados de Serra Leoa e Libéria se adaptaram e se apropriaram destes padrões ocidentais que lhes foram impostos. Tal confronto está relacionado ao modo como países europeus, como Inglaterra e França, os EUA e os órgãos internacionais como BM e FMI classificavam a apropriação destes modelos por parte destes países como “colapsado”, “desviante” e “falho”. O discurso que embasa estas rotulações se sustenta em uma não adaptação destes países aos processos de burocratização do Estado, pois o patrimonialismo, o nepotismo e a falta de laicidade nas estruturas governamentais e econômicas se fazem presentes. O que está dado aqui é uma tentativa de obliterar a agência destes Estado e de perpetuar uma subordinação destes governos aos Estados e instituições internacionais (Escobar, 2008). O discurso para deslegitimar os governos africanos, de um modo geral, está dentro de uma geopolítica do poder e do conhecimento que tentou conduzir os países colonizados a um status de globalizante, desconsiderando as especificidades locais. Assim, a compreensão dos governos de Serra Leoa e Libéria se configuram de modo *sui generis*, por tentar conciliar relações clientelistas no poder e monopólios políticos que datam do período pré-colonial com um modelo de universalização de organização política de imposição estrangeira aos países.

Neste mote, assinalo ainda a terceira via a ser discutida: a magia como parte

constitutiva do modo de governar. Aos olhos das instituições e Estados ocidentais o uso de magia como dispositivo político-espiritual seriam resquícios do não domínio dos processos de Estados burocráticos de direitos. No geral, tomam esta forma de fazer política como uma inabilidade de separar crença/religião do governo, intensificando assim uma deslegitimação destes governos. No entanto, este seria mais um mecanismo argumentativo favorável à geopolítica do conhecimento e do poder, pois muitos governos tidos como democráticos têm em sua composição alguma forma de manifestação religiosa, desde uma Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional, como no Brasil, até um discurso “laico” que é finalizado com *God bless America*, como podemos ver nos pronunciamentos de Obama e George W. Bush.

Todas estas discussões trazidas aqui brevemente têm grandes influências no processo de construção do jovem enquanto categoria social em *waithood*, pois o *tornar-se alguém* é um processo multiplamente influenciado, tanto por instâncias de governo, quanto por relações interpessoais e de pertencimento a uma etnia. O *tornar-se alguém* seria lidar com múltiplas influências no processo de aquisição de prestígio, de poder material e espirituais e de subsistência em um cenário de escassez de diversas ordens: econômicas, políticas, sociais. O *tornar-se alguém* articula em si elementos visíveis e invisíveis, assim como, traz em si uma dimensão de uma luta violenta por tornar-se autônomo frente a seus pares, quer uma luta por readquirir sua humanidade em detrimento do colonialismo, quer uma luta por uma inserção no mercado de trabalho, na melhoria de condições de vida. Em ambos os casos, o uso da violência, que ficara naturalizada e se tornara rotina desde períodos coloniais, passam a ser parte da busca por *tornar-se alguém*.

Neste sentido, é inevitável falar sobre violência¹ que resultou em uma guerra civil e não nos remeter aos seus processos históricos, a fatos e eventos que as circunstanciaram e as contextualizaram. É patente que boa parte do material desta dissertação será permeado por processos históricos, no entanto faço algumas advertências. Não empreenderei aqui uma revisão aprofundada dos processos históricos que conduziram às guerras, tal como Richards (1996), Ellis (1999) e Hoffman

¹ Não adentrarei na discussão sobre violência, apenas farei algumas considerações sobre ela nos dois últimos capítulos.

(2014) fizeram em suas obras. Proponho trazer elementos históricos em minha narrativa, que creio serem fundamentais para que compreendamos o que percurso que conduziu Serra Leoa e Libéria às guerras civis, acionando-os sempre que necessário. A história ajudará a alinhar o que chamo de retalhos desta narrativa: estabelecer uma possível relação dos governos (políticas e econômicas) e as relações geracionais, tomando como elemento transversal a magia.

Tendo como objetivo central compreender como os conflitos geracionais e a magia estão imbricados entre si, partirei dos eventos históricos para delinear a compreensão de alguns elementos importantes neste processo, tais como: o que são as sociedades de iniciação e qual sua relação com o *tornar-se alguém*; como as redes patrão-cliente se estabelecem dentro dos governos pós-coloniais; como o conflito geracional está dado em múltiplas esferas, atuando de modo concomitantes ou não, sobrepostos ou não entre si. Em seguida, farei uma discussão sobre as relações patrimoniais marcadamente sob dois aspectos, um se tratando das relações governamentais, na Libéria e o outro se tratando da economia do diamante em Serra Leoa. Estas discussões serão fundamentais para tentarmos compreender o que foi a guerra civil em ambos os países, bem como para tentarmos compreender que o uso de magia e os conflitos geracionais ocorrem simultaneamente.

I.2- Os lugares que me escolheram

Quando no final do ano de 2014 surgiu a possibilidade de efetuar a pesquisa da dissertação sobre Serra Leoa e Libéria me deixou perplexa, pois pouco sabia sobre sua história. Meu primeiro ímpeto foi o de buscar na internet termos chaves como magia/bruxaria, governo e juventude, pois de fato, estava insegura em pesquisar estes países. Assim, as primeiras notícias que apareceram sobre este país referiam-se às crianças-soldados. Muitas das notícias vinham acompanhadas de fotos de pessoas mutiladas, de corpos empilhados, de sujeitos sem membros do corpo. Os vídeos na internet mostravam cenas sangrentas, mortes e tiros. No geral estas imagens e reportagens vinham com um intenso discurso de “guerras primitivas”, de “diamantes de sangue”, de cenas de mineradores mantidos sobre precárias condições de trabalho. Inicialmente, minha rejeição aos discursos das reportagens se confundiam com minha

indecisão em encarar esta pesquisa. Esta confusão se misturava com choros e com a pergunta de “será que dou conta?”. Mas como nossas emoções nem sempre estão em consonância com o tempo que temos para tomar as decisões, disse sim. Com o passar dos dias, compreendi que não deveria focar unicamente no período da guerra, pois os processos históricos que culminaram nela antecederiam à década de 1980. Compreendi também que a magia não era um ponto importante na vida dos sujeitos destas regiões, mas que ela era central e transversal a todas as esferas da vida social, dos sentimentos e dos desejos.

Em meio a este reboiço de leituras, aprendizados e sentimentos, esta dissertação foi se desenhando. Por um lado, as dificuldades em se fazer um trabalho de campo foi ganhando corpo, até que compreendi que não seria viável o seu desenvolvimento durante o mestrado. Por outro lado, como arranjo alternativo comecei a me aproximar da literatura e de filmes, como formas de me fazer pensar vivências e as experiências em contextos africanos narrados por autores e cineastas africanos. Estes “remendos” contribuíram com o meu envolvimento com a investigação, assim como me ajudaram a criar uma atmosfera de proximidade e de um mínimo compartilhamento de agonias, esperanças, expectativas e de compreensão dos discursos dos sujeitos narrados nas tramas literárias e apresentadas nos filmes e reportagens.

1.3 –Serra Leoa e Libéria

Tanto Serra Leoa, quanto Libéria foram países que se tornaram protetorado da Inglaterra e dos Estado Unidos, respectivamente. Segundo Clapham (2008[1976]) estes locais foram utilizados como assentamentos de ex-escravizados. Na Libéria o recebimento de ex-escravizados vinha dos Estado Unidos² e Caribe, enquanto em Serra Leoa, após a abolição da escravidão Inglesa, passara receber ex-escravizados oriundos das colônias britânicas e da interceptação de navios negreiros no mar efetuados pela

² A política de retorno para a África do governo norte-americano era resultante de duas perspectivas: a de um grupo favorável à abolição da escravatura e que queriam oferecer aos ex-escravizados uma possibilidade de volta ao continente africano; e a de um grupo que acreditava que estes ex-escravizados não conseguiriam sobreviver nos Estados Unidos por uma não adaptação ao sistema capitalista ocidental (Caphan,2008[1976]).

Inglaterra. Estas interceptações ocorriam a navios que rumavam em direção a áreas que ainda mantinham o regime de escravidão. Houve, então, um contingente populacional de negros que foram direcionados para estas áreas e que formaram os contingentes populacionais urbanos chamados de américo-liberianos, na Libéria e de Krio em Serra Leoa. Assim, as cidades de Freetown, em Serra Leoa fora estabelecida em 1787 e Monróvia, na Libéria fora estabelecida em 1822.

Os Estados Unidos tinham poucos interesses na Libéria até o final da II Guerra Mundial e consideravam-na como uma empresa privada sob a supervisão americana segundo Clapham (2008[1976]). Somente no pós-guerra, sob a ameaça dos russos e seus ideais marxistas no continente africano é que os Estados Unidos tentaram se aproximar da Libéria, mas não mais como protetorado. A Libéria se declarou um país independente e soberano no ano de 1847. Esta declaração fora motivada por interesses dos américo-liberianos de regular o comércio exterior e de adentrar para o interior do país a fim de adensar a comercialização com as sociedades interioranas (compreendia as sociedades interioranas todas as regiões que não faziam parte de Monróvia).

Os américo-liberianos munidos de ideais de vida norte-americanos e acreditando terem uma missão civilizatória a ser efetuada em seu novo país engendraram um Estado que tomava como base a constituição dos Estados Unidos. Este ideal de democracia e de cidadania logo entrara em choque com as práticas políticas da própria comunidade dos américo-liberianos. Com a independência da Libéria, segundo Clapham (2008[1976]), os américo-liberianos não estariam subordinados, externamente, a qualquer potência colonial e, internamente, eles não tinham em conta as estruturas políticas dos povos indígenas. Inicialmente, até o governo de Tubman, os américo-liberianos mantiveram um forte interesse em expandir seus domínios para o interior do país. No entanto, durante muitos anos os governantes encontraram dificuldades em se espriar para o interior do país. Vale ressaltar que, o contato com o interior do país já existia, mas apenas para efetuar relações comerciais.

Em Serra Leoa, ao contrário do que ocorrera na Libéria, este contingente populacional de Krios nunca adquiriram o controle total sobre o governo, nem mesmo após a independência do país, tal como relata Clapham (2008[1976]). Assim, as

incursões para o interior e a comercialização com estas populações só tivera lugar no final do século XIX. Até este momento, o governo colonial britânico estivera introduzindo regras para o sistema político local que, segundo este autor, afetara consideravelmente posição e organização política dos Krio. Vale ressaltar que em ambos os países uma pequena elite urbana, tanto de Krio quanto de américo-liberianos, passaram a se colocarem como grupos civilizados, munidos de um discurso de superioridade que os diferenciava dos nativos que foram rotulados por identidades étnicas e pelo pertencimento ou não à terra.

Teço esta breve apresentação de Serra Leoa e da Libéria, para contextualizar o leitor sobre a proximidade geográfica e as peculiaridades dos processos de colonização frente ao continente africano. E, assim, tomar que estas aproximações como uma justificativa inicial por ter optado por trabalhar na dissertação com ambos os países.

I.4- Advertências

A título de considerações finais desta introdução, prezo por fazer apenas mais dois importantes apontamentos. A primeira delas é sobre minha relação de “amor e ódio” pela produção de Achille Mbembe. Ao longo da dissertação faço um intenso uso de seus trabalhos e o cito inúmeras vezes, mas guardo profundas divergências com alguns pontos de seu trabalho, sobretudo, aqueles que se referem às relações de religião. Pois, Mbembe toma as formas de crenças e religiosidade como uma ferramenta de perpetuação do domínio colonial no continente africano. Assim como ele foca que a burocratização do Estado postcolony (pós-colônia) é uma prevalência de uma formalidade, que necessita constantemente ser negociada com o tradicional. Neste mote, ele apresenta que a política africana é *sui generis*, mas não conclui que isto é um elemento diferenciador nem positivo nem negativo. E ao fazer isto, ele deixa uma dubiedade em suas colocações, pois de um lado ele tende a pensar em uma perspectiva afrocentrada e por outro ele tende a pensar em processos de integração política africana sob uma almejada racionalidade e burocratização, que ainda não foi alcançada. Embora tenha estas ressalvas quanto a sua produção, considero que suas contribuições não devam ser de todo descartadas, por isto mantive seus argumentos ao longo do texto, sempre que conveniente.

A segunda consideração que faço é que, tratarei aqui de uma dimensão etnográfica e não da antropologia como disciplina e, por isto, considero que a formulação da discussão a ser tecida é, em última instância, uma escolha autoral resultante de uma formulação pessoal de experiências, interpretações e leituras pessoais. Daí vem sua ideia de textos acadêmicos como uma ficção (Strathern,1987), por se respaldada em escolhas analíticas e argumentativas que ecoa desde o princípio da pesquisa até o momento final da escrita em consonância com percepções pessoais. Tal processo é onde o pesquisador deve apresentar em seu texto suas percepções, suas interpretações e as subjetividades que foram resultantes do processo de interação, no meu caso, com a literatura e com minhas vivencias pessoais. Consoante a isto, considero que o uso da história como fio condutor desta narrativa, bem com as interpretações que faço e do arcabouço teórico que utilizarei são fruto do meu envolvimento com a temática da pesquisa. Não apenas enquanto pesquisadora, mas também como quem lida e conhece as práticas de magia. Sei que as minhas práticas e habilidades para lidar com isto se diferem em forma e conteúdo do modo como com a magia se dá em Serra Leoa e Libéria. Todavia, há um ponto chave que é comum: compartilho a crença de que há a onipresença de forças espirituais em todo e qualquer lugar, relação, sentimentos e ações. Neste sentido, pensar o Estado que se pretende burocrático, os processos históricos que culminaram nas guerras civis e as gerações em conflitos é pensar em como as forças espirituais, manejadas e atualizadas pela magia e práticas espirituais molda estas relações, interfere nas decisões e ações dos envolvidos em diferentes graus de intensidade.

2 -JUVENTUDE, SOCIEDADES DE INICIAÇÃO E A TRANSVERSALIDADE DA MAGIA

This mentality of binary conceptualization of a world order much, much older than many people bother to recollect makes it easy, on the one hand, to simplify “the Other”, to belittle or vaporize it. On the other hand, it actually serves an ironic and contrary purpose. Even while remaining an instrument of the original hegemonic project, it eliminates, through a mere wave of the hand or aversion of the eyes, the existence of pluralistic actualities both in ideas and in human organizations, and thus saves up energy for the final onslaught between only two monoliths. To make this concrete: in the struggle between the (communist) East and (capitalist) West, was there ever much of a “worthy opponent” status accorded to any other ideological alternatives? No! Every concept of human organization outside these two was something primitive, inchoate, an aberration, a rudimentary form of one or other, or a needless distraction.

The Tolerant Gods- Wole Soyinka

Este capítulo abordará os mundos que coexistem: o mundo visível e o mundo invisível, as relações geracionais, as sociedades de iniciação e magia. Nas referências bibliográficas sobre Serra Leoa e Libéria as sobreposições destes mundos só podem ser compreendidas se abdicarmos de compreender a história destes países apenas sob as bases econômicas, políticas e sociais de modo cartesiano, limpo das interferências das crenças, das magias e da atuação de uma potência sobrenatural. A magia e o invisível estão vinculados tanto ao cotidiano das pessoas, em seus corpos, em suas ações e em seus pensamentos, quanto no modo como elas compreendem o mundo a sua volta. O que ocidentalmente consideramos como uma realidade social, objetiva e de cunho material, aqui deve ser compreendido como uma realidade onde o visível e o invisível são pares que se complementam e, portanto, são elementos inseparáveis.

Depois de ler uma dezena de trabalhos que falavam das sociedades secretas, sobretudo que tratavam do Poro como um sobrepeso em sua faceta político-

econômica, percebi uma pouca ênfase nas relações mágicas com a floresta e com os espíritos que aí habitavam³. Muitos destes textos, assinalavam a existência do Poro como uma sociedade de iniciação, como uma sociedade gerontocrática que dominava as relações políticas, econômicas, de parentesco e de afins. No entanto, eram raras as ênfases dadas à magia e aos espíritos, conferindo a estes um status articulador das relações, que perpassavam a todas as outras situações sociais. Nesta dezena de trabalhos sobre as sociedades de iniciação o leitor não se sente “afetado” (Favret-Saada, 2005) pela forma como a magia seria vivenciada no cotidiano, mas impactado por uma aura “exótica”, criada pelos autores. Para além disto, a utilização de epistemologias antropológicas cujas filiações teóricas conferiam às dinâmicas de vida social um caráter permanente e em consonância com categorias analíticas consolidadas, também dificultou ao leitor em “ser afetado”.

A tentativa que irei empreender neste capítulo, é a de experimentar “ser afetada” por uma série de outras bibliografias a ser utilizadas nesta dissertação, a fim de compreender a transversalidade da magia nas relações sociais, sobretudo tomando uma perspectiva histórica focada nas relações políticas/governo e geracionais. Todavia, advirto que esta tentativa não é uma tarefa fácil, haja vista os meus interlocutores privilegiados, os autores que trataram sobre as sociedades de iniciação e sobre as relações geracionais, mantinham um pensamento de descontinuidade sociológica entre a magia e as relações sociais.

Neste sentido, é inevitável tecer algumas considerações sobre como a antropologia vem lidando com os estudos sobre conflitos geracionais e com as sociedades de iniciação, que são áreas de estudos independentes entre si na disciplina. Todavia, tomo como objetivo deste capítulo articular uma possível relação entre estas ambas as áreas e suas relações com a magia, que em alguma medida se interconectam e têm pontos em comum.

2.2- Ser jovem

Nas últimas décadas a juventude vem sendo alvo de variadas políticas públicas

³ Chamarei as sociedades secretas de sociedades de iniciação, mais a frente justificarei tal preferência.

no continente africano devido a sua posição considerada paradoxal: jovem *em* risco e jovem *como* risco (Dijk, *et al*, 2011). No primeiro caso, os jovens são vistos como em situação de vulnerabilidade, como imbuídos de inocência; no segundo caso os jovens são vistos como desordeiros, criminosos, indivíduos que colocam a vida de outros em risco, que matam e roubam (De Boeck, Honwana, 2005; Dijk, *et al*, 2011; Leblanc, Gomez-Perez, 2012). Ao mesmo tempo em que são considerados uma *geração perdida* são vistos como possuidores de uma agência, de uma potência transformadora (Leblanc, Gomez-Perez, 2012) que permite que estes jovens se autoafirmem social e politicamente, pois, neste sentido, eles são dotados de capacidades de agirem sobre seu próprio meio social.

Os estudos sobre juventude no continente africano têm adotado perspectivas de trabalhos que focam ora na agência, ora na violência e na mendicância. A literatura das ciências sociais apresenta diferentes perspectivas de trabalho que variam de acordo com as filiações teórico-sociais: justiça, cultura, história, políticas públicas, etc. Cada uma destas vias de estudos tem adotado variadas concepções de juventude em distintas realidades africanas. O que se percebe, nesta literatura, é que o conceito de juventude no continente africano não é um conceito fixo, mas um conceito *situacional que pode incluir agência* (Dijk, *et al*, 2011): é um conceito desfocado, pois não permite precisar elementos básicos que o delimite. Ou seja, não há como marcar a juventude sob uma perspectiva de espaço-tempo, no qual a idade, o desenvolvimento biológico ou estágio de vida são fatores que deem conta de explicar e definir o que é ser jovem.

A juventude é, então, uma *categoria polissêmica* que permite que se compreenda como os jovens podem explorar novas experiências sociais no processo de *tornar-se em alguém*⁴ (Dijk, *et al*, 2011), de se distinguirem de outros grupos e de se relacionarem com os aparatos do Estado, econômicos, tecnológicos, familiares e em outras esferas sociais. Tal polissemia permite ainda que se compreenda estas experiências dos jovens de *tornar-se alguém* em situações que comparativamente podem ser distintas entre si, correlatas ou ambíguas, tendo, então, um caráter *situacional* (Dijk, *et al*, 2011). Este caráter corresponderia às mudanças socioeconômicas, políticas e tecnológicas, dentre outras possibilidades. Embora esta

⁴ Explicarei esta categoria mais adiante.

categoria seja *situacional* e *polissêmica*, ela também é uma categoria *relacional* (Honwana, 2013[2012]), uma vez que ela só pode ser compreendida em oposição às categorias sociais de adultos e idosos. A dinâmica de relação entre estas categorias deve ser compreendida, ainda, dentro de uma conjuntura relacional mais ampla. Ou seja, dentro de expectativas nutridas pelos jovens de adquirirem sua independência financeira, poder e prestígio social.

Em se tratando das relações entre jovens, adultos e idosos, os pontos que os une são variados. Pensar as relações entre gerações no continente africano atualmente tem sido um grande desafio para muitos pesquisadores. Se por um lado as relações gerontocráticas, de lealdade e de reciprocidade se mantêm fortes, por outro a busca por independência financeira, por novas configurações de lealdade e reciprocidades, fora do grupo familiar e de afins, se faz presente. Aqui diferentes gerações relacionam-se em meio a contextos múltiplos: políticos, econômicos, religiosos e sociais, que podem se tornar conflitivos ou não.

Se, por um lado, as relações entre-gerações são de reciprocidade e afinidade geracional, por outro são de conflitos. Se, por um lado as relações são permeadas pela adaptação à economia de mercado sobretudo através das relações de consumo, por outro lado, as relações de dependência financeira do grupo familiar existem. Se, por um lado, o jovem busca se autoafirmar socialmente, por outro lado, esta autoafirmação não depende somente do próprio jovem. Embora, estas relações possam parecer duais, elas se configuram mais como enredamentos, constituídos por diferentes experiências cotidianas e por diferentes situações sociais que mudaram de uma geração para a outra. Todo este enredamento é constituído por eventos que se movimentam, justapõem-se, se opõem, tornam-se inertes, reversos e descontínuos de modo concomitante. Dito de outra forma, a relação entre jovens, adultos e idosos, sustentam-se, obviamente, por formas de relações sociais que se constituíram em distintas formas de afetividade, de subjetividades e de incertezas. Deste modo, as diferentes gerações contemporâneas entre si, congregam no presente imediato, os distintos fragmentos de suas respectivas vivências que se enredam no presente atual.

A singularização de cada geração é marcada por distinções e particularidades vivenciadas por cada pessoa. A subjetividade que acompanharia estas vivências pessoais seriam constantemente atualizadas, modificadas e ressignificadas. Assim,

pensar nas atuais configurações do que os cientistas sociais vêm assinalando como relações geracionais, quer conflitivas ou não, é pensar o modo como os pesquisadores vêm compreendendo estes *enredamentos de vivencias* (Honwana, 2013 [2012]; De Boeck, Honwana, 2005; Dijk, *et al*, 2011; Leblanc, Gomez-Perez, 2012).

Para tanto, no subitem seguinte discutirei o que alguns antropólogos, como De Boeck (20015), têm chamado de uma coexistência entre as relações gerontocráticas e os novos arranjos de relações de juventude. Inicialmente, gostaria de refletir brevemente alguns pontos sobre a concepção de gerontocracia por meio de monografias antropológicas do período colonial, para em seguida abordar os novos arranjos da juventude e, por fim, traçar a coexistência destes dois modos de relações sociais em contextos presentes.

2.3- Relações gerontocráticas e os novos arranjos geracionais

Por gerontocracia, se foi definido pelos antropólogos clássicos como um sistema de relações sociais, no qual o princípio da senioridade direcionaria e organizaria as relações místicas, morais e jurais dentro das famílias elementares, extensas, linhagens e/ou do clã, variando de acordo com o modo de organização social de cada local (Middleton, 1971[1960]; Kopytoff, 2012 [1971]; Hamer, 1970; Brown, 1951). O fator de maior relevância nesta discussão para o presente trabalho tange à relação de autoridade expressa pelo sênior frente a segmentos sociais submetidos a ele. Esta autoridade seria o cerne da existência de conflitos entre pessoas pertencentes a diferentes gerações, segundo alguns autores como Middleton (1971[1960]), Brown (1951), Gluckman (1955) e Turner (1972[1957]). Não apenas por se considerar abuso de poder, na perspectiva das gerações que a sucede, quanto por tal autoridade ser almejada pelos subordinados (Gluckman, 1955). Neste sentido, o termo chave seria o de *que posições sociais distintas* se chocariam frente a distintos anseios, necessidades e regras.

Como exemplificação para esta discussão, Middleton (1971[1960]), ao descrever a religião Lugbara, assinala que a relação de um indivíduo ou de uma família elementar com seus demais parentes seria essencialmente baseada na autoridade. Deste modo, todos os indivíduos estariam imersos na teia de parentesco e, portanto,

buscariam de algum modo adquirir poder, quer seja pela mudança de status social, quer seja pela desobediência à autoridade em vigor. Para o autor, as ofensas contra autoridade dos mais velhos poderiam provocar retaliações físicas ou espirituais, as quais poderiam recair sobre o indivíduo ou sobre membros de seu grupo familiar. Assim, Middleton argumenta que a autoridade gerontocrática se mantém, por um lado, por meio do medo e do respeito dos mais novos para com os mais velhos e, por outro lado, por meio de uma pressão social que o induz à obediência⁵.

A disputa estabelecida entre as *posições sociais distintas*, utilizando-me de um termo notado por Gluckman (1955), poderia causar cisões de grupos sociais (Turner, 1972[1957]) ou apenas uma desobediência momentânea com o intuito de questionar a ordem social e não a dissolver. Em ambos os casos, as sanções morais, legais e espirituais poderiam se fazer presentes como mecanismos regulatórios destas rixas. Gluckman (1955), assinala ainda, que, a tendência em ir contra a autoridade é controlada pela própria estrutura política do grupo em questão, uma vez que esta é baseada em relação de alianças entre os homens e seus mais velhos, que acabavam por exercer um controle recíproco.

Retomando ainda a etnografia de Middleton (1971[1960]) entre os Lugbara, há dois elementos que gostaria de desenvolver: o medo, como mecanismo de incitar os mais novos a respeitar seus mais velhos e, o processo de tornar-se mais velho. Em ambos há uma estreita relação com o que tange à concepção de organização social entre vivos e mortos, pois o status social de um morto, como ancestral, é ainda maior do que o de um vivo, uma vez que a morte não interrompe o fluxo das relações de parentesco e nem finaliza as relações de senioridade. O temor ao se opor à autoridade de uma pessoa mais velha vai em direção às possíveis retaliações advindas não apenas dos seniores vivos, como também dos ancestrais e, neste caso, o infortúnio ou morte poderiam acometer ao próprio infrator ou a sua família. Todavia, Middleton afirma que, para os Lugbara, as relações ideais podem não ser praticadas e a oposição aos sêniores pode ocorrer, não os impedindo buscarem o poder. Tal como havia mencionado acima, a busca pelo poder pode ocorrer sob dois aspectos: por mudança

⁵ Vale ressaltar que Middleton assinala que o grupo de parentesco compreende tanto os vivos quanto os mortos, assim os mais novos devem se comportar com estes, tal como se comportam com seus seniores vivos, prestando-lhes reverências e submetendo-se à sua autoridade.

de status ou por desobediência. No caso da desobediência, esta poderia resultar em cisões de aldeias (Turner, 1972[1957]) e, no caso do status, poderia ser alcançado por via dos ritos de passagem ou de iniciação. Embora ambas as formas de obtenção de poder sejam importantes, creio que os ritos de passagem seriam os que teriam maior relevância para se compreender as relações estabelecidas dentro do sistema gerontocrático.

Os ritos de passagem foram definidos por Van Gennep (1978) como ritos que conduziram a uma mudança de lugar, de posição social, de idade ou de estado. As pessoas estariam sujeitas a constantes passagens de uma posição social para outra, pois a passagens entre diferentes posições sociais seria uma exigência do ato de viver, como afirma Van Gennep (1978). Nos ritos de passagens⁶, os jovens deixariam de ser quem eram para se “tornarem uma nova pessoa”. Durante o período de transição entre posições sociais eles não seriam mais quem eles eram, mas ainda não seriam o que iriam se tornar. Aqui a noção de *liminaridade* é acionada como um mecanismo analítico que permitiria que o pesquisador apreendesse o estágio intermediário entre uma fase e a seguinte. Assim, a liminaridade poderia ser compreendida como um evento, que marcaria a transição entre posições sociais, na qual o sujeito poderia adquirir ou não autoridade. Então, a liminaridade se refere a acontecimentos sociais que, principalmente, sublinharia os processos de transição dos diferentes períodos da vida de uma pessoa e de uma geração.

Entre os Nyakyusa, Monica Wilson (1965) narrara que a saída do poder das mãos de um elder para a de um jovem, ocorre quando este é apontado como chefe, após considerarem a hierarquia e o status de seus parentes. Assim que a indicação ocorre, o antigo chefe teria seu poder destituído e o jovem seria reconhecido como tal, mas a mudança somente se torna plena com a morte do antigo chefe. Se isto não ocorre logo após a sua saída do poder, ele deve se enforcar, haja vista que a sua não morte poderia acarretar problemas políticos de legitimidade na aldeia.

Consoante às relações gerontocráticas, vale ressaltar que quando falo de relações entre pessoas mais nova e os mais velhos, estou me referindo ao que estudos

⁶ Por hora abordarei o termo liminaridade apenas para encadear uma reflexão sobre a aquisição de poder. Todavia, no subtítulo seguinte voltarei a refletir sobre esta categoria.

clássicos da antropologia têm chamado de grupos etários, conjuntos etários ou de *age organization*, em sociedades que possuem esta forma de organização social. Para Evans-Pritchard (2013[1940]) tais conjuntos marcam as formas de pertencimento a um grupo ao determinar os modos de comportamento de seus membros, suas novas posições sociais dentro do sistema etário e as novas funções correspondentes a nova posição ocupada. Deste modo, a saída da mocidade para a vida adulta e desta para a de *elder* poderia também ser compreendida como um sistema relacional que marcaria não apenas a nova posição a ser ocupada, como também a distinção de um grupo em relação a outro. Consoante a isto, as relações etárias fariam parte das relações de parentesco (Evans-Pritchard,2013[1940]), assim como seriam marcadas por diferentes coabitações (Wilson, 1965) e diferenças no exercício da decisão políticas, tal como as deliberações efetuadas pelos conselhos dos mais velhos ou anciãos.

As relações intrageracionais seriam baseadas no princípio da solidariedade geracional, na qual os membros de um mesmo grupo etário tenderiam a ter uma equidade de poder e autoridade. Assim, a assimetria de poder e autoridade tenderia a ser notável entre gerações (Kopytoff, 2012 [1971]). Tomando ego como ponto de partida, as gerações que o antecedem seriam consideradas como seus *seniores* e *ancestrais* e seus mais novos como *júnior* (Kopytoff, 2012 [1971]). A título de conclusão sobre a discussão “clássica” a respeito da gerontocracia, vale sublinhar que as assimetrias de poder e de autoridade podem gerar tanto conflitos quanto alianças entre as distintas gerações. Quando resultassem em conflitos as comunidades de parentesco poderiam sofrer cisões, instaurar pequenas hostilidades, culminar em acusações de bruxaria e em novas formas antissociais de poder. E, quando estas relações resultassem em alianças poderiam conduzir a um compartilhamento de conhecimento dos mais velhos para os mais novos. Todavia, lembrando o argumento de Middleton (1971[1960]), estas relações estariam desenhadas com bases em processos ideais, mas que no plano das relações sociais estes ideais podem não ser praticados.

Esta formulação de Middleton (1971[1960]) me chamou a atenção por estar diretamente relacionada à produção antropológica no continente africano. Apesar desta colocação sobre os processos ideais, as pesquisas antropológicas no continente, têm criado inúmeras categorias estáticas para se compreender as relações sociais

locais. A ideologia que estaria subjacente a esta compreensão das relações nativas como estáticas baseara-se na construção de uma concepção de *África tradicional* (Mbembe, 2001ba) por parte, principalmente, de antropólogos europeus. Os fatos etnografáveis, segundo estes antropólogos, “estavam lá”, em seus contextos específicos e peculiares, os quais seriam resguardados pela força do costume e pela resistência às mudanças (Mbembe, 2001b) ⁷. Ou em algumas situações resguardados por mudanças vagarosas, ora estáveis ora conflitivas, mas que manteriam a estrutura social dos grupos. Em tais etnografias as noções de pessoas predominavam sobre as de indivíduos, pois nestas sociedades o mágico, os seniores vivos ou mortos e os encantamentos por bruxaria seriam dotados de capacidade de evocar e invocar o poder da ordenação social e a autoridade, evitando o caos.

Ao longo da história da disciplina no continente, as transformações sociais efetuadas pelos governos coloniais sequer apareceram nas narrativas antropológicas, a busca por estrutura e por continuidades eram o cerne das pesquisas. A estaticidade e o a-historicização, sobretudo, inerente ao modelo funcional-estruturalista, contribuíram para um processo de desumanização social, por meio da criação de uma imagem dos africanos como estagnados (Quilan, 2000), como tribais (Mafeje, 1971) e, portanto, como necessitando da tutela colonial. Os vestígios desta concepção colonialista de categorizar o continente africano como estagnado socialmente, podem ser encontrados ainda hoje vários âmbitos das relações sociais. Estes indícios podem ser observados nas políticas de ajustamento estrutural durante a década de 1980, quando os investimentos internacionais passam a ser condicionados a uma reforma política, que visava enxugar o aparelho do Estado. Outro resquício, recai sobre a ideia de que os africanos não separam a política da religião e da magia, sendo que estas são deletérias ao ato de governar na ideologia da democracia ocidental. Outro resíduo: as guerras africanas seriam mais barbaras do que qualquer outra (Kaplan, 1994). E, por fim, um outro vestígio, refere-se a uma sistemática oposição das relações de parentesco, que se divide entre as modernas e as tradicionais, dando pouca ênfase aos

⁷Vale assinalar que utilizarei algumas obras de Mbembe ao longo de toda esta dissertação, pois há em seu pensamento elementos importantes para se pensar o fazer político que serão relevantes para o presente trabalho. No entanto, estou ciente de sua oposição quanto às religiões e crenças, mesmo as religiões africanas, por acreditar que estas serviram de instrumento de dominação colonial (Mbembe, 2005).

processos de atualização das relações geracionais e de parentesco.

Em consonância com estas discussões sobre a estaticidade dos termos das relações geracionais é que retornarei a esta discussão no subitem seguinte. Vale ressaltar que a intenção em tecer estas discussões sobre as relações gerontocráticas e de senioridade foi de tentar delinear como os antropólogos e o arcabouço teórico-metodológico da antropologia construíram a compreensão sobre as relações geracionais nas etnografias, as quais notadamente utilizei apenas uma diminuta amostra.

2.4 -Jovens: atualizações do léxico gerontocrático

Ao relatar sua experiência no Congo com crianças acusadas de bruxaria, De Boeck (2005) assinala que a crise da dádiva e dos padrões de parentesco têm sofrido grandes transformações entre os jovens. Para ele, os modelos de parentesco têm sido influenciados pelas transformações socioeconômicas mediadas pelas relações de gênero o que conduziriam à estas crises. As noções de maternidade, de gerontocracia, de autoridade, de reciprocidade, principalmente considerando as relações de alianças e casamento estariam se transformando calcadas na mesma base estrutural que marcaria a dinâmica da vida urbana contemporânea, a economia e a empregabilidade. Neste sentido, De Boeck (2005) indica duas fontes geradoras dos conflitos geracionais contemporâneos: a primeira seria a emergência da figura feminina como provedora familiar; a segunda seria o imaginário criado por jovens da área rural sobre a relativa autonomia que o mundo urbano conferiria a seus jovens.

No primeiro caso, segundo De Boeck (2005), as mulheres estariam sendo alvo de crescentes investimentos por parte dos Estados africanos, mas principalmente por parte das ONG's internacionais e organismos como a *Onu Women*. Estes órgãos internacionais têm investido na emancipação da mulher com programas de empoderamento, luta contra violência física e psicológica, participação e atuação política e inserção das mulheres no mercado de trabalho⁸, quer formal ou não. Com isto, estariam mudando o status do provedor da família do homem para a mulher,

⁸ <http://www.unwomen.org/en>

passando a figura masculina a atuar como personagem secundário no sustento doméstico. No segundo caso, as dinâmicas urbanas significariam para os jovens das áreas rurais um espaço de independência, de liberdade e uma possibilidade de fuga do controle social dos anciãos. Nas cidades as possibilidades de independência financeira, de se autogerir e de agenciar suas vidas aumentariam. A ânsia em poder se relacionar com as pessoas de forma mais horizontalizadas, não hierarquicamente seria o motivo central que atrairiam os jovens. A rua e a independência financeira seriam os grandes atrativos que a cidade poderia oferecer a estes jovens.

As relações dos jovens com seus mais velhos estariam tornando-se cada vez mais marcadas por elementos como: a tecnologias, as economias de mercado, subsistência e o desejo por consumir. Nestas situações os jovens buscariam uma autonomia frente ao grupo dos mais velhos, buscariam se casar, arcando com os custos do *bride Prince* sem a ajuda da família; buscariam adquirir estabilidade financeira e um emprego para arcar com sustento próprio e de sua família; buscariam também um status de prestígio social e de dignidade. Assim, o *tornar-se alguém* para o jovem seria tornar-se adulto, ter a capacidade de ser independente, de cuidar dos outros e de poder exercer o controle sobre outros jovens. O *tornar-se alguém* estaria sempre em uma posição cíclica, na qual novos jovens tenderiam a ocupar o lugar daqueles que conseguem cumprir com seus deveres. Tal cadeia cíclica poderia ser compreendida deste modo, uma vez que os recursos econômicos e sociais são escassos.

Assim, este processo de *tornar-se alguém* estaria atrelado a dois elementos, sendo que ambos estariam diretamente relacionados entre si, segundo Honwana (2013[2012]): a empregabilidade do jovem e, por conseguinte o seu preparo educacional; e aos processos políticos ou governança. A empregabilidade dos jovens, homens e mulheres, seria o cerne de parte das aflições sociais, pois para lidar com as recentes tecnologias de produção de bens e de comunicação requereria uma qualificação adequada educacional de qualidade.

As escolas não são de qualidade, os professores são mal preparados e mal remunerados, há pouca infraestrutura e baixos investimentos dos governos na área, o que conduz, no geral, a uma ineficácia do sistema educacional. Honwana (2013[2012]) assinala que, trabalho e educação são hoje na África insuficientes para permitir que os

jovens alcancem suas aspirações. A fraca infraestrutura educacional acarretaria uma baixa inserção dos jovens em um mercado de trabalho. Já o elemento governamental, contaria com inúmeras políticas públicas de ajustes econômicos que não são medidas suficientes para atender as demandas da juventude por trabalho, educação e renda. Nem mesmo as ONG's e os organismos internacionais que desenvolvem políticas públicas ou projetos são medidas eficientes e bastantes para uma mudança do status destas populações em vulnerabilidade. Outros elementos que compõe este cenário são: patrimonialismo, o clientelismo, as relações de lealdade e de reciprocidade que embasam os processos de tomadas de decisões políticas-econômicas (Murphy, 2010).

Neste sentido, os governantes manteriam a lógica das relações de reciprocidade e, assim, se organizariam de acordo com o sistema de grupos de solidariedade, pertencentes a uma mesma geração ou a um mesmo círculo de relações. Os conflitos entre gerações, podem então ser transportados para a esfera pública, e no geral, são levados para o âmbito da governabilidade, o que pode acarretar em um negligenciamento da implementação de políticas públicas para a juventude. A busca por poder, pela realização de aspirações e pelo prestígio social, seriam elementos que comporiam as relações conflituosas entre as diferentes gerações, quer em um âmbito macro como o governo, quer em um âmbito micro como nas relações de parentesco e de afins.

Neste sentido, o jovem que almeja ter um emprego para *tornar-se alguém*, encontra-se em um limbo entre a vulnerabilidade e iminência da ação/ agência, entre a dependência e o anseio de ser adulto. A situação do jovem permanece como um agente de incertezas, ou num estado como denominou Honwana (2013[2012]), de constante espera, de *waithood*, o que não significa que estes jovens sejam inaptos, mas dinâmicos na tentativa de se *tornarem alguém*. A noção de *waithood*, segundo Honwana (2013[2012]), não é uma questão geográfica, específica do continente africano, mas é uma questão de desigualdade social, que impede que o jovem se torne um adulto e também retiram dele a sua condição de criança, *seu lugar não é aqui e nem ali*. Consoante a este lugar de não-transição promovido pelo *waithood*, pode ser comparado a uma forma de *liminaridade* estendida, na qual o período de transição entre as fases sociais seria amplamente prolongado, sem uma previsão de finalização, haja vista que esta não transição estaria sujeita às intempéries, instabilidades e aos

arranjos temporários advindo de situações sociopolíticas e econômicas adversas. A situação de *waithood* é, também, um importante conceito que nos permite compreender a posição do jovem africano contemporâneo dentro de uma experiência vivida, na qual sua prática cotidiana de se *desenrolar*, de *se virar* o faz reconhecer sua realidade social e manter com esta uma familiaridade sem precedentes que o permite inventar algo que pertença tanto a eles quanto ao mundo em geral. Música, dança, manifestações políticas, trabalho informal num mercado saturado são exemplos de situações nas quais os jovens se *desenrolam* e se inventam. Destaco ainda que esta a noção de *waithood* adequa-se, sobretudo, a situações onde a vulnerabilidade social advém também de situações de conflitos armados.

Contudo, retomando o argumento acima, alguns autores como Be Boeck, (2005), Geschiere (1997), Comaroff e Comaroff (2005) argumentam de que as crises geracionais contemporâneas advêm das crises das relações ditas tradicionais (de relações de parentesco e a de autoridade gerontocrática) frente à modernização, a tecnologização das relações econômicas, comunicacionais e da burocratização do Estado. No entanto, o que se pode dizer é que tais trepidações afetam as gerações e às pessoas de maneiras e intensidades diferentes. Assim, a causa dos conflitos geracionais não converge a uma polarização das relações entre *moderno* e *tradicional* que conduzem para uma dualidade temporal, mas para formações sociais africanas que abrigam uma miríade de trajetórias e experiências que se integram paradoxalmente e que se contradizem.

Retomei este fato sobre os conflitos geracionais como resultantes do processo de confronto entre enredamentos de vivências, a fim de introduzir um novo elemento que é central para esta dissertação: o uso de magias. Assim, como assinala Geschiere (1997), a bruxaria seria uma sombra do parentesco. Então, as transformações do idioma da bruxaria frente às mudanças nas relações geracionais, que ocorrem em contextos urbanos, conduziram a uma desconexão parcial entre a bruxaria e as relações de parentesco. Consoante a esta discussão é que no tópico seguinte introduzirei a discussão sobre bruxaria frente as relações conflitivas geracionais, tomando ambas como mutuamente imbricadas.

Com esta mesma dinamicidade com que as relações políticas, econômicas migracionais ocorriam, as relações de parentesco também se modificaram, elas se

adaptaram, se ressignificaram, incorporando novos elementos oriundos das relações interpessoais correntes, estabelecidas pelos jovens em contextos diferentes de seus contextos de origem. Esta dinamicidade permitiu a existência de um novo léxico das relações gerontocráticas na contemporaneidade. Tal léxico serve de parâmetro de enunciação de como estas mudanças estão ocorrendo, igualmente de uma compreensão de suas atuais configurações. Neste sentido, De Boeck (2005) argumenta que os jovens reivindicam o direito de se singularizarem e de se autorrealizarem como um *elder autorizado*, ou seja, de por meio do léxico gerontocrático se reinventarem como jovens, como diferentes dos seus mais velhos e autônomos. Não obstante, resguardando algumas formas de cumprimento de reciprocidades, como por exemplo o sustento de seus parentes. Por conseguinte, compreendo que o argumento deste autor se refere a uma necessidade de se compreender este novo léxico gerontocrático por meio dos eventos vividos, ou seja, a partir do modo como estas interações entre as gerações e internas a uma mesma geração estão se compreendendo mutuamente na atualidade.

Todavia, as relações propostas acima de que o léxico gerontocrático estaria ligado às questões econômicas, de empregabilidade e de sustento deixam apagadas destes discursos as relações invisíveis. Ou seja, as relações mágicas e espirituais, que compõem a cosmovisão das pessoas, em raros momentos aparecem quando se pensa estas relações de juventude. Mesmo De Boeck em seu artigo *The Divine seed* de 2005, que assinala para uma noção de duplo mundo, visível e invisível, e que argumenta da necessidade de outras epistemologias para se compreender estas realidades, incorre no erro de não enfatizar que estes mundos são separáveis. Ou seja, que são mundo paralelos entre si e não de que eles são sobrepostos e atuam em consonância. Neste sentido, a mudança do léxico gerontocrático não seria nada mais que uma atualização das formas de relações sociais, que encontram correspondência, por sua vez, nas relações espirituais. Vale ressaltar, como considerações finais deste tópico, que sob esta perspectiva de simultaneidade e sincronia destes mundos, as relações econômicas, de empregabilidade e de parentesco estariam, então, sendo constantemente influenciadas pelas relações mágicas e espirituais, não podendo, portando, considerá-las como esferas separadas.

2.5- A magia e sua centralidade

O real não é somente o que é observável ou o que é feito, em um sentido cognitivo, é também o invisível, o emocional e o sentimental (Nyamnjoh, 2004). Assim, o visível está no invisível simultaneamente, são inseparáveis; a imagem de várias coisas é, ao mesmo tempo, a coisa imaginada (Mbembe, 2001); o dia só pode ser compreendido quando relacionado com a noite; o movimento frente à estagnação. Não se pode compreender o mundo real sem que se considere o invisível, pois ambos são faces de uma mesma realidade social, são complementares não apenas no processo de interação, como também no processo de significação dos elementos, sejam eles quais forem: materiais ou não, fisicamente expressos ou não, quer na forma de pensamento quer na forma de ações. Nas relações sociais o inesperado é a regra, a relação entre o visível e o invisível são fundidas e expressas pelo excesso de coisa visíveis, audíveis e sensíveis (Mbembe, 2001). A magia, como um mecanismo de manipulação de poderes místicos, é uma das formas que melhor permite que antropologicamente compreendamos que esta inseparabilidade vem à tona (De Boeck, 2005) e se expresse materialmente ou não. Tal expressão pode se dar sob a forma de mau-olhado, de infortúnio, de doenças, de perdas financeiras, de mortes, de mulheres sendo acusadas de controlar os homens, de desemprego, de rixas entre parentes, de oposição de anseios, da desnutrição, de infertilidade feminina ou masculina, da fome, de sonhos ruins, de visões, de epilepsia, de dons de cura, de tecnologias, riqueza, poder, dentre outras possibilidades.

Muitos antropólogos não africanos, segundo Nyamnjoh (2001) teriam se furtado a discussão do que se entende por realidade africana, por não compreenderem, segundo ele, como os pares de oposição, visível e invisível, se manifestam e constituem esta realidade. Esta não compreensão pode ser expressada na forma de apreensão do que é a magia, sobretudo no que tange à veracidade dos rumores das acusações de bruxaria como argumenta Geschiere (1997). A epistemologia ocidental nos estudos sobre bruxaria tem aliado à ciência uma ideologia sutil de práticas de pesquisa hegemônica, impedindo, desta forma que a academia confronte novos modelos epistemológicos, suas subjetividades e os significados atribuídos pelas pessoas aos eventos sociais de modo geral. Tal discussão pode ser apreciada nas obras

de Geschiere (1997), Mudimbe (1988), Nyamnjoh (2004) e Mbembe (1992, 2001). A intensidade com que cada um deles discute esta temática varia, mas todos assinalam a necessidade das ciências sociais se abrir para novas formas epistemológicas. Isto implicaria na forma como o pesquisador narraria sua existência com a magia e como a compreenderia dentro da realidade social na qual seu interlocutor estaria inserido. Neste sentido, Nyamnjoh (2004) tem trazido a sua dimensão de *multiplicidade simultânea*, onde a racionalidade das crenças não é desacreditada e a magia não é tomada como mera fantasia.

A necessidade de se oxigenar as categorias antropológicas e as compreensões do que se chama de magia se faz necessária não apenas para se entender este fenômeno como ordinário, mas principalmente para nos afastarmos das categorias ocidentais, as quais estão extremamente marcadas por um arcabouço teórico eurocêntrico. Borges (2012) e Das (2007) chamam a atenção que há uma restrição terminológica por parte da antropologia que tem se detido apenas em descrever o tangível como fonte de explicações para os casos de magia, mas não tem logrado em entender a ordinariedade da magia. Tal ordinariedade passaria por compreender a magia como uma *multiplicidade simultânea* de ações, de sentimentos, sensorial, que deveriam ser entendidos como radicalmente enredados entre si. As descrições tangíveis sobre a magia, por sua vez, poderiam ser compreendidas segundo o que Nyamnjoh (2012) considera como uma antropologia representativa e não reflexiva. Estas representações seriam fruto de uma produção intelectual sobre a África sem um profundo diálogo com os africanos, quer pesquisadores ou não.

Tal antropologia não reflexiva, pode ser encontrada em tentativas de se pensar a magia sob a ótica da economia, da monetarização e da modernização versus a tradição e sob a ótica da *economia do oculto*, que tentou articular uma perspectiva de relações globais com relações locais tomando, sobretudo, as dinâmicas dos processos de modernização e de desenvolvimento socioeconômico (Comaroff *et al*, 1999; 2002). Ambos os cenários de pesquisa tinham como preocupação a relação entre a bruxaria e a modernidade (Gluckman, 1963) e, ainda têm, em alguma medida. Para Gluckman (1963), os usos dos recursos da magia ou da bruxaria eram empregados em situações de rápidas transformações sociais, as quais implicavam situações paradoxais: oportunidade e impotência; desejo e desespero; consumo e desemprego. Estas

situações conduziriam a novas formas de se utilizar a bruxaria, assim, *novas situações demandariam novas magias* (Evans-Pritchard *apud* Gluckman, 1963). É louvável a perspicácia e habilidade antropológica de Gluckman (1963) e posteriormente de Comaroff *et al* (1999) em perceber que as relações de bruxaria não configuravam uma volta ao *tradicional*. No entanto, tanto Gluckman quanto John Comaroff e Jean Comaroff, consideram que a bruxaria seria mecanismo de produção de novas formas de consciência social, de expressão de descontentamento com a modernidade e suas *deformidades*.

Ainda nesta corrente da antropologia que estuda as relações entre magia e a economia, notadamente nas obras de Comaroff *et al* (1999; 2002), Ashforth (2001) e Niehaus (2005), a *economia do oculto* pode ser compreendida como uma reedição de uma perspectiva assimétrica dos cânones da antropologia. Nesta corrente, que teve seu nascedouro na África do Sul e que em pouco tempo se espalhou para todo o continente como uma perspectiva analítica para os casos de bruxaria, compreende-se que os bruxos “de fato” (Comaroff *et al* (2002) não existem. O que existiria seria uma criação imaginária das pessoas para responder a um mundo de carências materiais. Assim, nestes termos, a bruxaria seria uma imagem onírica para lidar com a vida real, no caso da África do Sul, por exemplo, o que existiria seria a xenofobia e o desemprego que mascarado de “crenças” e de “cultura” dariam vazão a acusações de feitiçaria que levam a *riots* e a linchamentos. Shaw (1997, 2002) neste mesmo sentido, assinala a viabilidade analítica desta perspectiva para se pensar Serra Leoa, sobretudo no que se refere ao enriquecimento, ao acúmulo de bens materiais e financeiros por via da exploração de diamante.

Embora as relações entre as mudanças advindas do sistema econômico, do sistema colonial e das mudanças nas paisagens geográficas das áreas urbanas e rurais tenham demandado novas formas de magia, há que se lembrar que a bruxaria estabelecia e ainda estabelece relações para além da instrumentalidade das magias. As pessoas pensam, agem, sentem, falam e estabelecem suas relações interpessoais por meio da magia. Ela não serve apenas como um recurso mediador das transformações socioeconômicas, mas é o meio pelo qual as pessoas *imbuem de significados* as relações sociais. Mesmo que a bruxaria não seja a única forma de dar significações às relações sociais, ela é uma das mais centrais, haja vista que ela é quem intermedia a

inseparabilidade entre o visível e o invisível.

Consoante a isto, a bruxaria não é uma questão apenas do modo como as pessoas racionalizam o mundo a seu redor. A magia seria o meio pelo qual as pessoas expressariam suas singularidades, suas crenças e a interferência dos espíritos na vida cotidiana. Todas estas esferas seriam manifestas em um mesmo campo de relações sociais, a vida cotidiana. A bruxaria contribui com a construção dos significados em distintas temporalidades as quais estão simultaneamente se ramificando em diferentes formas de existência, de importância e mesmo de significados para as pessoas. Assim, a magia pode significar coisas diferentes para pessoas diferentes, pois cada grupo de pessoas está inserida dentro de processos históricos vivenciados por eles. Neste sentido, uma mesma sociedade, comunidade ou grupo compreende e atua *no* e *com* o idioma da bruxaria de modos plurais, antagônicos ou complementares. A compreensão do que é a magia permite o estabelecimento de uma relação imbricada entre as pessoas e suas racionalidades e entre as crenças e entre as relações globais, econômicas, políticas e sociais.

Assim, para se compreender como a magia atua nas relações entre elementos do global e do local, deve-se considerar as práticas cotidianas através das quais as pessoas reconhecem o mundo e mantêm com ele uma familiaridade. Estas práticas são fruto de um processo de fé, de leituras cosmológicas, de resignificação e/ou de transformação de elementos que integram tanto a realidade social, quanto o mundo em geral. Ou seja, a bruxaria seria um elemento que comporia o cotidiano se inserindo nesta dinâmica do local e do global, de vida e morte, de material e espiritual de modo simultâneo e enredado.

Neste subitem, tive como objetivo propor uma nova forma de se compreender a relação entre a magia e a vida cotidiana, tentando a descrever sob um caráter de *multiplicidade simultânea*, como uma energia que deve ser compreendida através de pares de oposição sem que isto seja incoerente, bem como sobreposta às relações materiais. A seguir, trarei à baila a discussão sobre as sociedades de iniciação, sobretudo o Poro, e sua relação com a magia. No entanto, considero esta uma árdua tarefa, uma vez que as sociedades de iniciação em Serra Leoa e Libéria, possuem uma vasta literatura abordando os aspectos políticos e econômicos do Poro e de outras sociedades de iniciação menores, deixando a crença na magia e sua atuação relegada a

um segundo plano. Neste sentido, minha proposta para o subitem seguinte é a de ler as bibliografias existentes sobre a perspectiva da *multiplicidade simultânea* e em alguns momentos assinalarei onde considero haver um pensamento das sociedades de iniciação como representativo. Nesta vasta bibliografia sobre o Poro, tomarei como texto base a obra de Ellis *The Mask of Anarchy* de 1999. Esta é uma das poucas obras que tenta apresentar a magia no Poro e nas relações políticas ao longo do século XX na Libéria. E na sociedade Poro de Serra Leoa tomarei como base a obra de Ferme *The Underneath of Things* de 2001.

2.1 - As sociedades de iniciação

Minhas primeiras leituras sobre sociedade de iniciação no continente africano se deram durante o segundo semestre de 2014. Neste período, a noção de sociedades secretas, tal como definida pelos clássicos, sobretudo por Ellis (1999, 2000) estava me deixando intrigada, de duas formas contraditórias. Por um lado, estava empolgada com minha temática de pesquisa e, por isto, via na narrativa sobre o Poro, uma questão interessante para se pensar em como a magia era central na vida cotidiana das pessoas. Por outro lado, estava sendo afetada por um incômodo de que esta centralidade não estava sendo expressada como tal nos textos. Neste sentido, me deparei com um problema que se fez presente desde então em minhas leituras para este trabalho: que a centralidade da magia estava sendo obliterada em favor das relações políticas e econômicas, nas quais as sociedades de iniciação estavam envolvidas. Em um primeiro momento, não conseguia, ao certo, compreender o que eram estas sociedades, sobretudo o Poro, pois as descrições sobre ele eram superficiais e mal explicadas, no que se refere a uma articulação entre crença, economia, política e relações geracionais. Partindo deste incômodo, tentarei descrever esta articulação dentro das sociedades de iniciação e, para isto, começarei explicando o que são as sociedades de iniciação.

O Poro é uma sociedade de iniciação de jovens, que em determinado período de sua vida devem sair de uma posição, que ocidentalmente chamariamos de infância, para se tornar adulto. Esta sociedade é uma sociedade que teria seus ritos restritos aos homens sendo em tese, vetada à participação de mulheres. O equivalente ao Poro, na

versão feminina, é o Sande e, portanto, seria vetada aos homens. Alguns antropólogos, como Little (1965;1969), Murphy (1980), Bellman (1984) e Ellis (1999), definem estas sociedades como uma instituição responsável pela formação educacional, da conduta sexual de cada sexo, pelo entretenimento, pela organização política e econômica das aldeias. Dentre estas atribuições, os sacerdotes do Poro seriam os responsáveis por acionar os poderes místicos, de cura, de malefícios e por entrar em contato com os espíritos da floresta.

Os rituais de iniciação seriam não apenas uma forma do jovem tornar-se homem, um adulto, como também de inseri-lo dentro de uma rede de relações de reciprocidade, para além da rede familiar, onde ele passaria a ter que cumprir obrigações e direitos para com seus pares. Esta rede de relações sociais era expressa, no geral, com o estabelecimento de uma cadeia de patronagem nas relações políticas, econômicas e religiosas. O Poro e o Sande, segundo os autores citados acima, estariam relacionados ao povo Mende, Loko, Temne, keno, De, Kpelle, Kossi, Gbande, Belle, Loma, Mano e Gio, que ocupariam os países de Serra Leoa, Libéria, Guiné e Costa do Marfim (Bellman, 1984). Em Serra Leoa, a existência do Poro fora mapeada nas regiões central e sudoeste do país, coincidindo com a fronteira da Libéria entre o norte e nordeste deste país. Todavia, o Poro e o Sande, não são as únicas sociedades de iniciação presentes na região, as Sociedades do Crocodilo, do Sapo, do Leopardo e dos Kamajor, para citar as mais conhecidas, eram sociedades menores se comparadas com o Poro e o Sande. Estes grupos menores dominariam áreas de conhecimentos específicos com a cura, a magia, a caça, a guerra, dentre outras. Estas sociedades menores e o Poro coexistiam em consonância, tal como veremos mais adiante.

O Poro seria nos termos de alguns destes antropólogos (Little, 1965, 1969; Murphy, 1980; Bellman, 1984; Ellis, 1999) uma sociedade secreta⁹ que controlaria a política e a econômica nesta região de floresta desde o século XVIII. Little (1965) apresenta que os primeiros colonizadores europeus teriam ficado impressionados com o Poro, pois eles consideraram-no como o principal meio pelo qual os nativos eram governados. O Relatório da Comissão Chalmers, segundo Little, seria a principal fonte

⁹ Gostaria de salientar que em contraposição à perspectiva representativa, utilizo o termo sociedades de iniciação ao invés de sociedades secretas. Mais à frente retomarei esta discussão.

de informações sobre os modos indígenas de governo durante os tempos pré-coloniais. Os relatores desta comissão teriam testemunhado o grande número de atividades que estavam sob controle do Poro tais como: relações de plantio; de decisões das práticas comerciais, de fixação de preços das mercadorias e a contabilidade da venda; de tribunal de resolução de litígios, assassinatos ou uso de bruxaria contra alguém e de arbitro de guerras locais. Todas estas atividades do Poro, logo se tornaram importantes para o estabelecimento de relações comerciais e coloniais, sobretudo para os colonizadores.

Neste sentido, as tendências a partir deste período fora a de considerar o Poro como uma forma de governo indígena que dominava o comércio local e mantinha relações com as sociedades secretas. Embora, o próprio Little no artigo *The Political Function of the Poro* de 1965, assinale que a crença na sobrenatural era central no Poro, em todo o seu artigo ele suplanta esta discussão em favor das relações políticas e econômicas. Compreendo que esta separação entre relações políticas e econômicas e as relações de magia e de crenças, fizera parte de um mecanismo de violência colonial que tinha como intenção retirar da influência do Poro o controle do comércio regional, tal como sugere Mamdani (2001; 2002) ao tratar do caso de Ruanda. Esta violência fora uma ação subsidiada pela empreitada colonial de modernização e de imposição de padrões econômicos.

Nesta violência, as cosmologias não foram menos impactadas do que as esferas econômicas e políticas do Poro. A concepção de uma realidade social fora entendida sob o marco de uma mentalidade binária e maniqueísta, tal como definiu Soyinka (2008). Esta forma de mentalidade aliada a uma concepção monoteísta de mundo, conduziram a uma lógica de ordenamento social no qual o “outro” ocuparia um lugar de depreciado. As cosmologias endógenas ao continente foram diluídas, segundo Soyinka, no turbilhão de transformações sociais tidas como modernizantes, as quais ironicamente serviriam ao projeto de supressão de um sistema de conhecimentos e crenças em favor de uma expansão de mercados capitalistas globalizantes, do imperialismo colonial e de uma colonialidade da mente. Neste sentido, criou-se uma invisibilidade cosmológica *nas* e *das* sociedades africanas no geral, não estando as sociedades de iniciação fora deste processo.

2.1.1- O Poro e outras sociedades de iniciação menores

Embora seja o Poro e o Sande sociedades de iniciação maiores, por abarcar uma gama de pessoas e oferecer maior prestígio social, estas sociedades atuavam em consonância com outras sociedades menores, tal como dito anteriormente. O pertencimento a estes grupos, tanto o Poro e Sande, quanto as sociedades como a do Crocodilo, do Sapo, do Leopardo e dos Kamajor era de que seus membros fossem iniciados. Segundo Bellman (1984) e Murphy (1984) tal iniciação não era efetuada apenas pelo Poro e Sande¹⁰, mas existia uma prerrogativa de que todos os membros das sociedades menores deveriam ser iniciados nestas sociedades.

Esta prerrogativa, segundo estes autores, devia-se a três fatores: aos custos financeiros empregados para pagar os tributos da iniciação, tal como alimentos e o trabalho dos sacerdotes; às perdas causadas pela falta da mão de obra do jovem que não trabalharia para sua família nuclear durante o período de iniciação; e ao fato de a iniciação do Poro ser socialmente mais importante do que a das sociedades de iniciação menores, assim as famílias privilegiavam empregar seus recursos na iniciação Poro¹¹.

Diante da existência de inúmeras outras sociedades, não as devemos compreender como homogêneas ou uniformes devido a sua variedade. Consoante a isto, vale assinalar que mesmo o Poro sendo uma única sociedade de iniciação sua uniformidade não era mantida: as diferentes formas de organização social das aldeias faziam com que seus membros interagissem com o Poro de modos distintos. Assim, os elementos contextuais de cada aldeia faziam com que esta sociedade de iniciação atuasse de modo diferentes. Bellman (1984) relata dois exemplos sobre as diferenças do Poro dentro de um mesmo grupo Kpelle da Libéria. Ele toma o distrito de Sucromu, que abarca as cidades de Sucronsu, Twasamu e Kpaiyea, para descrever como a

¹⁰ Todas as sociedades de iniciação menores tinham seus próprios ritos de iniciação, sendo então necessário que os jovens se iniciassem tanto no Poro quanto nelas. No entanto, muitas pessoas passaram a optar por se iniciar no Poro devido ao prestígio social deixando estas sociedades esvaziadas. Diante destas conjunturas, estas sociedades passaram a adotar a prerrogativa de que todos aqueles que fossem iniciados no Poro não necessitariam se iniciar nestas sociedades menores (Bellman, 1984).

¹¹ Daqui por diante, passarei a utilizar o termo Poro e não mais Poro e Sande, haja vista que boa parte da bibliografia que trata das sociedades secretas e as dimensões políticas, econômicas e geracionais não abordam o Sande.

organização social destas cidades eram diferentes e, por conseguinte, os distintos modos de organização do Poro de cada região.

A relação estabelecida entre as cidades Sucronsu e Twasamu, denominada como *Ngala*, corresponderia a uma relação, de uma para a outra, de irmão da mãe para filho da irmã, respectivamente. Cada uma das cidades seria dividida em quatro *compounds* patrilocais chamados de *kolii*, sendo que cada um deles seria governado por um chefe elder. Um dos *kolii*, o Zoman do Sucronsu seria o quartel onde os membros Zo do *Poro Ngamu de Zoman* seriam recrutados. O Zo seria um posto hierárquico ocupado por sacerdotes do Poro, responsáveis por governar as questões sagradas, tais como: estupro, disputas por posses de terra entre os grupos locais, pelos ritos de iniciação e pela decisão de se fazer ou não guerra. A outra hierarquia do Poro nesta região seria formada por cargos hierárquicos seculares¹², responsáveis por legislar sobre casos de delitos menores como: adultério e recolhimento de taxas (Bellman, 1984).

Esta divisão entre os governos “sagrados” e “seculares” efetuada por Bellman (1984) deve ser tratada aqui com cuidado antes de prosseguirmos com o relato de sua etnografia. Vale assinalar, que esta divisão me parece um tanto quanto cartesiana e, por isto, deve ser compreendida com ressalvas, uma vez que estas divisões me parecem ter sido efetuadas com fins analíticos, como uma forma de lidar com a complexidade dos dados etnográficos, no sentido de estabilizar as possíveis relações controversas do campo (Latour, 2000), para então, desenvolver uma análise. Entendo que esta divisão deveria ser compreendida como borradas entre si, considerando que toda esta sociedade estaria com um duplo vínculo estabelecido entre o “sagrado” e o “secular”. Assim, mesmo os casos que estariam compreendidos dentro de uma esfera secular seriam também tomados numa esfera sagrada. Então, argumento que não há como falar em sagrado e secular por outro meio que não por um viés de gradação - isto seria mais sagrado do que secular e vice-versa. No entanto, tomo estas gradações, também como uma classificação analítica menos rígida, uma vez que as pessoas não assumem escalas gradativas nas relações cotidianas (Strathern, 2014).

Ainda nesta discussão, gostaria de ressaltar um ponto sobre os domínios de

¹² Utilizo aqui os termos sagrado e secular tal como efetuado pelo autor.

responsabilidade de cada categoria analítica. O estupro, a posse de terras e o fazer a guerra, em nossas concepções ocidentais estariam ligadas a uma relação “secular”, assim como o adultério e o recolhimento de taxas. O calcanhar de Aquiles nesta questão estaria em dois problemas consecutivos entre si: uma categorização ocidental dualista, tal como defendido por Soyinka (2008). E, por conseguinte uma restrição linguística nos processos de tradução dos termos nativos, que têm implicações diretas na compreensão dos fenômenos. Assim, categorizando as relações como secular e sagrado, suprime-se uma concepção cosmológica, na qual a multiplicidade simultânea entre as relações visíveis e invisíveis deveriam ser compreendidas como sobrepostas. Neste sentido a gradação entre ambas as categorias me parece ser mais frutífera analiticamente, do que a filiação polarizada de relações, pois nos permite compreender o fluxo existente entre o visível e o invisível.

Retomando o caso narrado acima, os chefes de cada *koli* seriam responsáveis pela esfera mais sagrada dentro do seu *koli* compreendendo como um único grupo ambas as cidades, de Sucronsu e de Twasamu. Embora, segundo Bellman, o poder político e ritual estivesse nas mãos dos Sucronsu, já que esta cidade seria o lócus do Poro e das autoridades de maior posição na hierarquia Zo, os donos da terra e chefes da cidade pertenceriam à metade de Twasamu. Assim, era necessário que os líderes Zo tivessem a permissão dos chefes e donos das terras para realização de seus rituais e governança. As duas cidades teriam, em dada medida, um poder de governança compartilhado, mesmo que em distintas esferas. Pode-se dizer que aqui havia um equilíbrio de poder entre os diferentes modos de poder.

Já no caso de Kpaiyea, Bellman (1984) assinala que há semelhanças, mas também grandes distinções em relação ao caso narrado anteriormente. Aqui também, compreendo que o Poro se dividiria em gradações entre secular e sagrado, mas sua estrutura organizacional seria diferente. Kpaiyea não compartilha os mesmo clãs e chefes com os de Sucronsu. O Poro nesta região não é o mesmo Poro da região anterior, ele seria uma organização paralela denominada de *Poro Mandingo*.¹³ Os líderes Zo seriam recrutados dentro de quartéis patrilocais Mandingo que, após o

¹³ Chamo a atenção para o fato de que os Mandingo seriam considerados como povos migrantes para esta região, assim como eram povos islamizados.

processo de migração, vindos da região da Guiné, se integraram aos *Kolli* patrilocais de onde os líderes Zo eram recrutados. Assim, era permitido aos líderes do Zo legislar não apenas em seu grupo, como também em outros grupos vizinhos.

Somente ser membro do Poro não conferia aos sujeitos um compartilhamento de pertencimento a um grupo, pois o contexto interacional de cada localidade seria o fator mais relevante no compartilhamento deste pertencimento. Esta discussão se faz pertinente para pensarmos sobre a atuação do Poro e de outras sociedades de iniciação durante as guerras civis, nas quais as sociedades de iniciação estavam altamente envolvidas, de maneiras distintas, quer apoiando as facções militares, quer apoiando as tropas dos governos. Em períodos que antecederam a guerra e durante ela, os contextos específicos locais se fizeram mais presentes do que um elo criado por uma comunidade de pertencimento à sociedade secreta.

Little (1965) descreveu que uma possível forma de organização do Poro se basearia no princípio da senioridade e da hereditariedade, cuja ordenação tomava as terras comuns como elemento ligado à transmissão hereditária. Assim, no grau mais baixo da hierarquia estariam os *juniors*, onde estariam acomodados a maior parte dos iniciados. Neste segmento estariam, no geral, os membros do Poro que não podiam pagar as altas taxas cobradas para iniciação. No patamar diretamente superior a este, o *círculo interno*, se encontraria o grupo dos elder, que exercia o papel de conselho executivo e tributário da aldeia. Neste patamar, a relação com os espíritos seria mais próxima, podendo-se conversar ou se aproximar deles através dos rituais das máscaras, cuja atribuição seria a de representar os ancestrais.¹⁴ Aqui encontravam-se os sacerdotes, que manipulavam as magias, realizavam as cerimônias religiosas e de iniciação; os chefes que exerciam o poder jurídico; e membros ordinários do grupo de elders, que se portavam como mensageiros entre os membros dos outros cargos. Em todos os patamares os ocupantes dos cargos haviam herdado suas funções de seus parentes. Todavia, a efetivação da conquista de sua herança somente se concretizaria mediante o pagamento ao Poro, para ser iniciados nos cargos correspondentes ao de sua herança. Caso contrário, a pessoa herdaria o cargo, mas não o assumiria. Acima

¹⁴ Uma bela descrição dos rituais de espíritos mascarados pode ser lida no livro *Things Fall Apart* de 1994 [1959] de Chinua Achebe.

destes dois patamares estaria o chefe, responsável e decisor final de todas as ações. Assim, esta seria uma das formas com que poderíamos entender a organização das sociedades Poro.

A principal consideração a respeito das sociedades de iniciação é o quão central é a sua relação com a floresta, com os espíritos, com a magia e com o segredo. A compreensão destas sociedades como prioritariamente política e econômica obliterou, como dito anteriormente, as relações entre o visível e o invisível. Mesmo nos casos em que autores propunham esta discussão como central, tal como Ferme (2002) e Ellis (1999) lidam com a crença como um elemento transversal, sem que adente em seu mérito. Ou seja, a ênfase em aspectos econômicos e políticos destas sociedades tem minimizado, nos trabalhos antropológicos, uma complexa dimensão agregadora do uso da magia, das acusações de bruxaria, da política, da economia e do *tornar-se alguém*. Creio que as discussões estabelecidas têm sido insuficientes para se compreender as sociedades de iniciação, sobretudo sob uma perspectiva histórica.

Reputo que este enfoque das relações políticas e econômicas foram decorrentes dos eventos histórico ocorridos durante a colonização, que tinham como intenção primordial estabelecer postos de comercialização na região onde o Poro e outras sociedades atuavam. A pilhagem de terras e a comercialização de bens naturais foram elementos que compuseram a cena do processo de colonização (Mamdani, 2001, 2002; Ndlovu-Gatsheni, 2013, Mafeje, 2008). Neste sentido, a antropologia enquanto um empreendimento colonial cumprira o papel de esclarecer as relações econômicas e políticas locais, direcionado seus estudos para estas áreas. Sob esta lógica, estes estudos sobre o Poro legaram à antropologia uma compreensão unilateral destas sociedades, relegando a segundo plano a dimensão de crença no invisível nestas sociedades. Simultaneamente a isto, esta unilateralidade pode ser compreendida como uma forma de violência contra os nativos na tentativa de os esvaziar de sua subjetividade (Ndlovu-Gatsheni, 2013).

A seguir, tomarei o que alguns autores têm denominado de sociedades de iniciação para discutir dois pontos que têm tido destaques na literatura antropológica: as sociedades de iniciação como sociedade secretas; e, as sociedades de iniciação como organização de poder político. Todavia, sempre que possível, já que estou efetuando uma revisão bibliográfica, traçarei a relação destas com a crença na magia e

com o *tornar-se alguém*.

2.1.2- Nascer como homem: relações gerontocráticas e o processo de iniciação

Seria durante o período de iniciação que as relações gerontocráticas e vários conhecimentos socialmente relevantes ganhariam contorno para os neófitos. A iniciação Poro, segundo Little (1965;1969), Murphy (1984) e Ferme (2001) ocorria em uma casa afastada da comunidade, dentro da floresta, onde a presença de mulheres seria proibida. Somente homens, já iniciados, podiam ter acesso aos neófitos. O grupo de noviços deveria ficar longe de suas famílias e aldeia durante todo o tempo de duração do ritual, que variaria de uma semana até três ou quatro anos, a depender do modo como a sociedade responsável pela iniciação estaria organizada.

O neófito, retornando ao relato de Bellman (1984), seria inicialmente “capturado” em sua aldeia e marcado com uma faixa de sapê. O Zo, pertencente ao grupo metaforicamente tomado como filho da irmã, seria quem marcaria os neófitos com esta faixa com a intenção de assinalar que aqueles jovens, a partir daquele momento, estariam sendo iniciados. E, portanto, nenhuma mulher poderia se aproximar deles. Os pais dos jovens e os custeadores do ritual de iniciação se apresentariam a seus apadrinhados munidos com espadas de madeiras, as quais teriam sido previamente banhadas com sangue de galinha e depois entregues aos jovens. Estes jovens seriam conduzidos a visitar seus parentes homens da aldeia, quem iriam lhes presentear com panos de cabeça, que seriam usados por eles mais tarde, durante o ritual. Ao anoitecer os neófitos seguiriam para a casa de uma pessoa escolhida, onde iriam dormir e tomariam banho de purificação do corpo durante a madrugada. Em seguida deixariam a aldeia rumo à casa Poro na floresta, onde seriam despidos de suas roupas e continuariam a seguir pela floresta em direção ao local de iniciação. Antes mesmo de adentrarem a casa de iniciação, eles passariam pelo processo de escarificação corporal: nas nádegas, no pescoço e nas costas. Estas escarificações eram consideradas as marcas dos dentes do demônio, ou a marca dos dentes dos espíritos da floresta que neste momento estariam comendo o corpo dos

neófitos.¹⁵ Após este ritual os jovens seriam considerados como mortos e, assim, estes neófitos, a partir daquele momento, estariam no período liminar onde não eram mais considerados como crianças, mas como em processo de formação para se tornarem homens.

Antes de prosseguir os relatos etnográficos de Bellman (1984), gostaria de problematizar esta visão do autor, pois não compreendo estas mortes como um marco simbólico, mas como uma morte corporal que trariam implicações na vida cotidiana de cada iniciado após estes rituais. Durante este período os jovens teriam que aprender um novo código de conduta social e moral para se relacionarem frente aos seus mais velhos, estabelecendo novas formas de sociabilidade, as quais até então eram desconhecidas por eles. Este novo processo de sociabilidade estabeleceria uma troca de perspectiva do lugar de não iniciado para o lugar de iniciado, na qual a relação temporal entre os mais velhos e os jovens ficaria evidente. As mudanças na vida destes jovens ocorreriam de fato e, portanto, não seriam mudanças simbólicas, pois a iniciação traria uma diferenciação entre um tipo de pessoa e a outra de modo muito marcado, assim como traria uma introjeção dos princípios da organização social na pessoa (Strathern, 2014).

Neste sentido, as mortes rituais dos jovens separariam em duas fases a vida do sujeito: a entrada na vida adulta, por estar apto a se tornar homens e a saída da vida infantil de um lugar de não iniciado. Então, Ferme (2001) ao discorrer sobre a posição das crianças entre os Kpako/Mende, traz alguns elementos importantes para se pensar sobre a morte ritual. Em seu relato, as crianças eram consideradas como pertencentes a uma fase ambivalente, por estarem ligadas tanto ao mundo dos espíritos, quanto ao mundo dos vivos. Este duplo pertencimento seria o responsável por colocar estas crianças em meio a um conflito de lealdades entre seus dois mundos¹⁶. A capacidade

¹⁵ Há uma incompreensão destes rituais por parte dos pesquisadores que as descrevem, de um modo geral, sob uma forte concepção maniqueísta cristã, que rotula o desconhecido como pertencente ao diabo. Dentro desta perspectiva maniqueísta, retomo a violência simbólica e física que sistematicamente deslegitima a crença nativa, relegando-a a um patamar de primitivismo, de não humanidade e, como consequência, cria-se um discurso colonial da necessidade de humanizar estes sujeitos, sendo o colonialismo uma alternativa viável para isto. Assim, a tradução destes termos é problemática, pois não nos permite compreender de modo acurado o que seriam estes espíritos da floresta que marcariam os iniciados.

¹⁶ Creio que o conflito aqui se daria quanto à materialidade ou não da criança e não por um pertencimento a dois mundos diferentes. A relação entre os mundos espirituais e o físico seriam

de se mover entre diferentes domínios sensoriais, de identificar bruxos, e de ver espíritos camuflados nos corpos de homens ou animais, confeririam a estas crianças uma ligação direta com o mundo espiritual. Por outro lado, o seu corpo físico, o excesso de dependência, as crises de choro, o não suportar a fome, o não domínio de suas funções fisiológicas, confeririam às crianças uma ligação com a materialidade da vida. As crianças eram aparentemente vistas como seres insignificantes, como animais, como coisas, como sujeitos reais que carregariam em si um perigo em potencial, pois estariam entre a condição de animal e de louco, de autonomia e grandeza espiritual e a de dependência e pequenez física.

A criança, então, precisaria ser ensinada a usar o conhecimento, a controlar seus instintos e a se relacionar com as outras pessoas. Tal ensinamento, segundo Ferme (2001) se daria no processo de iniciação do Poro, que teria como primeira função ensinar atributos morais e de gênero, notadamente sobre as leis e as relações entre os sujeitos. E acrescento a esta perspectiva o modo como as relações de poder se davam e a não necessidades em efetuar uma aproximação dos neófitos com os espíritos da floresta, uma vez que esta relação seria inerente a todas as pessoas. No entanto, seria necessário que os jovens adquirissem algumas habilidades de conhecer a floresta para que eles pudessem reconhecer como estes espíritos se manifestavam ou se camuflavam na floresta. Assim como, adquirissem habilidades para se transformarem em animais, caçar outros animais e para que conseguissem ficar invisíveis diante de outras criaturas metamorfoseadas na floresta, sobretudo durante a noite. A conquista desta destreza adviria da preparação do corpo por meio de amuletos, poções mágicas ou administração de substâncias no corpo, que os protegeriam dos ataques prejudiciais dos espíritos da floresta. Para além destas preparações, outro elemento central no aprendizado seria o de conhecer a floresta, os locais onde ficavam as antigas aldeias, os túmulos de seus mortos e, principalmente, quem eram estes mortos, uma vez que eles eram seus parentes. Estas paisagens conteriam monumentos que marcariam a história de seu povo, de seus espíritos, de antigas guerras e de violências perpetradas pelo tráfico de escravos. Neste sentido, presumo que conhecer estas inscrições na floresta seria uma forma destes homens

sobrepostos entre si.

iniciados adquirirem alguma forma de prestígio social por via do conhecimento de sua história.

O próprio processo de iniciação conferiria a cada iniciado um status de sujeito, que independeria de sua posição social fora ou dentro do Poro. Todavia, as posições sociais fora da sociedade de iniciação teriam uma correspondência dentro destas sociedades, segundo Murphy (1984), o que faziam com que as relações linhageiras se fundissem na estrutura do Poro e este, por sua vez, nas relações cotidianas. Assim, compreendo que para além de se tornar uma pessoa, o iniciado deveria ter laços de pertencimento com sua linhagem e ocupar uma posição social dentro do Poro para *tornar-se alguém*. Tautologicamente, a fusão entre as linhagens e o Poro eram inerentes e inevitáveis, pois o status de homem era adquirido, em um primeiro momento, pela iniciação e completado pela sua origem linhageira. Todavia, vale ressaltar que, estas colocações caberiam somente àqueles que eram iniciados, pois haviam inúmeros casos de homens que não haviam se iniciado em sociedades.

Assim, os iniciados estariam submetidos à autoridade se seus iniciadores por duas vias: a ritualística e a social. Ou seja, os neófitos deveriam respeito àqueles que o iniciaram por serem seus mais velhos, por ocuparem posições de prestígio no Poro, por serem de linhagens a quem estes jovens deviam respeito, por proverem o seu sustento durante a iniciação, por dominarem as magias de cura e de proteção. A relação de autoridade poderia também ocorrer durante o processo de aprendizado iniciático e em períodos posteriores, pois o processo de aprendizagem seria contínuo. Assim os elders poderiam manter o controle sobre os jovens mediante a uma barganha na transmissão de ensinamentos. Ou seja, os elders poderiam reter ensinamentos com o intuito de manter o poder sobre os jovens, sob o marco de que constantemente haveria algo que eles necessitariam aprender, mas que ainda não lhes foi ensinado. Neste sentido é que a relação de dependência poderia se estabelecer mediante o devir de se tornar uma *big person*¹⁷.

Considero que a retenção de ensinamentos estaria associada ao segredo, quer

¹⁷ Termos utilizado por de Ferme (2001) para se referir a um discurso político que seria sancionado pelo poder de acumulação expresso através da linguagem do consumo. Todavia, utilizo este termo no sentido de que o *tornar-se alguém*, passa por uma acumulação não apenas material, como de conhecer a história do grupo e de manejar as relações espirituais.

por ser um valor moral, quer por ser um dispositivo de poder. No que se refere ao segredo como valor moral, Bellman (1984) e Ferme (2001), argumentam que se presaria a capacidade do sujeito em conhecer as dimensões e as manifestações do invisível e não falar sobre isto com qualquer pessoa. O segredo seria uma formalização da regra de que o que se ouve, não deve ser dito, de que o que se vê, não deve ser contado. Assim, compreendo que tal formalização da regra não passa por uma restrição de conteúdo acerca de algo, tal como estes autores defendem, mas refere-se a um conhecimento que, mesmo sendo de conhecimento da maioria, pode ser dito com restrições.

Neste sentido, a pergunta feita por Bellman (1984), de porquê as sociedades “secretas” eram nomeadas como secretas, uma vez que a maior parte dos sujeitos de uma aldeia seriam iniciadas, é uma pergunta equivocada. O equívoco se apresenta inicialmente na concepção do que seria o segredo para este autor, que o compreende como um ato de retenção compulsória de informações, sendo passível de retaliações no caso de publicização destas informações. Todavia, a existência desta regra é por si só uma contradição em seus termos, pois sendo estas sociedades de iniciação, pressupõe-se que haja um compartilhamento de informações entre seus membros. O fluxo de informações seria regulado por cada membro, de acordo com seus interesses pessoais. Neste sentido, considero que a questão do segredo estaria mais ligada a uma restrição da fala do que a uma restrição ao acesso a uma informação. Embora o que se é segredado seja restrito a um coletivo, o modo como cada sujeito manuseará o segredo, ocultará-lo e/ou revelará-lo será feito de modo individual. O fluxo do segredo é o que deveria ser o fator central desta discussão. Tal fluxo é quem traria à tona a dimensão das relações sociais de modo mais abrangente, uma vez que seria ele que permitiria que os sujeitos interagissem entre si. Este fluxo traria também a dimensão paradoxal do próprio segredo, que se refere, por um lado, ao devir de se tornar uma *big person*, que só poderia ser concretizado com o conhecimento de algo e poder, com isto, contar a outros sobre isto. E, por outro lado, o paradoxo se estabeleceria pelo ato de contar algo ter uma dimensão perigosa, pois o que foi segredado poder ser usado contra aquele quem o confidenciou.

A moralidade no processo de segredar algo envolve os dois lados: o ouvinte e do que conta. O ouvinte deve ser cuidadoso com a informação recebida, pois é por

meio dela que ele irá adquirir conhecimentos. E, quem conta, que deve cuidar de segregar a informação a quem de fato saberá ser cuidadoso com o segredo que irá adquirir. Todavia, um dos elementos que norteiam esta relação é o poder, o anseio por controlar ou subjugar o outro de acordo com os interesses envolvidos.

Neste sentido, Ferme (2001) apresenta o corpo como uma potência de expressão do poder. Aqui o poder não é apenas uma predisposição conferida ao sujeito, como passa também por uma manutenção deste poder conferido a alguém. Ou seja, existiria a constante necessidade de reafirmar a aptidão moral para se manter o poder. Neste sentido, Ferme coloca que esta aptidão moral passaria pelo constante processo de se tornar uma *big person*. Tal processo se daria através de uma relação dinâmica entre o ocultamento de algo, o segredo, e a sua prática do conhecimento, a transmissão, que quando exercidas de modo concomitante, concretizariam o processo de alargamento do *eu*. Isto é, saber como dosar o ocultamento e a expressão do segredo conferiria ao sujeito a valoração moral necessária para manter o status de poder. Assim, o segredo seria sinônimo de poder, quando o sujeito soubesse conduzir seu fluxo e a sua retenção aos outros.

Acrescido a isto, a aparência física de uma *big person* deveria evocar um excesso de respeito e de medo. Deste modo, a construção de uma *big person* se daria também pela relação entre a dinâmica do segredo e a de elementos visíveis como a ostentação de amuletos, o uso de roupas preparadas a fim de proteger contra magia e a ostentação de bens materiais. Aqui, pondero que a formação da *big person* permitiria que o sujeito se conectasse à esfera materializável e a espiritual, de modo simultâneo, já que ambas as esferas são dimensões superpostas que se manifestariam sobre o mesmo lugar, no corpo. Neste sentido, o poder transitaria entre o corpo e a esfera espiritual ao mesmo tempo. O poder seria uma energia vital capaz de manter a fusão entre a esfera material e a espiritual, por isto, o visível estaria no invisível simultaneamente, a imagem de várias coisas seria ao mesmo tempo, a coisa imaginada (Nyamnjoh, 2004).¹⁸

Contudo, o devir de se tornar uma *big person* deve ser compreendido como parte sendo o mesmo processo de *tornar-se alguém*. Em períodos mais recentes a

¹⁸ Repeti esta afirmação de Nyamnjoh anteriormente neste capítulo.

busca pela independência financeira, pelo poder, por ter status social, por cuidar do outro e por exercer o controle sobre outros sujeitos seriam elementos que constituiriam estes processos. Deste modo, ao longo da história os elementos contextuais de cada período se rearranjariam, adquiririam outros significados e, em alguns casos deram lugar a novos elementos. Como assinalei anteriormente, o *tornar-se alguém*, atualmente, estaria ligado a empregabilidade, sendo a educação escolar parte das necessidades desta, aos processos políticos ou governamentais, à magia, às redes de reciprocidade e ao acesso a recursos financeiros.

Em tese, retomando a análise das relações geracionais, o tempo deveria ser uma variável decisiva para os jovens se tornarem independentes da autoridade dos elders, mas a disparidade entre eles seria sempre uma constante e, por isto, segundo Murphy (1984) a dependência sempre se manteria. Desafiar a autoridade poderia incorrer no uso de feitiçarias, por parte dos mais velhos, na tentativa de manter as relações entre eles estáveis. Deste modo, o conflito seria também uma contenda espiritual, pois como assinala Ellis (1999, 2000), todas as formas de poder, para os liberianos e, estendo isto aos serra leoninos, teriam origem no mundo espiritual.

No capítulo a seguir, tenho como objetivo pensar nos processos históricos que teriam conduzido Serra Leoa e Libéria às guerras civis na década de 1990. Tal proposta de discussão tem como objetivo pensar em como as crenças na magia foram alijadas dos processos de compreensão das relações políticas, econômicas e sociais nestes países. As sociedades de iniciação, que foram incorporadas nas estruturas dos governos têm tido muito pouca atenção por parte dos historiados, alguma atenção por parte dos cientistas sociais, mas nenhuma destas áreas têm produzido o suficiente para se romper com a visão dialógica (Soyinka, 2008) de compreensão de mundo. O continente africano, no geral, vem sendo rotulado por antropólogos, bem como por profissionais de outras áreas, como o *lócus* da alteridade radical (Escobar *et al*). Esta noção de alteridade, difundida pela antropologia como seu objeto central, foi muito criticada por Mafeje (1991; 2002). Apresento aqui uma sucinta descrição desta discussão feita por Borges *et al* (2015:) em seu artigo sobre o autor:

(...) Para nosso Autor[Mafeje] toda noção de alteridade é calcada na ideologia do tribalismo, ou seja, não só na divisão entre o Eu e o

Outro, mas no suposto de que este Outro é passível de escrutínio e passivo diante das investidas da produção de conhecimento acadêmica. Sua crítica, em suma, reverbera contra a constituição institucional e teórica de nossas disciplinas, assentadas sobre premissas como a possibilidade de estilhaçamento do mundo (em tribos) e sua recomposição em um ordenamento que constitui esse Outro como subalterno, em uma relação de conhecimento de mão única, chamada ciência.

Assim, com a intenção de se pensar os processos Históricos de Serra Leoa e Libéria, sob uma outra chave de compreensão da história e de seus sujeitos, é que no capítulo seguinte, tentarei narrar estes processos, incorporando elementos da crença na magia e de algumas práticas das sociedades de iniciação. Todavia, reafirmo que os meus “interlocutores privilegiados” são as bibliografias escritas, em muitas dos casos, guiados por uma visão ocidental de ciência, por uma ordenação da realidade social na qual se separa o mundo em ordinário e em extraordinário. Neste sentido, minha advertência se refere ao fato de que costurar os retalhos desta história, não pretende esgotar a temática, mas rascunhar uma primeira tentativa de romper com a exclusão das crenças da vida política, econômica, social e, por conseguinte, da história destes sujeitos.

3 - QUE POLÍTICA E ECONOMIA NÃO COMBINAM COM MAGIA?

*É claro, disse
Papa, que os políticos eram mesmo corruptos, e o
Standard já publicara muitas matérias sobre os ministros
do gabinete que escondiam em contas no exterior o
dinheiro que deveria ser usado para pagar os salários
dos professores e construir estradas. Mas o que nós (...)
precisávamos não era de soldados para nos comandar;
precisávamos de uma democracia renovada. Democracia
renovada. Soava importante quando ele dizia aquilo.*

Hibisco Roxo - Chimamanda Ngozi Adichie

*Existem pessoas, escreveu tia Ifeoma certa vez,
que acham que nós não conseguimos governar nosso
próprio país, pois nas poucas vezes em que tentamos nós falhamos,
como se todos os outros que se governam hoje em dia
tivessem acertado de primeira.*

Hibisco Roxo - Chimamanda Ngozi Adichie

Alguns autores como Richard (1996) e Ellis (1999) têm assinalado a presença das redes patrimoniais dentro da estrutura governamental de Serra Leoa e Libéria, respectivamente. Estas redes dentro dos limites do governo pós-colonial seriam a continuidade das antigas relações gerontocráticas praticadas dentro da estrutura do governo burocrático. Tais redes procederiam das relações de reciprocidades estabelecidas pelas sociedades de iniciação e pelas chefias locais, desde períodos pré-coloniais. Por patrimonialismo, compreende-se posturas adotadas por líderes políticos que lidam com a esfera política-administrativas como se fosse uma esfera privada, não estabelecendo uma distinção entre elas. O patrimonialismo utiliza formas de relações patriarcais, de filiação de lealdade e reciprocidade estabelecidas em vários níveis como mecanismo para garantir a manutenção do poder nas mãos de um governante. Este conceito compreende também as relações patrão-clientes, que convencionalmente se estabelecem por meio de geração de redes de dependência quer por proteção, por acesso a recursos, quer por favores. O patrimonialismo, segundo Richard (1996), prosperaria principalmente em países onde sua receita advém da exportação de

recursos naturais (minerais, de madeira) e de rede de intermediários dentro processo de exploração e de compra-venda dos produtos. O Estado/governo aqui, só faria coletar a renda advinda dos processos de extração.

Todavia, este debate está inserido dentro de uma discussão maior sobre as mudanças na política africana nas últimas décadas, que segundo Olukoshi (2004), tivera início nos anos 1990. As mudanças ocorridas na esfera política, foram caracterizadas por este autor como multidimensionais que ocorrem tanto em um nível formal de política quanto informal e em processos formais ou informais de apoio ao sistema político. Aqui, os fatores internos ao país e os externos, os protestos, as pressões sociais e pressões de instituições estrangeiras interferiram nas mudanças ocorridas na esfera política. No geral os Programas de Ajustes Estruturais iniciados nos anos 1980 estiveram envolvidos nestas mudanças. Todas estas influencias conduziram alguns países à centralização política e às reformas institucionais nas áreas políticas e econômicas.

Segundo Olukoshi (2004), as mudanças na interpretação das políticas incorporaram diferentes tons aos debates, tais como as mudanças econômicas, a tentativa de efetuar políticas públicas, a incorporação de diferentes formas de compreensão do patrimonialismo, de neo-patrimonialismo, de Estado criminalizado e de Estado pós-colonial. Todas estas perspectivas, a depender do quadro analítico adotado, postularam padrões políticos africanos sob a ótica pessimista ou otimista. Segundo este autor (Olukoshi 2004) alguns que adotaram uma perspectiva pessimista se baseavam em modelos de eficiência, eficácia e efetividade das ações do Estado de acordo com a *accountability*, com padrões de democracia que, no geral, só existiam nas teorias políticas. Nesta visão pessimista, a busca por renda entre os atores políticos e econômicos e a pressão neo-patrimonialista teriam produzido o declínio das economias africanas, dificultando a plena realização dos objetivos do FMI e do BM. Segundo este autor, os Programas de Ajustes Estruturais destas instituições nutriram uma cultura de informalidade, impedindo o surgimento de coalizões reformistas capazes de iniciar no governo grandes alterações na forma de liberalização da política econômica. Assim, os adeptos desta perspectiva, assumiam que o desenvolvimento africano estaria rumando para a morte.

Ainda segundo este autor (Olukoshi 2004), aqueles que adotaram uma

perspectiva otimista tomaram como argumento basilar que, os Programas de Ajustes Estruturais poderiam promover forçosamente uma transição para a democracia. Os adeptos desta perspectiva, segundo Olukoshi (2004), tiveram que recorrer a uma geração anterior de escritos que tomaram na reforma econômica ortodoxa promovida pelo FMI e pelo BM uma possibilidade de emergência de novos padrões de política no continente africano que supostamente promoveriam o desenvolvimento econômico racional e a renovação política.

Vale ressaltar, que ambas as alternativas interpretativas e suas variadas composições tomavam como ponto de partida demandas políticas e econômicas externar ao continente africano. Tais demandas vinham sob o argumento de inserção dos Estados africanos na economia de mercado internacional, nos padrões generalizados de democracia ocidental e de globalização. Diante deste cenário teórico de abordagens diversificadas, não tenho como intenção adotar uma ou outra perspectiva, mas apenas assinalar a presença deste debate. Minha opção de não adoção de uma visão teórica pessimista ou otimista é relevante por estar efetuando nesta dissertação uma revisão bibliográfica, apoiada em autores que fizeram uma e outra esta opção.

3.1- Libéria: Estado patrimonial

As redes patrimoniais na Libéria começam a ruir logo após Willian Tolbert assumir a presidência, no ano de 1971. Tolbert, fora o sucessor de Willian Tubman, um américo-liberiano que fora eleito para presidente em 1944, quem promovera uma reforma política implantando um sistema nacional de administração unificada na Libéria. Tubman fora o primeiro presidente a articular relações com o interior do país por meio de ministros, assessores, oficiais de inspeção nas províncias. Tal articulação contou com intermediários locais no processo de mediação com as chefias. No entanto, estes intermediários membros das comunidades locais, acabaram por tomar posições de chefes locais, passando a governar localmente, mas nem sempre visando as necessidades de seus grupos étnicos locais. Estas instâncias de mediações governamentais deram origem a alianças que criaram uma rede mais ampla de envolvimento dos chefes locais acomodados no governo. Tubman conseguira trazer

para sua base aliada grupos que tinham conflitos entre si, quer resultantes do processo de construção de identidades étnicas, quer por antigos conflitos por disputas por território. Por meio destas alianças Tubman espalhou a atuação do governo no interior do país, sob o marco do *TWP* (True Whig Party)¹⁹, partido patrimonialista no qual lideranças locais de todo o país, foram incorporadas. Todavia, os chefes locais ocupantes de postos de autoridade foram preteridos, privilegiando assim outros membros dos grupos locais que eram de interesses do governo dos américo-liberianos. Com isto, estas lideranças indígenas, passaram a se organizar em facções étnicas e políticas, unidos de interesses difusos, para adentrar na órbita do Estado. Estas facções, ansiavam cada vez mais uma maior inserção nas redes políticas e, por isto, estavam criando profundos ressentimentos contra a elite américo-liberiana que estava no poder.

Tubman, articulou uma política denominada de *Open door economy* que permitiria a manutenção desta estrutura da patronagem no interior do país ao longo dos anos seguintes. Ela consistia no acolhimento de investidores estrangeiros por meio de concessões de áreas para extrações de algumas commodities. A *Majestic Company* e a *Fireston*, a mais representativa das indústrias de borracha norte-americana e britânica, respectivamente, adquiriram concessão local para a extração de borracha; outras indústrias como *Bethlehem Steel* e *Republic Steel* (Silva, 2003) adquiriram a concessão de exploração de minas de minério de ferro.

Neste período houve uma onda de migração de jovens para as áreas onde estas indústrias estavam, pois abriu-se uma frente de recrutamento de mão de obra em massa. O fator atrativo deste trabalho seria que, ao contrário das plantações do interior onde o trabalho era compulsório, o emprego passou a ser voluntário e assalariado, o que, segundo Ellis (1999) minou o mecanismo tradicional de trabalho nas áreas rurais. Nestas áreas os *elders* exerciam sua autoridade através do monopólio do controle de terras, comércio e político. Comparativamente, o emprego nas áreas urbanas oferecia melhores condições aos trabalhadores, o que não se pode afirmar que esta melhora se baseasse em uma infraestrutura e salários adequados aos

¹⁹ Neste período a Libéria ainda era protetorado dos Estados Unidos, e este partido político foi o primeiro a ser criado e financiado com recursos advindo das concessões estrangeiras.

empregados. Ao contrário, estes empregos consistiam também na exploração da mão de obra com péssimas condições de trabalho e de salário. Mesmo diante da precariedade destes empregos os jovens estavam se tornando aptos a se sustentarem e a sustentarem seus parentes com seu salário²⁰.

Este era um cenário de relativa prosperidade econômica, embora não houvesse grandes investimentos em infraestrutura, educação e saúde para a população em geral. Os lucros desta prosperidade estavam sendo investidos na importação de bens de interesse da elite américa-liberiana, que segundo Ellis (1999) ansiavam por um estilo de vida americano. O lado negativo desta política de abertura econômica fora um governo totalmente dependente do capital estrangeiro e um enfraquecimento da economia local, quer alimentícia quer de produção de bens de consumo. Isto trouxe implicações em dois âmbitos: um no âmbito das importações, pois houve um aumento nestas importações de gêneros alimentícios, causando uma queda na produção nacional de arroz²¹. Tal queda na produtividade, por sua vez, fora o reflexo de uma diminuição da mão de obra nas plantações devido às migrações para as indústrias de extração. E o outro no âmbito do baixo investimento educacional como o resultado de uma política econômica que atendia prioritariamente aos interesses de uma elite e do capital internacional. Isto tornou-se um fator importante, pois a grande massa de trabalhadores migrantes não tinha escolarização suficiente para operar com determinados processos industriais, gerando uma grande mão de obra desqualificada e com baixa instrução educacional²².

Em meio a esta conjuntura político-econômica de relativa prosperidade, Tubman morre e seu sucessor Tolbert assume em 1971. Neste período a Libéria passara a enfrentar uma crise de exportação em vários setores, o minério de ferro e a borracha, eram neste período os principais produtos de exportação e tiveram uma

²⁰ Muitos dos jovens vindos do interior também se juntaram ao exército ou foram trabalhar em extração de borracha ou em minas de extração de minério de ferro. Estes empregos, no geral, eram tomados como empregos temporários, por isto, com as economias dos salários, os jovens podiam retornar para suas aldeias para se casar.

²¹ Segundo Richards (1996) o arroz já existia na região da guiné superior- Serra Leoa, Libéria, Guiné, Senegal, Costa do Marfim- desde períodos pré-coloniais dentro das florestas tropicais desta região. Richards assinala que houve uma crioulização do arroz africano quando misturado com o arroz asiático.

²² Silva (2003) alega que neste período a educação básica e fundamental da Libéria era em torno de 20% da população total.

queda nos preços no mercado internacional. Esta crise conduziu a um quadro de desemprego e o governo, não tendo mais recursos para arcar com as importações alimentícias, começou a desencorajar a importação de arroz e aumentara os preços do arroz nacional. Isto fez com que se iniciasse uma revolta e pilhagem de gêneros alimentícios por uma população miserável e desempregada. Aqui não apenas os migrantes se encontravam em um lugar vulnerável, como também alguns américo-liberianos pobres e de classes baixas. Em meio a todos estes acontecimentos, Tolbert, ainda, decreta a diminuição de recursos para manter o Estado patrimonial, enxugando assim o quadro de membros do governo. Grupos com viés pan-africanista *MOJA* (Movimento por Justiça na África) liderado por Amos Sawyer e Togba-Nah Tipoteh e a *PAL* (Aliança Progressista da Libéria) liderado por Gabriel Matthews começam a criticar o governo na tentativa de estimular a justiça social e a democracia no país.

O *MOJA*, segundo Ballah (2003), foi um movimento fundado em 1973 por professores e estudantes da Universidade da Libéria liderado por Amos, que era américo-liberiano e Tipoteh que era nativo liberiano. Este movimento incluiu os trabalhadores, estudantes e comerciantes com o intuito de os sensibilizar sobre os acontecimentos políticos do país, enquanto chamava-os para promover a mudança social. Vale ressaltar que durante todo o período em que os américo-liberianos estiveram no poder a população indígena do país fora alijada dos processos políticos e somente uma pequena elite local fora beneficiada pelo sistema patrimonial. Neste sentido, o *MOJA*, por meio do seu programa de nacionalização dos empreendimentos econômicos ocupava as propriedades de terras ilegais do *True Whig Party*. Após este ato o grupo, então, passou a sofrer atentados e perseguição por parte do governo.

Ainda segundo Ballah (2003), a *PAL* era formada por jovens liberianos que haviam estudado nos Estados Unidos, incluindo seu dirigente Gabriel Matthews. A organização teria como objetivo desestabilizar o governo américo-liberiano, por meio de manifestações, ao mesmo tempo que criar uma consciência coletiva e recrutar novos membros para o grupo. Vale destacar que nestes cenários muitos destes jovens eram de origem américo-liberianos e com qualificações educacionais que os capacitavam a ocupar cargos públicos. O que os faziam reclamar para si a posse de cargos que estavam sendo ocupados por membros da aliança patrimonial, no geral membros sêniores e de elites do interior.

Diante desta insatisfação da juventude urbana américo-liberiana, as crises econômicas que assolavam principalmente a população rural, sobretudo devido ao aumento do preço do arroz e aliado a uma massa de desempregados urbanos. Cerca de 2.000 pessoas, marcharam em Monróvia para protestar contra as medidas político-econômicas de Tolbert. Este movimento, liderado por estudantes, rumou em direção à mansão executiva de Tolbert (Liberia: Coup at Dawn, 1980). O então presidente ordenou disparar contra a multidão resultando em quarenta mortos e centenas de feridos. Esta reação violenta, abria brecha para o fortalecimento da oposição do MOJA e da PAL, pressionando cada vez mais o governo. Neste período a PAL lançou-se formalmente como partido político nomeado de Partido Progressista do Povo (PPP) e o MOJA buscava politizar a população em geral e o exército. Ambos os grupos encabeçavam um movimento de nova geração na política liberiana, desfiando um discurso radical de tomar o poder por meio de um golpe. A articulação destes grupos entre as camadas dos soldados do governo acabara por conduzir a uma articulação que levaria ao golpe de 1980 contra Tolbert. Os ativistas destes grupos, segundo Ellis (1999), fizeram com que os soldados acreditassem que o governo estaria planejando executar um grupo de prisioneiros políticos capturados durante uma manifestação contra o aumento dos preços do arroz um ano antes. O MOJA e o PAL articularam com os sargentos Thomas Weh Syen e Thomas Quiwonkpa a ação contra o governo, o golpe. Para Ellis (1999), esta articulação ocorrera de modo obscuro pois, como resultado desta operação, Samuel Doe, um soldado de baixa patente e seus pares acabaram por invadir a Mansão Executiva do governo e assassinar Tolbert.

3.1.1- As sociedades de iniciação e o Estado patrimonial

Antes de prosseguir o relato histórico, é necessário apresentar algumas reflexões que se fazem importantes para se compreender o que foi as relações patrimonialistas que se estabeleceram na Libéria. Tratarei, mais precisamente, sobre como as sociedades de iniciação adentram as estruturas de governo da Libéria e, posteriormente, se tornaram partes integrantes do modo de governar. Peço ao leitor que me acompanhe em uma retomada do período histórico narrado acima e de um período anterior a este, para costurar mais um retalho na narrativa que está sendo

tecida.

Com as primeiras tentativas de organização do protetorado na Libéria, os sistemas políticos locais e as sociedades de iniciação foram redefinidas frente a uma nova organização político-administrativa imposta pelos colonos américo-liberianos, que provocou uma intensa mudança na articulação dos chefes locais. Por traz desta mudança havia um interesse, por parte dos américo-liberianos, em desarticular o monopólio comercial do Poro na região, bem como introduzir a presença governamental no território, entre o final do século XIX e início do século XX. A não compreensão por parte dos américo-liberianos da dinâmica organizacional sócio-política e espiritual das sociedades do interior, provocou uma articulação local com pessoas notáveis destas sociedades, as quais no geral, não ocupavam posições de chefia. Deste modo, estas pessoas notáveis teriam conseguido, segundo Ellis (1999), a vantagem de se tornar um chefe aliado do governo por meio de uma rede de governança indireta (*indirect rule*). Estabelecendo assim, redes de patronagem que fizeram emergir novas lideranças locais.

A justificativa de que as sociedades do interior não possuíam uma organização sócio-política, viera a calhar para a tentativa de desarticulação do comércio local, no qual a elite urbana de Monróvia não tinha o controle. Sob o argumento de “civilizar os nativos”, os américo-liberianos tomaram para si esta empreitada civilizatória, passando o Poro a ser alvo de investidas econômicas e modernizantes. O que estivera em questão não fora apenas uma investida com um fim circunscrito de domínio comercial, mas uma tentativa de obliterar as práticas do Poro e das outras sociedades de iniciação menores. Para isto, os sistemas cosmológicos inerentes aos membros destas sociedades fora o alvo destas investidas. Ou seja, a cosmologia que envolvia o Poro que se baseava nos espíritos da floresta, nas relações com os antepassados, com as diferentes formas de sacrifícios, com o canibalismo e com a magia que intervinham diretamente nas relações políticas e econômicas, foram tomadas como margas do “primitivismo”. A laicidade dos processos econômicos, políticos e sociais que faziam parte da lógica ocidental adotada pelos américo-liberianos, passaram a ser impostas aos indígenas.

No mesmo bojo, Ndulovu-Gasheni (2013), assinala que o argumento de que os “colonizados” não tinham religião, fora um mecanismo de violência que imputava a

estes sujeitos uma falta de subjetividade, uma desumanização e, por fim, uma incapacidade política-administrativa. Considero que esta colocação de Ndulovu-Gasheni pode ser estendida para as práticas de organização do Poro e demais sociedades de iniciação na região. A imposição de uma concepção de cosmológica aos moldes ocidentais, aliadas às práticas cristãs professadas pelos américo-liberianos, moldaram a apreensão que se tinha das sociedades de iniciação. O próprio Poro e suas práticas política-econômicas-espirituais foram tomados como “coisa do diabo”. Em função desta má compreensão do Poro e das outras sociedades de iniciação, no final do século XIX e início do XX, todas estas sociedades foram proibidas de funcionar devido a uma lei do Estado liberiano. Segundo Ellis (1999), tal proibição condenava rituais de sacrifício humano seguidos por práticas de canibalismo realizados por algumas sociedades de iniciação como a do Crocodilo e a do Leopardo.

Embora houvesse esta proibição os cultos de muitas destas sociedades se mantiveram atuando abertamente até 1912. Ellis, ao narrar relatos de viajantes pela região, afirma que depois deste ano as sociedades de iniciação mantiveram seu funcionamento às escondidas dos órgãos de vigilância do governo. Neste relato, ele assinalou que no ano de 1920 alguns jovens haviam sido condenados por manterem suas atividades dentro da sociedade de iniciação e, dentre estes condenados, dois haviam admitido ter praticado o canibalismo. O canibalismo fora, em um primeiro momento, uma prática que feria diretamente aos princípios cristãos praticados pelos américo-liberianos e marcariam a necessidade de mudanças religiosas na região.

Segundo Ellis (1999), os rituais de canibalismo poderiam ser compreendidos metaforicamente ou não, mas o que importaria, em qualquer um destes casos, seria a aquisição de poder durante a guerra, durante o preparo e uso de poções mágicas com o intuito de estabelecer uma ligação direta com as forças espirituais. Neste sentido, compreendo que estas práticas de canibalismo, tal como fora inicialmente compreendida pelos américo-liberianos, estavam sob uma forte influência de uma cosmologia orientada pelo monoteísmo das crenças (Soyinka, 2008) e por uma percepção de ordenamento do mundo sob uma marca da geopolítica do poder (Escobar, 2010[2008]). No caso desta geopolítica, no entanto, percebe-se apenas uma reverberação desta ou, antes, uma tentativa de reverberação desta geopolítica nas ações dos américo-liberianos e de uma parcela de aliados indígenas. Embora a Libéria

não tenha sido uma colônia de povoamento, o ideal de democracia e de cosmologias sociais, foram influenciados pelos modelos norte-americanos de ordenamento das relações sócias.

Embora Ellis nos apresente as práticas de canibalismo, creio que ela seja insuficiente para compreendermos sua dinâmica local, quer seja metaforicamente ou não. O que torna sua abordagem superficial é que não há uma problematização de como os indígenas compreendiam este ritual²³, Ellis apenas assinala a existência desta prática e assinala as ocasiões em que elas são ocorrem. Em decorrência desta compreensão insuficiente do canibalismo e de uma perspectiva simbolista de análise antropológica, Ellis ao tomar o canibalismo como algo metafórico restringiu não apenas a importância destes ritos para os sujeitos, como restringiu a compreensão da potência cosmológica que estes rituais envolviam e estariam envolvidos. Neste sentido, esta insuficiência de compreensão, acarretou um déficit de apreensão destes rituais durante a guerra civil da Libéria.

Assim, compreendo o canibalismo não apenas como um processo de vencer um inimigo. Para além disto, o canibalismo seria um mecanismo que permitiria que aquele que ingerisse carne ou sangue de outras pessoas tivesse o seu *eu* alargado acumulando prestígio para se tornar uma *big person* ou, *tornar-se alguém* relevante para seu grupo. Por meio da ingestão do corpo do outro os espíritos relacionados ao corpo sacrificado, toda a sabedoria e força contidos nele seriam compartilhados com quem o comesse. Joshua Blahyi, um dos líderes de uma milícia na Libéria, afirma em uma entrevista que o canibalismo fazia dele e de seus seguidores invencíveis, com poderes de invisibilidade e de fechar o corpo contra balas e facadas²⁴.

²³ Esta crítica deve-se ao fato de que Ellis (1999) se propõe compreender o que estes rituais significam na tentativa de entender como e porque estes ritos tomam corpo durante as guerras civis.

²⁴ A relação aqui estabelecida entre o canibalismo e o *tornar-se alguém ou big person*, foi fruto do contato com alguns documentários tratando sobre o tema, sobretudo produções que abordavam o canibalismo na Libéria durante a guerra civil. No documentário intitulado de *Rituais bizarros: Canibais*, produzido pelo canal History Channel, traz um breve relato do general Joshua Blahyi, que diz ser responsável pela morte de 20.000 crianças, homens e mulheres durante a guerra. Algumas destas mortes foram fruto de rituais de canibalismos que antecediam aos combates que sua milícia enfrentaria. Blahyi era sacerdote e general responsável pela estratégia tática de luta espiritual nos combates durante a guerra. Para demonstrar o poder espiritual propiciado pelo canibalismo ele lutava pelo nos combates, pois acreditava que os tiros não conseguiriam perfurar seu corpo já que os espíritos o protegiam. Embora tenha me baseado nos relatos deste documentário, admito que este material pode haver manipulações midiáticas, sobretudo pela temática tratada e pelas discussões de primitivismo que

Nesta mesma direção, como Ellis assinalou, os missionários identificaram outros elementos como as máscaras sagradas das sociedades de iniciação e os espíritos da floresta- como não poderia deixar de ser- com o diabo, a personificação do mal. Esta ideia de mal, advinha das concepções maniqueísta cristãs do mundo que moldavam as concepções de sagrado dos américo-liberianos, que no geral, pertenciam às seguintes denominações cristãs: Metodistas, Batistas ou Episcopais. Tal visão maniqueísta contribuiu para a proibição do funcionamento das sociedades de iniciação. Tal proibição vinham no mesmo bojo civilizatório que a inserção no capitalismo e no mundo moderno (Mamdani, 2001;2002).

Mesmo após a proibição do funcionamento das sociedades de iniciação, estas não param de funcionar, sua existência passara a ser mantida ocultamente. Muitos membros do Poro passaram a enviar seus filhos para serem iniciados em locais onde as sociedades não haviam sido proibidas, no geral, em países vizinhos. Neste sentido, houve um ocultamento das práticas do Poro, para conseguirem se manter funcionando.

De modo concomitante a este ocultamento das práticas destas sociedades, os chefes locais que compunham o governo passaram estabelecer duas dinâmicas concomitantes entre si, de atuação no Poro. A primeira se refere às dinâmicas de relações das sociedades de iniciação que passaram a se articular nos processos de formação de redes patrimoniais na estrutura governamental. Aqui estes sujeitos utilizavam as relações espirituais do Poro como um mecanismo de proteção ou ataque contra seus inimigos, malfeitores ou seus opositores políticos. O segundo se refere à manutenção das relações de aliança costumeiras nas aldeias ou cidades natais destes sujeitos. Nestas alianças costumeiras serviam no geral de suporte ritualístico e de apoio político em nível local para este sujeito que “representaria” o seu povo. O enredamento destas duas esferas de relações se daria por um constante confronto entre os processos de burocratização e o exercício de manter os laços estabelecidos

a mídia constantemente reifica ao tratar das guerras civis africanas. Embora faça estas ressalvas quanto ao documentário, o utilizo por considerar que o relato de Joshua Blahyi é importante para se pensar a temática do canibalismo durante a guerra. https://www.youtube.com/watch?v=hEmyzKOK_AA e <https://www.youtube.com/watch?v=igWHRuDI dh0> .

pelas sociedades de iniciação. Assim como, entre o beneficiamento individual, pela aquisição de um cargo que outrora não seria seu e a sua relação hierárquica com a comunidade.

Estas relações patrimonialistas e as dinâmicas nas quais os sujeitos políticos estavam envoltos, nos ajuda a compreender a peculiaridade do governo de Tolbert ao agregar os diferentes grupos étnicos como bases aliadas. Estas bases negociavam seus termos de apoio com vistas nos privilégios propiciados pelo governo e pelo monopólio dos governos locais. Assim, a atenção oferecida às demandas das bases aliadas e a inserção de diferentes grupos nesta malha governamental permitiu a Tolbert manter como seus aliados grupos que se opunham entre si. Embora Tolbert tenha se aliado aos grandes grupos étnicos da região, deixara de fora destas redes grupos étnicos de menor expressão social e, por conseguinte, política.

Ademais, há um outro fator que permeava a composição desta malha patrimonialista e que contribuía com a complexificação deste cenário: as identidades étnicas. Cada sujeito envolvido no governo declarava suas identidades étnicas como um mecanismo de filiação a um grupo do interior, marcando assim, não apenas uma territorialização de atuação no governo local, como também marcando um lugar de porta-voz de seu povo com o governo. Todavia, esta etnicização acarretara dois problemas: o primeiro em relações a legitimidade da autoridade local, que passara ser uma liderança secundária ou restrita ao âmbito religioso. E o segundo, por gerar um faccionalismo, sobretudo dentro dos cenários governamentais, onde sua origem deveria ser identificada com algum grupo étnico do interior.²⁵ Vale ressaltar que, estas categorizações étnicas que ganharam força no cenário político, passaram a se referir não apenas como termos de designação para os liberianos nativos, como também para os américo-liberianos. Esta terminologia tornou-se, então, uma categoria étnica. Tais nomeações se tornaram centrais sobretudo nas disputas políticas, embasando principalmente a justificativa de golpes contra o governo de Tolbert e mais tarde contra o governo de Samuel Doe, que governaria a Libéria na década de 1980.

Tal faccionalismo étnico, segundo Ellis (1999), poderia ser exemplificado

²⁵ Segundo Ellis (1999), estas categorias étnicas tinham maior relevância em Monrovia, centro do governo, do que nas cidades do interior, onde as identificações de pertencimento seguiam outras dinâmicas.

tomando-se a figura de jovens, que tivessem a intenção de futuramente adentrar no governo. Para isto, segundo ele, seria necessário que este jovem nutrisse laços de pertencimento em sua aldeia ou cidade natal, para então buscar alianças com um sênior no governo. No geral, ambos deveriam pertencer a uma mesma etnia. Neste sentido, este jovem deveria ter relações próximas com seu grupo e prezar pelas redes de alianças estabelecidas fora de seu próprio grupo. Ao mesmo tempo que deveria se aliar com um sênior no poder e se aproximar, assim, das redes burocráticas. Almejar o poder aqui passaria tanto por uma conquista individual quanto coletiva, já que as redes estabelecidas pelas sociedades de iniciação não haviam se desfeito, apenas haviam ganho novos elos em contextos diferentes. Estas relações foram denominadas por Murphy (2010) de *economia moral da dependência*, na qual as características do modelo institucional envolvem a ideologia patrimonialista como suporte das relações de lealdade, de reciprocidade e de clientelismo que culturalmente codifica as relações políticas de denominação e dependência mapeadas ao longo de todo o território.

Neste sentido, o uso das categorizações étnicas se prestava a três papéis no âmbito das relações políticas. Primeiro para referendar constantemente as relações políticas de uma pequena elite local que aspirava poder, quer no governo central em Monróvia, quer no governo local em cidades menores. Segundo, para referendar uma rede de apadrinhamento entre a elite de Monróvia e as elites do interior que demandavam indicações para pequenos cargos no governo ou que requeria o envio de seus filhos para estudar em Monróvia. Estas redes de apadrinhamento tecidas reforçava as redes patrimoniais tanto em esfera local, quanto na esfera do governo central. Terceiro, para referendar uma hierarquia social entre os grupos que estavam no poder, aqueles que não estavam no poder, aqueles eram migrantes na região (mesmo que esta migração tenha ocorrido há muitas décadas, como é o caso dos Mandingo) e aqueles que pertenciam ao poder. Este faccionalismo étnico passara a ser uma marca individual e coletiva que encaminharia a um cenário de radicalismo faccional no país o, que mais tarde, conduziria a uma multiplicidade de guerras civis. Antigas disputas locais viriam à tona sob a chave étnica, bem como disputas entre grupos étnicos que foram, até então, aliados do poder, reprimidos e subjugados pelo governo américo-liberiano, que passaram a lutar pelo poder governamental.

Um exemplo, destas disputas locais, foi o conflito entre os Loma e os Mandigo.

Segundo Bøås (2008), o faccionalismo radical destes grupos culminara durante a guerra civil na Libéria. Segundo este autor, o latente conflito entre ambos os grupos acabara por eclodir como um confronto armado motivado pelo posicionamento de apoio a Taylor, pelos Loma e contra ele, pelos Mandingo. Este estopim ativara a antiga contenda pela disputa de terra, levando os dois grupos a travarem uma sangrenta batalha. A guerra segundo Bøås, fora composta por uma miscelânea de conflitos de diferentes ordens; entre os grupos locais, pelo patrimonialismo pelo qual Taylor se opunha, pelos roubos e pilhagens nas cidades e aldeia provocados por inúmeros sujeitos.

Embora, seja patente que estas categorias de etnicidade são exógenas aos grupos, vale ressaltar como elas se tornaram porosas e fragmentadas no cenário político liberiano. Em termos de uso cotidianos elas são porosas e frouxas, frente aos vários arranjos de redes que se faziam e desfaziam. O pertencimento étnico se fazia presente quando necessários à busca de apoio político. Em termos de usos nas relações governamentais poderiam ser tomadas como um pouco mais sólidas e fixas, pois o manejo discursivo do pertencimento a uma etnia era tomado como uma marca de se “governar para os seus” em contraposição aos Outros grupos. O MOJA, por exemplo, ao reunir diferentes grupos étnicos em sua composição, tal como os américo-liberianos pobres e os khran, dentre outros, podia ser tomado como um grupo homogêneo quando em relação com o governo. No entanto, internamente apresentava uma faccionalização de grupos com interesses distintos, cada qual com a intenção de que seu bloco de aliados internos ao MOJA subisse ao poder. Neste sentido, Doe, um soldado Khran de baixa patente, acabara por assassinar e tomar o governo de Tolbert, se adiantando aos demais grupos com os quais ele se aliara para esta empreitada.

Embora tenha ocorrido a proibição da existência das sociedades de iniciação e, por conseguinte, o seu ocultamento, sua cosmologia, sua prática de complexos rituais, sua manutenção dos laços de lealdade permaneceram ativas e se expandindo a outros grupos, dentre eles, para os américo-liberianos (Ellis, 1999; Akpan, 2010). Ou seja, aura de influência moral das sociedades de iniciação prevaleceu entre seus membros e acabou por se espriar para outras formas de relações político-religiosas. Tal influencia moral acabara por se articular a outras formas de moralidades, religiosidades e de

fazer políticos. Assim, os membros das sociedades de iniciação passaram a frequentar uma ou mais Igrejas e Mesquitas, sem abrirem mão de suas crenças iniciais. O contrário também passara a ocorrer, membros de Igrejas cristãs em suas diferentes denominações, passaram a adotar as práticas das sociedades de iniciação em suas vidas. As diferentes formas de crença se aglutinavam entre si, sem que fossem consideradas controversas. Ser mulçumano, cristão e ser iniciado em algumas sociedades coexistiam e tornara complementares entre si. Ser membro de uma sociedade secreta e utilizar magia para proteção, não impedia que o sujeito frequentasse a um culto cristão, uma mesquita e cumprisse com os deveres de cada uma destas religiões. Para além de um cumprimento destes deveres, pertencer a estas religiões ao mesmo tempo conferia a estas pessoas uma gama de possibilidades de utilização de técnicas religiosas para se proteger ou alcançar seus objetivos.

O que se percebe neste intenso complexificação dos cenários políticos-religiosos é que nem mesmo os américo-liberianos conseguiam se desvencilhar das redes tecidas pelas sociedades de iniciação, pelas Igrejas e pelas Mesquitas. Estes emaranhados de instituições religiosas marcavam cotidianamente as relações dos sujeitos com a esfera espiritual, independentemente da etnia do sujeito. Mesmo a proibição das sociedades de iniciação, não fora suficiente para impedir que os américo-liberianos se aproximassem da magia como parte do fazer político. Os líderes religiosos, por meio da capacidade de acionar as relações espirituais e manipular a magia passavam a ganhar cada vez mais destaque na tomada de decisões políticas, aconselhando os governantes em suas decisões e rituais de proteção²⁶. Tais aconselhamentos eram compreendidos como prescrições espirituais que estavam sendo enviados por meio do sacerdote. Assim, estes líderes religiosos estavam cada vez mais envolvidos com a política, segundo Ellis (1999), muitos deles começaram a receber importantes cargos no governo motivados tanto pela influência na formação de opinião pública, quanto pela proximidade com o mundo invisível. Tolbert pode ser tomado aqui como exemplo, pois mesmo sendo um américo-liberiano ele fora chefe ZO, presidente da associação Batista e membro de outros grupos religiosos que haviam

²⁶ Vale ressaltar que, segundo Ellis (1999), mesmo os sacerdotes cristãos passaram a manipular a magia em alguma medida.

sido financiados por seu antecessor Tubman.

Assim, segundo Ellis (1999), a rede de patronagem fora se complexificado ao longo dos anos por articular o pertencimento às sociedades de iniciação, ao pertencimento étnico e no pertencimento a instituições religiosas que tinham a capacidade de manipular forças espirituais para atuar nos processos de governança. O cerne da articulação desta rede estava na manipulação de forças espirituais, uma vez que o poder era originário do mundo invisível. A magia tornara-se central para a manutenção do poder nas mãos das elites políticas, pois estes sujeitos a utilizavam tanto para se auto proteger e manter seu cargo, quanto para vencer disputas contra seus opositores e para manter seus aliados fiéis a si e aos seus anseios.

Neste sentido, Ellis (1999) apresenta um relato interessante, quando descreve o surgimento de um grupo de membros de sociedades de iniciação denominados de *heartmen*. Este grupo era composto por sacerdotes de sociedades de iniciação, que eram contratados por membros do alto escalão do governo para assassinar pessoas a fim de adquirir partes do corpo para fins ritualísticos de manipulação de magia ou produção de amuletos. De acordo com Ellis (1999), um jovem homem que acabara de conquistar um cargo no alto escalão do governo, fora procurado por seus aliados, a fim de que eles os apresentasse as “regras do jogo”. Em uma conversa seus aliados lhe sugeriram que buscasse uma forma de se proteger contra as magias, feitas por seus opositores, que poderiam lhe atingir dali para frente. No entanto, este jovem se sentira ofendido por tal sugestão, pois havia se convertido ao cristianismo havia pouco tempo. Os preceitos cristãos lhe impediam de praticar determinados atos e, portanto, se posicionara contrário ao uso magia. O jovem via uma incongruência em lançar mão do uso de magia, sendo que havia sido batizado na Igreja. No entanto, o grupo de aliados o advertira que seus novos preceitos cristãos não o deviam impedir de utilizar magia, já que antes de ser membro do Igreja ele fora iniciado em uma sociedade. Seus aliados também o apresentara que não havia uma contradição entre ser membro de uma Igreja e cumprir com suas obrigações de cristão e fazer uso da magia para se proteger. Seus aliados, também o advertira que, fora devido à rede dos membros de sua sociedade de iniciação que ele conquistara seu atual cargo político. Diante desta pressão feita por seus aliados, este jovem contratara um *heartmen*, a fim de que eles pudessem lhe fornecer partes do corpo para que lhe fosse confeccionado um amuleto

de proteção contra os ataques mágicos de seus inimigos.

No bojo desta discussão e tomando a discussão feita anteriormente sobre o canibalismo, considero que há uma retomada das práticas de magia com o corpo humano em escalas relevantes, principalmente após 1960. Neste período, percebe-se que a aquisição de partes do corpo para a confecção de amuletos, beberagens ou ingestão de magias, mantinha uma dimensão tanto individual quanto coletiva. Na esfera individual, a morte de uma pessoa seria para atender a anseios pessoais. Paradoxalmente, na esfera coletiva seria de interesse de todos os aliados de um sujeito que ele se preservasse no poder, pois ele seria um importante elo na organização da rede patrimonial. Para Mbembe (1990), estas mortes teriam uma dimensão sacrificial, onde a licença para matar apareceria como uma maximização ou intensificação da tática pela qual se buscava produzir riquezas e poder, ou aproveitar ao máximo possível os recursos disponíveis momentaneamente. Embora, Mbembe não trace uma filiação às questões espirituais, acrescento ao seu pensamento anterior, que este sacrifício, seria também uma forma de desfrutar a plenitude da proteção espiritual.

3.1.2- *Waithood*

No capítulo anterior, quando discuti a noção de *waithood* tomei como base uma esfera de micro relação sociais. Todavia, a retomo aqui brevemente para efetuar uma análise mais ampliada das relações sociais e políticas, na tentativa de iluminar as relações geracionais do MOJA e do PAL e sua relação ao governo da Libéria²⁷. Minha intenção, ao retomar esta categoria é lidar com uma terminologia capaz de trazer à tona as disparidades sociais, a busca pelo acesso ao poder político. Esta categoria permite que se consiga lidar com as oposições como complementares entre si e que tome como relevantes a agência do jovem na tentativa de se desembaraçar de uma situação instável.

Tanto os discursos dos membros do MOJA quanto do PAL tinham como

²⁷ Tomo Estado aqui não apenas como uma instância de governança, como também os agentes que operacionalizam esta esfera.

conteúdo o combate às disparidades sociais, a pobreza e a falta de participação política, as quais eles julgavam como opressoras e injustas. Em ambos os grupos, os jovens vindos de diferentes locais, pertencentes a diferentes grupos étnicos e de diferentes filiações intelectuais ou sem uma educação formal, se aglutinaram em busca de uma tomada do poder, do anseio em adquirir independência financeira, de conseguir um emprego ou melhores condições de trabalho, de adquirir uma melhora material e, sobretudo, tornar-se um homem.

Neste sentido, Chinua Achebe ao narrar duas passagens de relações geracionais e governo na Nigéria, que se assemelham aos casos do MOJA e do PAL, em seu livro *A Paz Dura Pouco* de 1960 (2009[1960]) traz elementos interessantes para exemplificar a tensão entre os jovens e as gerações anteriores a suas:

A teoria de Obi de que o serviço público da Nigéria ia continuar corrupto até que os velhos africanos no primeiro escalão fossem substituídos por jovens oriundos das universidades foi formulada pela primeira vez num trabalho lido para a União de Estudantes Nigerianos em Londres. Porém, à diferença da maior parte das teorias criadas por estudantes em Londres, aquela sobreviveu ao primeiro impacto da volta para a terra natal. De fato, um mês após seu regresso, Obi topou com dois exemplos clássicos do seu conceito de velho africano. (pp. 40)

A segunda passagem é:

“O serviço público é corrupto por causa dos pretensos homens experientes nos cargos de chefia”, disse Obi.

“O que você tem contra a experiência? Acha que um pirralho recém-saído da universidade devia ser nomeado secretário permanente?”

“Eu não falei de alguém *recém-saído* da universidade, mas até mesmo isso seria melhor do que preencher os cargos do primeiro escalão com velhos que não têm nenhuma base intelectual para respaldar sua experiência.”

“E quanto ao fiscal de terras que foi preso no ano passado? *Ele* tinha acabado de sair da universidade.”

“É uma exceção”, respondeu Obi. (pp.24)²⁸

²⁸ Considero que nesta passagem do texto há uma outra temática central que se trata das as relações que a antropologia vem denominando de moderno x tradicional e em uma perspectiva afrocentrada de “colonialidade do pensamento” (Escobar, 2010). O cerne desta problemática encontra-se no escamoteamento, sufocamento ou depreciação dos saberes locais frente aos mecanismos hegemônicos

Estas passagens do livro, adequa-se aos discursos difundidos por jovens de ambos os grupos, sobretudo daqueles escolarizados, no qual os mais velhos que estariam no poder não estavam preparados para ocupar os cargos políticos. A falta de perspectivas de trabalho e de sustento destes jovens teriam sido consideradas como questões de segunda ordem por parte dos governantes que, por conseguinte, não davam atenção às necessidades desta população que estavam cada vez mais migrando para a capital.

A corrupção e a formação educacional foram tomadas pelo MOJA e PAL como mecanismo de oposições centrais à maneira como “os velhos africanos no primeiro escalão” faziam política. Estes jovens consideravam que, no geral, estes velhos governavam de um modo antigo, que não condizia com os valores de uma pretensa modernidade. O discurso do MOJA e do PAL marcavam incisivamente a diferenciação entre o “nós”, que buscamos acabar com nossas mazelas e “eles” que querem se manter no poder a qualquer custo, que eram resquícios do *modus operandi* colonial.

Nem tudo que parecera uma oposição radical, neste contexto, de fato o fora. Vale notar que, o discurso contrário ao governo se confrontara com as relações patrimonialistas. No entanto, tal confronto não chegara a se configurar como uma oposição aos interesses do MOJA e do PAL, pois o problema das disparidades sociais e de acesso a recursos estaria relacionado aos ocupantes dos cargos públicos que monopolizavam e determinavam quem poderia adentrar nas relações políticas ou não. Assim, retirando-se os governantes atuais e os substituindo por outros que fossem escolarizados, mais novos e com pensamentos que atendessem às necessidades dos jovens, seria a solução para a corrupção e para a não exclusão social de alguns setores sociais.

As redes patrimonialistas não foram o centro dos questionamentos entre os membros do MOJA e do PAL, pois estas redes não foram entendidas por estes jovens como algo que os conduzia às disparidades sociais. O problema estava nos governantes e não na estrutura. Neste sentido, compreendo então que, a oposição

de pensar, agir e lidar com as relações sociais, considerados como modernos. Todavia, lidar com esta discussão requer uma pesquisa mais aprofundada, a qual não conseguirei empreender aqui.

central entre estes grupos e o governo estivera assentado na impossibilidade de acomodação de todos os grupos e pessoas dentro da rede de patronagem. Em um caso ideal, o ponto ótimo seria que todas as gerações estivessem inseridas dentro das redes de patronagem.

Assim, pensar em *waithood* neste período seria lidar também com uma vontade latente de adquirir poder e de dispor dele como lhe conviesse frente aos recursos escassos. Neste cenário as manifestações, as lutas armadas e as tentativas de golpes eram as ferramentas disponíveis para que estes jovens buscassem que suas demandas fossem aceitas.

A oposição entre estes jovens e os velhos só se intensificara quando se percebera que as antigas redes de patronagem não seriam desfeitas e, assim, o acesso dos jovens à esta estrutura de poder poderá ser dificultado. A crise, então, fora uma crise de autoridade e de acessibilidade ao poder, ou seja, fora uma crise que adveio da tensão entre o Estado democrático e a sua subversão pelo patrimonialismo, que em tese abriria precedentes para a mobilidade política e social, mas que, tal como outrora, privilegiava uma rede hierarquizada para acessar ao governo.

Neste sentido, o jovem viria como um elemento inovador e progressista, mas sem a intenção de fato de romper com um *status quo*, mas para tomá-lo para si. A intenção é remover um bloco hegemônico do poder e substituí-lo por outro, que se tornara tão hegemônico quanto o anterior (Mbembe,1990).

3.2- Serra Leoa: economia do diamante

A economia do diamante de Serra Leoa trouxe consigo um importante marco para o país: a extração e a comercialização de “diamantes de sangue”. Ambos trouxeram inúmeras consequências negativas para a população local, como fome, desapropriação de terras e mortes. Os diamantes se tornaram a principal *commodity* mineral de exportação do país durante os anos de 1970. Depois deste período a economia do país ficara vulnerável às variações do preço da *commodity* e a exaustão do recurso mineral, escassez-procura. No entanto, antes de adentrar na importância deste mineral para o país, importância esta que não se restringe à economia, considero ser relevante apresentar um panorama geral das relações político-

econômicas de Serra Leoa.

Antes da década de 1930, Serra Leoa já contava com uma economia voltada para a exportação de uma pequena variedade de *commodities* agrícolas e minerais como cacau, café, coco, óleo de palma, borracha, ouro, platina, cromo. Neste quadro de exportações a venda do cacau e do coco somente ganharam força no pós-segunda Guerra Mundial, mantendo seus preços em alta por vários anos consecutivos e, por isto, fora o carro-chefe das exportações do país. Durante os anos em que fora protetorado britânico- até 1961, Serra Leoa não tivera investimentos interno nem na industrialização e nem na agricultura para abastecimento do mercado interno. Ao contrário, havia um desestímulo promovido pelo governo colonial que priorizara a importação de bens de consumo e agrícolas. Nem mesmo o mercado de venda de *commodities* agrícolas recebera investimentos internos e nem promovera o investimento interno para o desenvolvimento de infraestrutura local. Os poucos investimentos que foram feitos no país atendiam somente a uma pequena parcela de empresas que arrendaram parte do território para a exploração de minério de ferro. A DELCO (Companhia de Desenvolvimento de Serra Leoa), uma das empresas arrendatárias, recebera uma concessão do governo britânico para explorar minério de ferro na região de Marampa, em 1927. A renda obtida pela concessão fora sistematicamente entregue aos chefes locais de Marampa que geriam os recursos e investiam em setores que lhes interessavam. Com a intenção de incentivar as concessões, citando um exemplo, o Fundo de Desenvolvimento Colonial Britânico, estendeu um empréstimo ao governo colonial para a construção de uma estrada de ferro até o porto de Pepel, visando um melhor escoamento produção de minerais e agrícolas.

Com isto, o minério de ferro até os anos de 1970 tornara-se a segunda maior exportação do país. Em 1975 esta empresa fechara às portas. Fyle (2006) afirma que o fechamento desta empresa se dera devido ao aumento nos custos da extração e queda nos valores de venda do minério de ferro, enquanto que Richards (1996) afirma que a jazida havia se esgotado. Mas o que importara neste ocorrido fora que isto gerara ao país uma massa de desempregados, com baixa qualificação profissional e sem

escolarização que migraram para as cidades.²⁹

Voltando um pouco no tempo, em 1939, a empresa CAST (Seleção da Confiança Africana Consolidada) - uma empresa sul-africana de extração de diamantes- criou a SLTS (Seleção de Confiança Serra Leoa), que era uma empresa subsidiária que ganhara a concessão de prospecção de diamantes em todo o território de Serra Leoa. Mas a extração de diamantes no país feita pela SLTS fora ameaçada quando alguns grupos, em sua maioria Mandingo, começaram a garimpagem ilegal de diamantes de aluvião, utilizando somente picaretas e peneiras. Estes Mandingos iniciaram uma comercialização ilegal de diamantes na região das cidades de Bo, Pujehun, Kenema e Altas floresta de Kangari. Com esta extração se iniciara também um grande tráfico de diamantes na região.

Em 1955, durante o governo de Milton Magai, houve a renegociação da concessão de extração desta empresa, reduzindo sua área de prospecção a algumas localidades: Kailahun, Koidu e ao longo do Rio Mano. Devido a esta restrição na área de mineração houve uma corrida da população local para as regiões onde a empresa havia perdido a concessão, com a intenção de estabelecerem pontos de garimpo. O aumento da quantidade de garimpeiros, somados aos garimpeiros Mandingos, fez com que o governo regulasse este modo de extração. Muitos serra leoninos foram licenciados para garimpar e, com isto, houvera uma tentativa de estabelecer uma exclusividade de compra de diamantes pelo governo. Todavia, a comercialização ilegal de diamantes não cessara com esta medida do governo, perdurando até as décadas de 1980 e 1990.

Poucos anos depois, em 1957, em meio à manutenção do comércio ilegal de diamantes, o governo colonial cria a *Diamond Corporation*, em parceria com a De Beers- companhia sul-africana de extração e comercialização de diamantes. A *Diamond Corporation* passaria a comprar os diamantes destes garimpeiros licenciados e a passar a fazer a gestão destes recursos. Ou seja, o governo terceirizara o trabalho de controle e gestão do comércio de diamantes. Mais tarde, em 1959, o governo iria criar

²⁹ Vale ressaltar que as escolas primárias não eram de acesso universal e os poucos jovens que tiveram acesso a elas. Neste período, os poucos jovens escolarizados abandonaram os estudos para trabalhar na mineração. Durante todo o governo colonial e pós-colonial houvera um baixo investimento em escolarização, saúde e infraestrutura, haja vista que todos os processos de administração pública foram terceirizados, ficando a cargo das empresas estrangeiras gerir o protetorado e, posteriormente, o país.

a Agencia Governamental do Diamante, ainda gerida pela *Diamond Corporation/ De Beers* e modificara o arranjo anterior. O governo, nesta nova organização do controle da extração e comercialização do diamante, passara a ser o responsável pela exportação final dos diamantes produzidos nas minas de aluvião. Após a independência em 1961, o governo cria a DICORWAF (Corporação da África Ocidental de Diamantes) para substituir o controle da De Beers. Em 1970, novamente fora feito outro arranjo, modicando-se os acordos estabelecidos pelo governo, que criara à NDMC (Companhia Nacional de Mineração). Nesta nova organização o governo passara a ter propriedade conjunta das minas de aluvião com o SLST. Todavia, em 1982 a maior jazida de diamantes do país fora fechada, o que, segundo Richard (1996), ocorrera devido a seu esgotamento, causando outra vez uma onda de desempregos e migrações para as áreas urbanas.

A repercussão do fechamento desta jazida trouxera grandes impactos sociais para o país. Durante o período áureo da mineração, houvera uma migração em massa das áreas de agricultura para as minas, uma vez que nestas áreas eram oferecidos os maiores salários do país a pessoas com baixa especialização. Embora, os salários fossem relativamente altos, esta população migrante configurava uma mão de obra com pouca especialização. Os grandes cargos destas empresas eram ocupados por trabalhadores estrangeiros que recebiam altos salários e condições de vida melhores do que a dos trabalhadores com baixa especialização.

3.2.1 - O diamante como bruxaria

Considero necessário refletir como os diamantes tomaram um lugar central nas vidas dos serra leoninos, não apenas economicamente, como também tornara-se alvo da atuação dos bruxos. Durante muitos anos, as populações locais, sobretudo as das áreas diamantíferas, conviveram com o diamante sob seus pés desconhecendo o valor econômico destas pedras para o ocidente. Em um piscar de olhos estas populações viram suas terras invadidas por estrangeiros, seus territórios violados por um minucioso escrutínio em busca das jazidas minerais e sua floresta sendo devastada. Embora estes sujeitos fossem donos de seu território estas riquezas não lhes pertenciam, a não ser a uma pequena parcela de chefes locais que colhiam os frutos

do comércio das pedras. Com o mesmo piscar de olhos os estrangeiros construíram casas luxuosas, compraram carros novos, adquiriram poder e prestígio, enquanto que os antigos moradores passavam fome, recebiam baixos salários por seu trabalho e se mantinham subordinados aos mandos dos estrangeiros em seu território.

Este contraste, entre a riqueza e a pobreza, em seus extremos, não poderia ser nada mais que bruxaria! Sim, bruxaria que impedia que muitos dos moradores alcançassem a riqueza advinda das pedras. A dominação dos estrangeiros na extração dos minerais criara uma tensão mágica, tal como assinala Shaw (1996, 2002), pois os espíritos ou a magia destes estrangeiros, deveria ser mais forte do que a magia e os espíritos da população local. Ou mesmo, a descoberta das minas terem sido feitas por estrangeiros e não pelos habitantes do lugar poderia ser uma interferência do poder mágico daqueles para que os sujeitos locais não as encontrassem primeiro. Com efeito, o que se pode depreender é que a magia, de uma forma ou de outra, teria influenciado a descoberta dos diamantes e, por conseguinte, gerado as disparidades sociais e econômicas.

Shaw (1996) relata que seus interlocutores lhe contaram da existência de uma cidade dos bruxos, um mundo humano onde as casas eram feitas de diamantes, onde as pessoas dirigiam Mercedes-Benz e onde os vendedores ambulantes nas ruas vendiam bife de carne humana. As butikues vendiam elegantes *vestidos de bruxas*, que quando em contato com a pele humana transformavam as pessoas em animais predadores. Os bruxos seriam, então, pessoas bem-sucedidas, com carros, casas e boa alimentação. Shaw (1996), então, correlaciona esta cidade dos bruxos com a vida levada por estrangeiros nas regiões de mineração e, acrescento a este grupo os chefes locais que se beneficiavam do comércio das pedras. Tanto os chefes locais quanto os estrangeiros construíam grandes mansões, circulavam com carros da Mercedes-Benz, viajavam de avião e desfilavam com roupas luxuosas. Toda esta opulência convivia lado a lado com altas taxas de mortalidade infantil, problemas de abastecimento alimentício e de saúde. Para as pessoas que conviviam com estes contrastes sociais, o não acesso equitativo aos recursos advindos da mineração era fruto de bruxaria. Elas estariam embruxadas a fim de que transferissem todo o seu potencial de enriquecimento aos bruxos. Assim, os bruxos teriam uma abundância no enriquecimento, ao passo que os embruxados seriam acometidos pela pobreza e má

sorte.

Assim, embora alguns pesquisadores como Ashforth (2005), Niehaus (2012, 2005, 2001) e Shaw (1996) compreendam estas situações como uma forma de abstração de uma dura situação social, não creio que seja esta a situação. Nem creio que o modo como Shaw apresenta esta cidade seja como um mundo imaginário ou paralelo. Esta cidade dos bruxos, ao contrário, seriam cidades reais e não abstrações de uma dada realidade. Aqui não cabe a compreendermos como uma metáfora, mas como uma realidade na qual as relações invisíveis estão atuando constantemente na aquisição ou não de bens. O real e o invisível coexistiriam. Os estrangeiros e chefes locais seriam sim os bruxos, que teriam usurpado os diamantes, minerais e produtos extrativistas dos nativos. A falta de recursos financeiros, a falta de uma alimentação adequada não é apenas uma questão material, a existência de uma energia mágica atuaria para que a pessoa não conseguisse ter uma melhora econômica, de saúde, nos relacionamentos pessoais, ou outras formas de relação interpessoal.

Embora Niehaus (2005) traga em seus textos concepções sobre bruxaria com as quais não concordo, considero que seu alerta de que devemos compreender o significado de riqueza, pode ser válido para se pensar o caso de Serra Leoa. Ele afirma que riqueza não é concebida apenas em termos de materiais, como também por pessoas. Assim, o status de riqueza, segundo Ferme (2001), estaria também ligado ao tornar-se uma *big person*. Aqui considero que se possa compreender uma *big person* como um bruxo que manipula os diamantes para conseguir riquezas. O acúmulo de poder e riquezas poderiam advir do roubo de sorte que culmina no impedimento de que uma pessoa consiga trabalhar para si. O corpo da pessoa abastada teria a capacidade para abrigar o *espírito bruxo* que a conferiria riqueza e poder, em detrimento de não ter filhos, adoecimentos, etc. Aqui a relação com a bruxaria traria uma posição paradoxal, na qual a perda de algo sempre está dada. Neste sentido, o corpo seria o *locus* por excelência da relação entre o espiritual e as relações materiais. O aspecto estético do corpo diz muito sobre estar embruxado ou embruxador outros. O corpo aqui seria uma expansão de seus limites físicos e espiritual, por meio da estética. Roupas, carros, casa luxuosa, boa alimentação são elementos que marcam a prosperidade de alguém pelo uso de bruxaria.

Assim como o corpo, a terra e o lugar seriam elementos importantes para se

pensar a relação dos embruxados – sujeitos- com seus antepassados. A exaustão dos solos, dos rios e da floresta pode ser compreendida como um mecanismo de enfraquecimento dos vínculos com os antepassados e com os espíritos da floresta. Com isto, os sujeitos encontram-se desamparados tanto por não poder cultuar adequadamente seus espíritos e ancestrais, quanto por não terem força física para se desembruxarem. A relação das pessoas com as energias dos espíritos da floresta e com seu grupo de parentesco eram mediadas pela terra, água e pela própria floresta. Assim, os minerais retirados pertenciam aos ancestrais e aos espíritos localizados sob a superfície do solo e da água. Segundo Richard (1996), muitos dos Mende atualmente se lamentam pelo mal-uso da terra, pelo modo como ocorrera a extração dos recursos da floresta e dos minerais, por isto, eles pedem perdão aos seus ancestrais por terem deteriorado e permitido a deterioração de seu território.

3.2.2 -Governos

Após a Segunda Guerra Mundial, os britânicos começaram a transferir gradualmente o poder político à elite urbana Krio, criando vários mecanismos para isto. Assim, em 1946 foram criados conselhos distritais, com o intuito de auxiliar a elite Krio nesta transição de independência, no qual Milton Magai, fora o principal articulador entre as chefias do interior, o governo britânico e as lideranças Krio em Freetown. Esta articulação tivera como intuito criar uma constituição que juntasse a colônia, como ficara conhecida Freetown, e o protetorado, o restante do território de Serra Leoa como uma única entidade política.³⁰

Magai fora o articulador dos atores envolvidos neste processo, pois já havia tido contato com os chefes do interior em dois períodos distintos. O primeiro momento se dera durante as expedições médicas que tinham como intenção levar aos grupos do interior noções básicas de higiene e saúde. Nestas expedições o Sande e o Poro, por serem considerados pelos Krio como instituições educadoras, foram tomados como instituições que “cuidariam” de repassar aos demais membros de suas sociedades as

³⁰ Serra Leoa se tornou protetorado britânico em 1896. Antes disto Freetown, conhecida como Granville Town, fora a única localidade colonizada, mais precisamente fora colônia de recebimento ou de assentamento de ex-escravizados, que se autogovernavam, segundo Fyle, 2006.

informações. A intenção era tornar o Poro e o Sande como instituições difusoras de informações. O segundo momento se deu durante a mediação das relações entre os Mende e o governo colonial, durante a articulação para a ocupação dos cargos de chefia local. Tais cargos seriam ocupados em localidades ao longo da linha de trem, construída no final do século XIX³¹. As negociações entre Magai e as lideranças locais estabeleceram uma rede de patronagem, que se beneficiaria diretamente dos lucros dos produtos extrativistas e mais tarde no comércio de minério de ferro e diamante. Os recursos destas cessões eram direcionados à manutenção das redes de patrão-clientes, beneficiando assim uma elite do interior de chefias da terra e membros de inúmeras sociedades de iniciação. Não apenas os recursos eram destinados a esta elite local, como também a construção de escolas e do Forah Bay College³² que foram direcionadas aos filhos dos chefes locais, membros do governo.

As redes patrimonialistas em Serra Leoa, se estruturaram de modo diferente do da Libéria devido ao governo indireto (*indirect rule*) ou autogoverno. A intenção da administração britânica era em maior parte nas *commodities* e na cobrança de taxas. O discurso do governo britânico fora o de fortalecer as elites locais, sobretudo a Krio, na tentativa de que, posteriormente, ela assumisse o governo independente. No entanto, não fora esta elite quem mais tarde assumiu o governo. O suporte educacional e político conferido aos Krio da elite marcou a bifurcação entre eles e a população urbana de modo mais geral e a população das florestas. A região florestal e do interior, recebera pouca atenção do governo britânico, que não destinavam investimentos em infraestrutura, saúde e educação para a população. Isto fora reflexo do modo como se compreendia esta região: como local propício para o comércio de produtos extrativistas e minerais.

Uma década antes da independência (1950), o governo britânico, introduzira a

³¹ No final do século XIX o governo colonial impusera aos chefes locais do interior o pagamento de taxas referentes ao uso das estradas abertas pelo governo, o que causara uma revolta local entre os Mende, principais comerciantes da região e as expedições do governo. Em retaliação a esta cobrança de taxas, os guerreiros Mendes, por esta ocasião, fizeram vários ataques às expedições comerciais e a missionários, já que os viam como mensageiros do governo colonial. O governo colonial, quando viu o comércio ser afetado por este entrave, tentara reduzir seus prejuízos e os ataques construindo estradas oficiais para escoar os produtos extrativistas da região. Pouco tempo depois, em 1897, o trem começou a funcionar na colônia em linhas paralelas às estradas, como rota de escoamento dos bens.

³² Primeira Universidade de Serra Leoa, fundada como uma escola missionária para africanos dos seguintes países: Gana, Serra Leoa, Nigéria e Costa do Marfim.

constituição de Serra Leoa, a fim de dar início aos processos de transição governamental. Neste bojo, houvera uma rápida conformação político-partidária de vários grupos para disputar eleições para cargos administrativos. Muitos destes partidos formados não partilhavam uma coesão de interesses e ideologia, frisando ainda mais os contrastes sociais políticos e sociais em Serra Leoa. O partido mais representativo do país fora formado pela fusão de outros três partidos: NCSL (Conselho Nacional de Serra Leoa) formado por líderes locais treinadas pelo protetorado; PEPU (União Progressista Educacional do Protetorado) formado pelos chefes locais e seus filhos; e o PPK (Partido Popular Krio) liderado por Lamina Sankoh. O partido resultante desta fusão fora o SLPP (Partido Político de Serra Leoa), eleito nas votações de 1953 sob a liderança de Milton Magai, que era de origem Mende. Este partido tivera como bandeira o progresso e a modernização do Estado. Coadunado a isto, havia a manutenção das redes patronagem entre os membros do partido. Nas eleições seguintes Magai fora novamente eleito. Todavia, neste mesmo período devido a disputas internas o SLPP fragmentara-se, ao mesmo tempo que outras facções partidárias foram surgindo.

No entanto, Magai fora capaz de manter estes grupos unidos para efetivar o processo de independência no ano de 1961. É neste cenário de novos surgimentos de partidos que desponta Siaka Stevens, ex-membro do SLPP, que se recusara a assinar o aceite da nova constituição, formando em Freetown o partido APC (Congresso de Todas as Pessoas) com base em um discurso socialista. O APC não contava com o apoio dos chefes do interior ou pessoas importantes, sua estratégia fora a de conseguir o apoio de jovens desempregados, a quem o APC prometia melhores dias se conseguisse tomar o poder. Assim, o discurso socialista os arrebatava a se filiarem ao APC, uma vez que estes jovens tinham pouca educação formal e poucas oportunidades de emprego. O apoio da juventude, a este movimento, segundo Richards (1996), servira de suporte ao APC em regiões fora dos distritos da linha do trem. Embora o APC mantivesse o discurso do socialismo acessível entre os jovens, o líder Stevens pertencera a um grupo de chefias de líderes políticos locais, bem como era membro da União Comercial de Diamantes da região de Marampa. O discurso do APC e a filiação de relações de Stevens configurara neste cenário como uma oposição complementar, pois as críticas dele ao SLPP se assentara em sua oposição à antiga rede de patronagem local, na qual

os jovens não teriam condições de se inserir. Todavia, o jovem Stevens fora membro do governo de Milton Magai, ocupando cargo político. Estas oposições discursivas, seguindo Denov (2010), marcara uma das causas do conflito diante da constante violência estrutural e da corrupção no sistema político na história de Serra Leoa, quer seja como patronato britânico, quer seja como independente da Inglaterra. Para ele, estas disputas políticas e discursivas evidenciaram os conflitos na consolidação da política do país.

Na primeira eleição pós-independência Stevens se lançou candidato opositor ao SLPP ganhando um terço dos assentos do congresso. Em 1967, ganha as eleições presidenciais disputadas por este partido, mas assumira o cargo somente em 1968. Com o apoio da juventude do interior, Stevens designara alguns cargos para este grupo. Desta forma ele ampliara a rede patrimonialista em seu governo e aliando a rede de Magai. Com isto, o Estado passara a contar com uma ampla malha de relações de reciprocidade alocada dentro da máquina governamental. Vale lembrar que, na década de 1970, fechara a primeira mina de minério de ferro no país e que as arrecadações do Estado eram mantidas com as receitas vindas das concessões de mineração. Com isto a manutenção desta rede patrimonial e a lista de servidores do governo tornaram-se onerosos aos cofres públicos, fazendo com que o APC se tornasse ainda mais dependente do suporte orçamentário das jazidas de diamante. Para além disto Stevens fomentara um ciclo de dependência não só de diamantes, como também uma dependência da importação do arroz branco, o que fomentava, por sua vez, uma estagnação da produção interna de alimentos para subsistência. Todavia o APC, esperando pôr fim ao problema de abastecimento volta sua atenção para as áreas urbanas, favorecendo esta região com as importações de arroz.

Na década de 1980, com o declínio econômico do país devido ao fechamento de jazidas de minério de ferro e diamantífero governo de Serra Leoa mergulhara numa crise econômica ensejando, com isto, uma crescente dependência do FMI. Esta instituição impusera ao governo uma série de medidas que visavam diminuir os gastos do Estado. Neste bojo, estavam medidas como a diminuição dos salários, o aumento dos valores dos bens de consumo e alimentícios. Neste mesmo período, as Políticas de Ajuste Econômico, começara a ganhar espaço de debates internacional e dentro do continente africano. Esta política fora proposta tanto pelo FMI quanto pelo Banco

Mundial, visando atrelar a liberação de recursos financeiros a governos mediante o enxugamento dos quadros de funcionários públicos, dentre outras demandas, tal como o investimento em infraestrutura, educação, saúde e outros. A adoção destas imposições político-econômicas, fora postergada até 1985.

Em 1985, Joseph Momoh, brigadeiro do exército, fora indicado por Stevens a concorrer às eleições como candidato único e, acabara por vencer as eleições. Sua postura política fora a de tentar alinhar o Estado com as novas prioridades internacionais, notadamente do FMI e do BM. Todavia, este alinhamento impunha grandes desafios a Momoh, pois o enxugamento do quadro de funcionários do governo seria romper com as relações patrimoniais e por outro lado, sem os recursos destes órgãos internacionais o Estado não arcaria com o pagamento, quer corrupto ou não, destes mesmos membros do governo. Neste mote, o BM oferecera recursos para a estruturação do Ministério da Agricultura e para outras operações, com a condição de se diminuir o quadro de ministros empregados. Em 1990, Momoh convoca novas eleições, que acabaram por não ocorrer, pois a RUF (Unidade da Frente Revolucionária) invadira o país.

3.2.3 – Wait hood

Os processos históricos de Serra Leoa narrados até aqui fazem parte de uma tentativa não só de estabelecer um Estado com aparato administrativo centralizado, como também de padronizar os modos de se fazer política. Há alguns elementos que valem ser resgatados aqui para pensarmos em como todo este processo histórico culminara nas guerras civis.

Stevens trouxera em seu discurso uma retórica de autonomia, resistência e emancipação que aos ouvidos dos jovens desempregados caíra como um importante critério para determinar a legitimidade de autogoverno, no qual a juventude teria espaço. Estes jovens, tal como os liberianos, estavam em um momento no qual suas vidas eram mantidas em suspenso. Ou seja, eles buscavam a transformação do acesso aos recursos materiais e espirituais, mas estavam no limbo entre o desemprego, o desejo de mudanças, a incapacidade de agir e a possibilidade de efetuar estas

mudanças através do apoio a Stevens. Este limbo, que seria em dada medida individual, também fora coletivo, não apenas por outros jovens compartilharem desta situação, como também em um plano de macrorrelações econômicas. Neste plano, a manutenção de uma rede capitalista de exploração de produtos extrativistas, a dependência financeira para a manutenção do Estado patrimonial, onde os recursos estavam escassos, complexificara ainda o limbo no qual os jovens estavam inseridos.

Inicialmente, Stevens fora tido como uma tábua de salvação para estes jovens, mas isto não durara por muito tempo. O apoio destes jovens a ele culminara em um conflito, pois as ideologias do marxismo não encontraram respaldos nas relações sociais patrimonialistas. E, por isto, os jovens abandonaram seu apoio a Stevens. O sonho destes sujeitos em se auto representarem no governo ruíra rapidamente, ao se depararem com o permanente e antigo embate entre as inovações de várias ordens e a manutenção de antigas formas de relações sociais.

Toda esta instabilidade que o jovem enfrentara teriam origem na magia, a qual influenciaria nas causalidades ou não causalidades das disputas por poder, na inserção de novos modos de produção e de consumo que sofrera grandes disputas. Não há como separar as transformações materiais, econômicas e de consumo das relações espirituais. Isto, indubitavelmente, não é algo pejorativo que deterioraria as relações políticas e econômica, nem mesmo que invalidasse as tomadas de decisões político-econômicas. No entanto, os modelos hegemônicos políticos e econômicos impostos a muitas sociedades tomaram discursivamente como ponto central de que o Estado seria um Estado falido (Mbembe, 2001), sem o domínio de uma gestão racional, laica e estratégica. Uma das contraposições a este argumento, viera dos debates sobre a colonialidade do poder ou a geopolítica do poder (Escobar, 2010; Restrepo, Escobar, 2005) que discute sobre os resquícios da colonialidade e o discurso da modernização das relações sociais, de modo mais geral. Neste debate, a supressão dos sistemas de conhecimento local e a subordinação destes em favor de modelos hegemônicos de democracia e de modernidade são trazidos à baila para pensar a exploração de recursos naturais, humanos e a instrumentalização de uma elite local que está coadunada com a elite que domina o capital financeiro internacional para defender o lucro econômico, tal como assinala por Escobar (2010).

Assim, a inter-relação entre sobreposição de identidades étnicas, políticas e de

opções econômicas aliadas a novas formas políticas e de organização do espaço territorial teriam resultado em grupos dominantes no poder que viviam da receita de recursos florestais, minerais, agrícolas, e etc. Estes grupos dominantes contribuíam para que dentro do sistema internacional capitalista, os países africanos ocupassem uma posição de fornecedores de matéria prima, enquanto que estes grupos seriam os intermediários ao acesso a estes recursos, pois eles viviam das receitas do arrendamento do território para empresas estrangeiras. Assim, segundo Mbembe (2001) o país se tornaria superexplorado antes que um país dependente.

Consoante a isto, quando na década de 1980 o FMI e o BM apresentam a necessidade de Políticas de Ajuste Econômico (PAE) o fizeram sob a justificativa de que estes países superexplorado haviam fracassado no processo de acumulação capitalista e na construção de um Estado democrático. Os discursos destes programas de ajustes, no entanto, fora que estes países não conseguiram promover uma alteração significativa nas estruturas governamentais e nem mesmo conseguiram alcançar um desenvolvimento econômico, como esperado por estas instituições. Todavia, este discurso do desenvolvimento esperado, não encontravam respaldo nas ações destas instituições, uma vez que elas não prezavam por uma autonomia dos governos locais, por um fomento dos esforços de autonomia e por um desenvolvimento local. Todos estes modelos imperialistas, quer os colonialistas, quer os pós-colonialistas incluindo aqui o FMI e o BM, visam um melhor arranjo para superexplorar os recursos naturais destas regiões, no caso de Serra Leoa, o foco recaía, sobretudo, na exploração de diamantes.

Os diamantes de Serra leoa foram alvos de cobiça de muitos países como Inglaterra, França e Estados Unidos. Para além destes países a Líbia, Israel, Nigéria, Burkina Faso, Costa do Marfim e Libéria, eram outros países interessados na geopolítica-econômica de Serra Leoa, sobretudo, pelo interesse na importação de recursos minerais para quer para fomentar indústrias destes países (Richards, 1997) quer para manter estes governos. Neste sentido, a instabilidade política em Serra Leoa viera a calhar para muitos atores envolvidos com o tráfico e comercialização dos diamantes. Assim, considero que isto seja uma oportunidade para introduzir o subitem a seguir: as guerras civis de Serra Leoa e Libéria.

3.3- Os faccionalismos das guerras civis

A relação estabelecida entre Serra Leoa e Libéria durante o final dos anos 1980 extrapolara os limites de mera vizinhança. Taylor tivera grandes interesses no tráfico de diamantes e outros recursos naturais saídos de Serra Leoa, por isto boa parte do contrabando de diamantes tinha como rota de saída mais viável a Libéria. Os diamantes foram também um chamariz para a população liberiana fronteiriça que saiam de seu país para tentar a vida na mineração e garimpo em Serra Leoa.

Samuel Doe e Charles Taylor foram considerados senhores da guerra, tal como assinala Ellis (1999). Senhores da guerra é um termo utilizado para se referir a um processo de ascensão de Estado de chumbo ou ditatorial, denominado de desequilíbrio competitivo, no qual os líderes das facções emergentes conseguem colocar sob seu controle todos os recursos disponíveis (Mbembe, 1990). No geral, estes senhores da guerra são membros de organizações militares ou paramilitares, que estendem gradualmente sua área de atuação, forçando o governo central a abdicar partes substanciais de sua hegemonia em um território. Tal ampliação do território, no geral, é feita por guerra. Assim, retira-se um bloco hegemônico o do poder o substituindo por outro.

Pouco tempo após assumir o poder Doe iniciara uma reestruturação das redes de patronagem em seu governo, passando a privilegiar como aliados pessoas de origem Krahn, Gborbo, Konobo e Mandingo. A relação de Doe com os três primeiros grupos fora relações de parentesco, enquanto que com o ultimo, sua relação fora por alianças. Os Mandingo eram considerados migrantes na Libéria e, portanto, haviam sido rechaçados pelos demais grupos locais. Fora através destas relações que Doe reestruturara seu governo e seus sistemas de alianças, assim como este se tornara o estopim para a desestabilização de seu próprio governo, pois seus aliados na luta para depor Tolbert pertencentes a outras etnias, não foram contemplados em suas redes de alianças.

Em meio a este ambiente hostil, provocado por Doe, Segado Quiwonkpa, um aliado de origem Gio, vira-se insatisfeito com relação ao governo de Doe. Devido a isto, em 1983 Quiwonkpa tentara efetuar um golpe contra este presidente, junto a um grupo de insatisfeitos que estavam perdendo espaço no governo. Em meio a esta

tentativa de golpe e de articulação contra o governo de Doe, volta dos Estado Unidos Charles Taylo, genro de Quiwonkpa apoiar seu sogro nesta empreitada política. Doe, após desta tentativa de golpe matara Quiwonkpa e iniciara uma onda de assassinatos a pessoas de origem Gio e Mano em Monróvia.

Taylor, com a morte seu sogro, se aliara ao grupo que havia tentado efetuar o golpe contra Doe. Este grupo fora a primeira semente do que seria o NPFL (Frente Patriótica Nacional da Libéria), sob o comando do próprio Taylor. Os Estados Unido, nesta ocasião, ofereceram apoio a Taylor no combate ao governo de Doe, que fora rotulado por organismos internacionais como uma ditadura. Aliado a isto os Estado Unidos não queria perder espaço no continente africanos para a União Soviética. O mesmo ocorre com a Líbia, Gana, Burkina Faso e Costa do Marfim que apoiaram a NPFL devido a interesses em minério de ferro, madeira, diamante e recursos florestais contrabandeados de Serra Leoa através da Libéria. Internamente, Taylor e a NPFL se aliaram a uma base democrata contrária a Doe, que estava sendo massacrada pela perseguição étnica imposta por este presidente.

Monróvia, neste período, estivera com um pesado ar de mortes, não apenas pela perseguição étnica, como também, segundo rumores locais, por seguidos assassinatos rituais. Estas mortes rituais foram atribuídas a Doe, quem fora considerado um bruxo por fazer rituais de proteção espiritual e de riqueza. Ele sofrera 38 tentativas de golpe até 1989, todas até então infrutíferas, sendo atribuída a sua relativa vitória ao uso de magia e de proteção espiritual de sua mãe morta.

Durante os anos de chumbo de Doe, os membros do NPFL fugiram para países vizinhos para se organizarem como um grupo paramilitar sob o comando de Taylor. Este tecera relações com países aliados a fim de eles ofertarem treinamento militar e armas. Gaddafi, da Líbia, treinara os membros deste grupo e outros países aliados enviaram armamentos. Neste período, Prince Johnson se aliara ao NPFL para liderar o grupo quando se encontrava em exílio. Isto ocorrera após ter lutado a junto à Doe para depor Tolbert, ter sido membro do AFL (Forças Armadas da Libéria- Doe) e posteriormente ter se tornado aliado a Quiwonkpa contra Doe e ter supostamente tramado sua morte.

Todavia, pouco tempo depois de ter aderido ao NPFL, devido a disputas internas contra Taylor pelo poder interno ao grupo, Prince Johnson fora acusado de

estar se tornando cada vez mais poderosos no grupo por receber apoio espiritual e ritualístico de sua mãe. Assim, em 1990 Johnson abandonara o NPFL com cerca de 300 homens, formando assim, o INPFL (Frente Patriótica Nacional Independente da Libéria).

Neste período, Doe, impusera toques de recolher em algumas regiões, com isto grande parte da população se refugiara na Guiné e na Costa do Marfim. Com a intenção de evitar que as cidades abandonadas fossem ocupadas pela NPFL ou pela INPFL, Doe ordenara que seus soldados pilhassem as cidades vazias. Muitos destes soldados não recebiam apoio da população local, não recebiam seus salários e nem alimentos, com isto muitos desertaram do AFL e se aliaram ao NPFL. O NPFL passara a recrutar no interior da Libéria soldados, muitos dos quais eram jovens órfãos de guerra, que foram organizados em pequenas unidades especiais de soldados denominados de *Small Boy Units* (Richard, 1996; Ellis, 1999). Muitos destes jovens-soldados chamavam Taylor de *papai*.

A Libéria fora assolada por três frentes de batalhas concomitantemente: duas no interior e uma na capital. No interior as investidas estavam sendo feitas pelo NPFL e INPFL, ambos com a intenção de ganhar terreno e o apoio popular para efetuar um golpe contra Doe. Enquanto que, em Monróvia, as investidas militares foram promovidas pelo AFL, que perseguira a população local. Em meio a esta militarização generalizada, a INPFL ganhara território próximos a Monróvia e em 1989 este grupo liderado por Prince Johnson invade a capital. Cerca de cem membros do INPFL chegaram à cidade de surpresa durante o feriado de Natal do ano de 1989. O slogan da invasão fora: “viemos devolver aos liberianos a liberdade que Doe havia lhes tirado” (Ellis, 1999). Neste mesmo mote, o INPFL alertara que a empreitada não seria de caráter pessoal, por isto todos deveriam pegar suas armas e juntarem-se ao INPFL na busca pela liberdade.

Dias antes desta invasão, uma premunição se espalhara para a população da capital. O rumor se referia a um anuncio de que dias sangrentos estariam por chegar. Uma mulher grávida dera à luz a um bebê precoce. Este bebe mal nascera e começara a falar em inglês com as pessoas ao redor da mulher que havia acabado de parir. Ele revelara a todos naquele natal uma chuva de mortes cairia sobre Monróvia. Ele lamentara a sorte de todos os vivos e anunciara que não aguentaria viver esta

situação. Assim, o bebê que acabara de vir do mundo dos espíritos, fora em direção à morte, não desejando viver em meio a tanta violência (Ellis, 1999).

No começo do ano seguinte, a ECOMOG (Comunidade Econômica do Monitoramento de Grupos do Cessar-fogo dos Estado do Oeste africano) que é um exército pacificador entre países do oeste africanos, liderado pela Nigéria, aportara em Monróvia. Com aproximadamente 2000 soldados, mal equipados, sem roupas, sapatos e armamento chegaram para intervir pela paz. Com os avanços do INPFL no território, Johnson conquistara a região portuária da capital e, por conseguinte passara a controlar a chegada de suprimentos alimentícios e outros recursos que desembarcavam no porto. A estratégia tomada do porto, fizera com que os líderes do ECOMOG negociassem com Prince Johnson para suprir as necessidades do exército. Esta aproximação deixara Doe em estado de alerta, pois sua intenção fora a de ter o apoio da ECOMOG. Mas ao contrário do esperado por Doe, a ECOMOG não o apoiara e nem mesmo ajudara a reestabelecer a ordem na cidade. Em setembro de 1990, Doe estava sofrendo com várias pressões: avanço das forças INPFL e NPFL sobre Monróvia e a pressão para que deixasse o país rumo ao exílio. Nestes período Doe fora visitar à sede da ECOMOG³³ no porto franco de Monróvia. No entanto, logo após sua chegada no local, o INPFL chegara e atacara o exército o porto. Doe e seu exército foram capturados. Doe fora conduzido para a base do INPFL em Calwell, onde fora torturado e, em seguida, assassinado por Johnson e seu grupo.

A morte de Doe narrada por Ellis (1999) traz um ponto importante para se compreender como Doe fora visto pela população local. Ele fora considerado bruxo que manipulava os espíritos, amuletos e a driblava a morte. Seria devido ao seu poder mágico que ele fora considerado imortal. Assim, Prince Johnson o assassinara de modo sádico a fim de que ele não pudesse manipular energias mágicas. Doe fora amarrado com as mãos para trás, tivera suas orelhas cortadas e fora espancado. Após este primeiro momento, fora deixado ao sol para sangrar, ainda com os braços e boca amarrados. Johnson certificara-se de que ele não proferisse nenhuma palavra e nem que se movimentasse livremente para evitar que seu corpo pudesse sair voando. Doe

³³ O motivo exato da visita não é muito claro.

sangrara até a morte. Além de uma gravação³⁴ que mostrava parte deste processo, o velório de Doe fora aberto para visitaçã, para que a maior parte da populaçã se certificasse de sua morte.

O discurso do NPFL e do INPFL fora baseado em suas oposições ao governo de Doe. Assim, com sua morte a guerra poderia ter fim. No entanto, os líderes do ECOMOG negaram a Taylor a vitória sobre a morte de Doe e, por conseguinte o cargo de presidentes. Eles também negaram a Johnson o cargo de presidente. Eles deram início a uma negociaçã de paz, que visara o enfraquecimento de ambos os grupos paramilitares. Todavia, Taylor que neste período já dominava economicamente todo o país, criara um governo paralelo na Libéria. Taylor conseguia gerenciar um vasto comercio internacional de madeira e minerais, tendo como carro-chefe diamantes contrabandeados de Serra leoa. A cifra anual era de aproximadamente US\$ 421millhoes, sem contar com o lucro derivado do tráfico de maconha.

Neste período houvera um intenso fluxo de reorganizaçã das facções. Os chefes locais e líderes das aldeias aliaram-se a Taylor, enquanto que outros grupos fugiam do país em busca de refúgio. Nesta leva de emigraçã grande parte dos Mandingo, dos Krahn, dos Gborbo e dos Konobo migraram para Serra Leoa, onde se organizaram em facções como tentativa de fazer oposiçã a Taylor. Alhaji Kromah, um Mandingo, aliado ao Movimento de Redençã Mulçumano no campo de refugiados juntara-se a Boima Karpeh, um Krahn, também em refúgio. Ambos lideraram o LUDF (Força de Defesa Unida da Libéria) que apoiara o governo de Serra Leoa, fazendo oposiçã a RUF e a NPFL. Nigéria, Guiné e a própria Serra Leoa davam suporte a este grupo. Todavia, segundo Ellis (1999) Kromah iniciara uma autopromoçã interna no grupo, o que culminara em uma tentativa de assassinato de Karpeh. Diante desta contenda interna, iniciara-se um forte apelo aos sujeitos, acionando suas categorias étnicas. E, pela via da etnicizaçã a LUDF³⁵ se rompeu, gerando dois grupos: ULIMO-K, liderado por Kromah e apoiado pela Guiné; e a ULIMO-J liderado por Karpeh e

³⁴ Link do youtube onde está hospedado o vídeo que contém parte da execuçã de Doe. <https://www.youtube.com/watch?v=yaLSzjfyUiA> Acessado em .25 de janeiro de 2016.

³⁵ LUDF tivera seu nome alterado para ULIMO, quando ainda eram um único grupo. Ainda unida, a ULIMO teve um papel importante na guerra, pois adentraram para os campos de diamantes em Serra Leoa como suporte de alguns nigerianos da Ecomog que lhes vendiam armas em troca destes diamantes.

Roosevelt Johnson.

A partir de 1993 uma série de conflitos multidirecionais começaram a ocorrer, segundo Ellis (1999). O NPFL invadira um campo de plantação de borracha (Firestone) onde a AFL ainda mantinha um exército. Nesta invasão cerca de 600 trabalhadores morreram. O grupo LPC (Conselho de Paz da Libéria) de origem Sapo, apoiado pelos líderes do ECOMOG e do AFL iniciara tortura a civis, assaltos e chacinas no entorno da cidade de Buchanan. Esta fora uma estratégia para que os civis deixassem a cidade a fim de evitar que o NPFL encontrasse apoio na região. Esta localidade fora considerada importante pelas lideranças do ECOMOG para atuar contra o NPFL, uma vez que esta cidade dava acesso a rotas de comércio no sudoeste do país controladas por Taylor.

O faccionalismo estava entranhado no modo de fazer política da Libéria e cada vez tais facções se arranjavam de modos diferentes, rompendo ou unindo-se a novos elos de relações momentâneas.

Neste sentido a organização da ECOMOG fora uma destas facções que manipulara outros grupos com a intenção de atender aos interesses de alguns de seus dirigentes. Interesses estes que, notadamente, foram o comércio de diamantes e a manipulação das facções para que Taylor não assumisse o governo do país. A ECOMOG e outros grupos articulados com ela, ocuparam regiões estratégicas para Taylor. Com isto, ele começara a perder o controle de algumas regiões, sobretudo após a assinatura do acordo de cessar-fogo de Cotonou em Benim. Após a assinatura deste acordo, Taylor passara de senhor da guerra à político, em direção a assumir a presidência do país.

3.3.1- Unidade da Frente Revolucionária

A guinada de Taylor de senhor da guerra à político, fora precedida por inúmeras ações suas e do NPFL que tiveram fortes influencias sobre o conflito de Serra Leoa que iniciara no ano de 1991. Serra Leoa no final dos anos 1980, no governo de Momoh, contava com uma massa populacional desempregada, com consecutivas privatizações das jazidas de diamantes, das estradas e em algumas funções do Estado. O setor privado não crescia e fora negada à população política de mobilidade social. Este cenário de crise econômica estava causando na população local revolta, sobretudo

entre os jovens urbanos que não encontravam meios de se sustentarem e sustentarem aos seus parentes, pois já não encontravam emprego na mineração.

No ano de 1991, fora registrado os primeiros indícios de uma guerra civil travada no território de Serra leoa. Na fronteira ocidental do país com a Libéria, segundo Fyle (2006), rebeldes liderados pelo ex-cabo do exército de Serra Leoa Foday Sankoh invadira a região. Este grupo invasor ficara conhecido como RUF (Unidade da Frente Revolucionária), que era um braço do NPFL em Serra Leoa³⁶. Este grupo também fora treinado por Gaddafi, no mesmo período que ele havia treinado o NPFL, mas a RUF somente começa a atuar no ano de 1991. Grande parte dos membros que compunham a RUF fora recrutada entre os desempregados e entre estudantes da *Fourah Bay College* que se opunham ao governo, sobretudo, os mais jovens. No geral, os recrutados eram jovens que se autodenominavam de “o exército do povo” que derrubariam o regime do APC e seu presidente Momoh. Após a primeira leva de membros da RUF, ela passara a utilizar a mesma tática do NPFL para o recrutamento de soldados, aliciavam forçosamente crianças e jovens órfãos para fortalecer o grupo. A quantidade de adesões voluntárias com o tempo se tornara menores (Richards, 1996).

Inicialmente a população da região da fronteira ocidental em Serra Leoa apoiara a presença do exército da RUF. Nesta região, este grupo pudera adentrar sem muitos problemas com o exército de Serra Leoa, haja vista a pouca atuação deste por nesta área. Neste período a RUF passara a controlar quinze cidades do sul e do leste do país. Mas suas ambições políticas, segundo Richards (1996), ainda eram incertas, o grupo apenas atuava no controle das áreas de mineração. Todavia, neste mesmo ano, em 1991, Sankoh dera uma entrevista à BBC-África e afirmara que seu objetivo seria depor o APC, promover uma democracia multipartidária com eleições livres e retornar com o partido SLPP que Stevens havia banido em 1977. Segundo Richard (1996), Sankoh ao utilizar de um discurso de multipartidarismo conseguira arrebatado o apoio popular do interior. Estes grupos do interior no geral estiveram alijados do poder

³⁶ Segundo Fyle (2006) a aproximação de Taylor com Foday ocorrera devido a hostilidade entre o próprio Taylor e Momoh, pois este cedera o país para ser a base para as operações de cessar-fogo do ECOMOG.

político-econômico. Por isto, a população das pequenas cidades do interior e os Mende, principalmente, se aliaram à RUF, caracterizando este elo sob uma rubrica de milícia étnica.

Com a invasão da RUF em Serra Leoa, segundo Richards (1996) os jovens teriam se sentido incentivados, pois eles acreditariam que iriam lutar por seu sustento e viveriam de sua inteligência dentro dos distritos de diamantes. No entanto, estas expectativas se confrontaram com uma vida de extrema precariedade. Estes jovens logo descobriram que a atuação política da RUF estivera endereçada para a elite urbana que ocuparam a zona de fronteira. Ou seja, os líderes do grupo que, no geral, eram pessoas da cidade excluídas das elites de Freetown ou do governo, tinham como ambição voltar a pertencer à elite urbana. Neste sentido, tais líderes não conseguiam compartilhar os ideais com as comunidades da floresta e nem com os jovens pobres urbanos. Somente o diamante os unia, mas mesmo assim, por objetivos distintos.

Neste sentido, Richards (1996) defende que as lideranças precursoras da RUF estavam buscando atender às suas necessidades, notadamente, o acesso ao poder e aos lucros do comércio de diamantes, enquanto que os jovens urbanos membros do grupo buscavam por empregos e poder aquisitivo vindos do diamante. Estas perspectivas diferiam das necessidades da população rural, que buscavam alcançar meios de subsistência, romper com o domínio hierárquico nas relações de trabalho e adquirir independência financeira.³⁷ Nos termos de Richard, a RUF fora um grupo que se inserira dentro de uma cosmologia da floresta a qual não era conhecida pelas elites das cidades. Assim, o uso da floresta pela RUF seria menos uma estratégia tática do que simbólica. Todavia, defendendo de que há uma equidade entre o simbólico e o tático, uma vez que havia diamantes da região da floresta e um excedente de jovens que poderia ser recrutado como militares. A RUF conseguira mobilizar uma parcela da população que os governos negligenciaram ao longo dos anos.

Segundo Fyle (2006), com o avanço da RUF, Momoh reorganizara seu gabinete, depondo alguns ministros cuja lealdade ele questionava. O APC, fizera o mesmo com

³⁷ Richards (1996) compreende esta diferenciação de ideais entre urbano e interior como um problema que tivera início quando os intelectuais rumaram das cidades em direção ao campo, munidos de uma ideia de universalização de direitos, testando suas teorias sociais sem de fato trabalhar com a comunidade, quebrando sutis relações entre a ideia de comunidade da floresta e de floresta.

seus filiados. Estes sujeitos expulsos de seus cargos formaram novos partidos políticos que se opuseram à Momoh. Neste momento, embora a RUF não avançasse, ela não parecia menos ameaçadora do que períodos anteriores. Os recursos do Estado, que deveriam ser empregados no fortalecimento militar foram desviados para arcar com gastos dos ministros do governo. Os cofres públicos estavam vazias, com isto, os soldados que estavam no interior do país combatendo a RUF, deixaram de receber seus salários.³⁸ Um grupo de jovens oficiais de baixo escalão retornara à capital para reclamar seus direitos, mas nada adiantara. Como retaliação a Momoh, o que fora uma reclamação tornara-se um golpe militar contra Momoh. Após este golpe o país passara a ser governado por uma junta militar provisória, o NPRC (Conselho Provisório Governamental Nacional) liderada por Valentine Strasser. Segundo Fyle (2006) os jovens desta junta eram tão novos que surgira o slogan em Krio “*na pikin de rule contri*” - são as crianças que estão governando o país.

Em um primeiro momento o governo “das crianças” fora bem aceito em Freetown, por tentarem negociar o cessar-fogo com a RUF, mas o NPRC não aceitaria a anistia para os combatentes da milícia. Todavia, alguns atos autoritários como a censura à imprensa, a execução de 26 supostos membros do antigo governo, a suspensão da constituição nutriria na população urbana um desencanto com o governo. O NPRC tivera o apoio dos governos de Gana e de Israel nesta tomada de decisões drásticas. Diante esta conjuntura, a RUF não negociara o cessar-fogo, mas intensificara-se a partir de então as ondas de violências contra civis. O NPRC não dispunha, naquele momento, de um exército preparado e disponível para combater a milícia. Como solução o governo provisório contratara mercenários para realizar a proteção de Freetown e de algumas regiões do interior. O EO (Executive Outcomes), o grupo de mercenários eram sul-africanos, chegara a Serra Leoa como reforço ao exército e negociara com Strasser para serem pagos com diamante. Além destes grupos foram contratados também uma companhia britânica de segurança, o CDF (Força de Defesa Civil) e uma se duas ramificações, os Kamajor. Com este reforço

³⁸ Neste período muitos soldados do exército tornaram-se *sobel*: soldados do governo durante o dia e rebeldes durante a noite. Eles pilhavam as casas e bens de todas as ordens: alimentícios, ferramentas de plantação, tv's, rádios, etc. A existência do *sobel* recaía sobre a falta de salários aos jovens soldados que tinham que sustentar suas famílias, quer em Serra Leoa ou em países vizinhos nos campos de refugiados.

militar a guerra seguira cada vez mais sangrenta e generalizada.

A RUF, segundo Fyle (2006), seguira intensificando a mobilização e recrutamento de jovens e crianças de ambos os sexos³⁹. Estes jovens atuavam tanto nas frentes de combates, como na organização dos acampamentos, nas vigílias às estradas e às minas⁴⁰. Aliado a isto, entre os anos de 1993 e 1995, a RUF iniciara uma onda de sequestros de reféns internacionais, mas camuflava estas ações com discursos de que estariam protegendo estas pessoas da violência local. Este discurso tivera repercussões positivas para o grupo, pois internacionalmente ele fora conhecido como um grupo que mantinha intenções de reestabelecer que a democracia e a paz no país. Vale assinalar que, no geral a imprensa internacional que cobrira os conflitos de Serra Leoa e Libéria, fora a BBC África. Esta empresa de comunicação fora e, ainda é, controlada pela elite que geri o capital financeiro internacional, que neste período tinha grandes interesses na instabilidade política da região, devido ao lucrativo tráfico de diamantes. Neste sentido, o reconhecimento da mídia internacional de que a RUF buscava estabelecer a democracia e a paz fora uma informação tendenciosa, tal como argumenta Richards (1996).

Diante de ondas de violência generalizadas, o NPRC em 1995 anunciara o retorno da democracia no país, oferecendo à RUF a possibilidade de disputar as eleições presidenciais. O EO auxiliara a RSLMF (Forças Armadas da República de Serra Leoa) na operação de paz. No entanto, a RUF exigira que todas as tropas que não fossem do país se retirassem do território nacional, caso contrário eles não aceitariam a trégua. Antes mesmo de obter resposta à suas exigências a RUF iniciara seguidas incursões nas cidades do interior e em Freetown cortando as mãos das pessoas que julgavam ser contra o grupo e que pudesse votar contra eles nas eleições que viriam. O EO que havia sido dispensado, fora chamado de volta ao país para conter estas ondas de violência.

Em 1996, Strasser sofrera um golpe interno, sendo então substituído por Julius Maada Bio. Este golpe, segundo Fyle (2006), assinalaria para uma tentativa de não

³⁹ Como exemplificação sugiro os seguintes filmes: *A feiticeira da Guerra* -2012; *The Beasts of no Nation* de 2015; *Johnny Mad Dog* de 2008.

⁴⁰ Há uma série de artigos e livros que relatam a presença das meninas recrutadas sempre em posição de vulnerabilidade, de esturpadas, mas para além destas situações elas lutaram em frentes de combates e chefiavam batalhões, como assinala Macdonald (2008).

levar a cabo a eleição presidencial. Todavia, a população fizera pressões ao governo para que a eleição se efetivassem, mesmo com a insegurança provocada pela invasão da RUF. Neste mesmo ano o exército cuidara para que as eleições se realizassem. O SLPP, que acabara de ser reaberto, vencera as eleições liderado por Ahmed Tejan Kabbah que não possuía nenhuma aproximação com os militares no poder. Todavia, Kabbah não tinha confiança no exército, por acreditar que ele poderia lhe tirar do poder a qualquer momento. Temendo um golpe, Kabbah se aliara aos Kamajors, armando-os como milícia, criando assim uma grande dependência das ações deste grupo durante seu governo. Esta fora uma alternativa encontrada por Kabbah para diminuir a atuação do exército, que ficara insatisfeito com a situação. Neste cenário de incertezas e de possibilidades de golpes serem efetuados, o novo presidente começara a desconfiar do ECOMOG. Tal suspeita tivera origem por a Nigéria, que coordena esta organização e compõe o corpo de soldados, ter interesse na instabilidade da região na tentativa de lucrar com o contrabando de diamantes.

As desconfianças de Kabbah não tardaram a se concretizar. No final do ano de 1996 houvera uma tentativa de golpe que não se concretizara. No princípio do ano seguinte, Johnny Paul Koroma, membro do exército assumira a nova junta militar, a AFRC (Conselho Revolucionário das Forças Armadas) se opondo a Kabbah. Koroma prevendo uma possível represália do ECOMOG, convocara a RUF para fazerem um governo conjunto. Este governo misto não duraria mais que dois meses. A ECOMOG com o apoio dos Kamajor retiraria a RUF/AFRC de Freetown.

Todavia, nas províncias a guerra se intensificara contra a população local. O recrutamento forçado de jovens viera acompanhado de estupros, assassinatos, assalto e mutilações de dedos, mãos, antebraços e braços. Enquanto isto acontecia no interior, Kabbah pôde voltar à capital e retomar seu governo. Com sua volta, os Kamajor iniciaram uma intensa perseguição contra os suspeitos de oposição ao governo e incursões. A RUF assumira, neste período, mais duas regiões diamantíferas, uma no distrito de Kono e a outra em Kenema. Os diamantes saídos destas regiões eram contrabandeados pela Libéria, destinados a Taylor, quem em troca fornecera armas para a RUF.

Enquanto este grupo acirrava o conflito no interior, Kabbah negociava medidas para pôr fim à guerra. Sua intenção fora estabelecer um tratado de paz entre governo

e as milícias. Alguns países vizinhos, como a Costa do Marfim, entraram em auxílio a esta proposta. Representantes da ONU também se juntaram nesta empreitada. Todos os envolvidos na guerra foram chamados para Lomé, no Togo, para assinar o acordo de paz, que anistiará a todos que lutaram na guerra e eleições gerais abertas a participação de todos. Embora todos os envolvidos no conflito tenham assinado, Koroma e Foday se mantiveram insatisfeitos com o acordo. Assim que retornaram para Serra Leoa, ambos tentaram uma intervenção de Taylor neste processo, mas acabaram aceitando que a RUF e a AFRC se tornassem partidos políticos em 1999. Neste período, o exército da ONU chegara a Serra Leoa com a missão de estabelecer a paz, mas tivera alguns de seus soldados sequestrados pela RUF um ano depois do acordo assinado. Em Freetown, houvera manifestações a favor da paz que geraram uma pressão local e internacional pelo fim da guerra, com isto Foday fora capturado e preso.

3.4- Fluxos das guerras

Neste subtítulo, penso em alguns fluxos e refluxos estabelecidos entre a guerra, o fazer político, os conflitos geracionais e a magia. Para tanto, levantarei algumas considerações sobre as dinâmicas dos sucessivos golpes ocorridos em Serra Leoa e Libéria tomando como perspectiva uma relação entre as áreas rurais e de floresta e as áreas urbanas.

A geopolítica das guerras civis contara com diferentes cenários e, por conseguinte, com distintos usos de categorias políticas coloniais, as quais se tornaram categorias integrantes do léxico dos governos pós-coloniais. E que durante os conflitos civis despontaram como a justificativa central para a guerra. Ocupo-me especificamente das noções étnicas que marcaram e classificaram as populações de Serra Leoa e Libéria. Ellis (1999) e Richards (1996) observam que as etnias que foram o cerne dos desdobramentos das relações políticas urbanas, mal se sustentavam entre as populações de floresta e rurais. Nas cidades, os sujeitos pertencentes a grupos étnicos que encontrariam correspondência nos grupos do interior, nem sempre contavam com a mesma estrutura organizativa e política do interior. Muitos sujeitos urbanos, se valiam de uma ascendência com estes grupos do interior para adentrar nas

redes políticas e econômicas das capitais. Muitos chefes locais designados pelos governos coloniais configuravam no meio urbano redes de pertencimento étnicos, que era enfraquecida junto às populações do interior, mas mesmo assim serviam e de referências étnicas para a própria população urbana. Tal referencial também seria acionado quando sujeitos do interior que chegavam às capitais, Monróvia e Freetown. Neste sentido é que retomo os termos de Mamdani (2002) que ao lidar com a historiografia de Ruanda, nos dá alguns elementos para pensarmos os países aqui em questão. Ele assinala que a estrutura de governo indireto e, acrescento aqui o protetorado, estabeleceram uma federação de pertencimento, ao invés de um Estado-nação, o que fora resultado de uma tutela colonial que tinha interesse, quase que exclusivamente, em processos extrativistas e comerciais.

Neste sentido, Mamdani alega que, se estabeleceram duas formas de regular as relações coloniais que influenciaram fortemente os governos pós-coloniais em sua região de pesquisa, que também identifiquei nesta pesquisa, mas de modo um pouco diferenciado da perspectiva dele, notadamente a sobreposição da etnicização e a das leis civis. Para Mamdani (2001;2002) as leis civis estariam relacionadas aos direitos civis que regiam os colonos, ao passo que as leis tradicionais ou costumeiras regeriam as relações sociais dos nativos. A diferença que noto desta perspectiva é que por Serra Leoa ter sido protetorado e colônia de exploração e em menor medida colônia de povoamento, enquanto a Libéria apenas protetorado, as relações estabelecidas nestes países se sobrepuseram. Nestes países por alguns anos não houveram leis civis que marcariam fortemente as relações entre nativos e não-nativos, estas leis somente entrariam em vigor com a independência destes países. Já no que se refere às designações étnicas, estas rapidamente ganharam corpo, não apenas entre os nativos como também entre os Krio e os américo-liberianos que passaram a se identificar como um grupo. Assim, considero que a maior distinção presente nesta discussão estaria sobre as etnias urbanas ou das capitais e as do interior ou áreas de floresta em períodos anteriores ao das independências. Esta distinção se assentaria nos usos feitos em cada uma destas regiões do termo étnico como um modo de auto identificação, pois seus usos só se faziam necessários dentro das esferas governamentais, tal como assinala Richards (1996) e Ellis (1999). Seus usos marcariam um status de nativo, enquanto representante de um grupo. Ou seja, eram uma estratégia política para

ganhar poder, manejando suas identidades étnicas (Ndlovu-Gotsheni, 2013). Assim, as formações das elites locais incorporaram um duplo imbricamento entre as redes patrimonialistas locais e a etnicidade. Esta relação somente fazia sentido, em um primeiro momento, dentro das esferas da organização político-econômica que tinha como *locus* privilegiado as áreas urbanas, haja vista que as antigas relações de poder locais ainda funcionavam.

A relação entre o interior e as capitais não se baseavam apenas em uma estrutura horizontalizada, mas em uma mescla desta nivelção em uma ossatura hierárquica. Ou seja, a hierarquia aqui, tanto em Serra Leoa, quanto na Libéria seria dada pela busca de se estabelecer uma democracia representativa para os países. Tal democracia deveria ser entregue a um grupo de sujeitos preparados educacional e politicamente para assumirem ao governo. Sendo que idealmente os Krio de Serra Leoa e os américo-liberianos na Libéria, seriam os grupos mais indicados para isto. Neste sentido, houvera uma sobreposição destas duas formas de organização social que resultara em uma relação que dera origem a um Estado patrimonial dentro de uma estrutura de organização de Estados-nações. Assim, tal como sugere Mamdani (2005) este Estado gerara identidades políticas diferenciadas, não apenas baseadas em questões econômicas, como também em distintas identidades políticas-culturais e raciais.

Compreendo que neste emaranhado de relações multidirecionais, as adoções dos modos de se fazer política seguiram às necessidades e prioridades de cada local. Tanto o interior quanto as capitais mantiveram um constante e frouxo fluxo de vinculações políticas, marcando assim uma diferença na crença e de organização do mundo social entre as pessoas da cidade e da floresta, tal como assinala Richards (1996). Os problemas começaram em Serra Leoa, segundo Richards (1996) quando os intelectuais, sobretudo aqueles que alavancara a empreitada de construir um Estado-nacional, saíram das cidades em direção à floresta, munidos de uma ideia de universalismo de direitos, quebrando com sutis relações entre a ideia de floresta e de comunidade da floresta. Aqui, os distintos interesses políticos e econômicos da cidade e do interior teriam se chocado com os usos que se fazia nas áreas de floresta e, por conseguinte das áreas diamantíferas do interior. O impacto deste universalismo afetara também os imaginários sociais e as crenças da população rural e de floresta.

Tal perspectiva pode ser respaldada quando Richard (1996) afirma que os Mende pedem perdão a seus antepassados pelo mal-uso que fizeram de suas terras, quando buscavam ser iguais aos moradores das cidades.

Todavia, a relação estabelecida entre as áreas urbanas e as rurais não devem ser compreendidas como áreas estanques entre si, mas como áreas contínuas que se relacionam sob diferentes intensidades dos fluxos de relação. As relações de fluxos se tornam visíveis quando pensamos como os conflitos pelo governo nas capitais dos países se espalharam intensamente pelo interior, em busca de recursos minerais, mão de obra e apoio político durante a guerra. Aqueles grupos, que em tese, não estariam se envolvendo com as questões urbanas, se viram afetados por elas quando se viram a beira da miséria, do desemprego e de suas terras ocupadas por estrangeiros que buscavam os diamantes. Em meio a esta situação, estes grupos que ao mesmo tempo em que tiveram que se proteger, começaram a se filiar a estas facções étnicas militarizadas que estavam em disputas pelo governo, na tentativa de conseguirem melhores condições de vida. Estas filiações foram em grande medida impulsionadas e definidas por suas supostas origens étnicas, tornando-se este o discurso central dos envolvidos na guerra e o discurso central dos órgãos internacionais de ajuda humanitária (Ellis,1999). Tal discurso vigorava nos recrutamentos locais de crianças-soldados, nos assassinatos dentro das comunidades, nas invasões de cidades. Matava-se a todos que supostamente não tinham o mesmo pertencimento que a facção invasora.

No entanto, como estas categorias étnicas não refletiam um uso corrente no interior, muitos acabavam por se filiar às facções de acordo com interesses momentâneos ou pessoais. Assim, a etnicidade adquiria um caráter circunstancial a depender das relações envolvidas como por exemplo: preterir uma etnia em favor de outra diante de uma invasão na aldeia; diante de discurso de melhorias de condições de vida feitas por um grupo; por um emprego que garantiria o sustento familiar; pelo status de adulto de ser membro de uma milícia. Neste sentido, tomo como exemplificação o Sobel (soldados-rebeldes) que protegiam aldeias de sua etnia ou de etnia aliada à sua durante o dia e as saqueavam durante a noite.

Esta discussão sobre as identidades étnicas e as dinâmicas de filiações às milícias coexistiam com as identidades locais de cada grupo. Ou seja, as filiações étnicas

vigoraram em um sentido mais discursivo do que nas relações sociais, mas sempre quando necessário para estabelecer uma ligação entre as capitais e o interior elas foram acionadas. Todavia, em âmbito local, outras formas de identidades eram acionadas.

3.3.1 Mortes

Os assassinatos, neste contexto de guerra entre facções, trazem uma grande carga ideológica por parte de quem mata, pois estariam defendendo seu modo de vida, suas relações sociais e suas propriedades. Mas de modo tautológico, não se mata apenas por uma ideológica, mata-se também como uma medida de proteção de si mesmo e de seu grupo. Neste sentido, para Nnoli (2003), estes conflitos tratariam da dignidade humana e, acrescento a isto, a vontade de vontade de viver, de poder cumprir o dever de *tornar-se alguém*, da vontade de sair da situação de instabilidade social. Mbembe (2001) assinala que a violência sofrida e perpetradas nestas guerras criam *zonas de indistinção entre a regra e o caos*, tudo se torna possível, as pessoas perderiam suas referências temporais e identitária. As mutilações e os assassinatos em massa se tornariam símbolos de soberania, do poder. Nos termos de Mbembe (2001) os conflitos parecem ser mais entre os que teriam armas e os que não as teriam, sendo que as armas assumiriam mais valor do que as pessoas.

Os sujeitos que estiveram diretamente envolvidas nos conflitos armados estariam completamente imbricados na concepção de política, de guerra, de vida e de morte. A magia e a morte e a magia e a vida seriam faces da mesma moeda, coexistindo e se relacionando de modo direto. Neste sentido, o corpo seria o meio pelo qual se estabeleceria quem estaria vivo e quem estaria morto, seria o meio pelo qual a magia atuaria a favor ou contra o sujeito, seria onde a perturbação vinda dos espíritos dos mortos atuaria. A dor física causada pelos ferimentos de guerra e a dor física da perda de seus parentes, de sua identidade e de seu território se misturariam e se confundiriam em um estado de anestesia do corpo. A atmosfera pesada da guerra conduzira os sujeitos que ainda estariam vivos a romper uma tênue linha que separaria a vida da morte; a dor da insensibilidade; o ódio da racionalidade e dos valores morais. Aqui a indistinção entre a regra e o caos, ao contrário do que apresenta Mbembe, não

mais existiria, pois, os sujeitos já teriam perdido suas referências temporais.

A título de considerações finais deste capítulo, tive como intenção construir uma narrativa sobre os processos políticos, econômicos e sociais que culminaram nas guerras civis de Serra Leoa e Libéria. O exercício proposto aqui foi o de levantar algumas temáticas centrais para se pensar as relações geracionais, os processos históricos e a crença na magia como fatores imbricados entre si, bem como tentar estabelecer uma leitura alternativa para os fatos histórico no qual a as crenças são partes fundantes. Tal construção etnográfica teve como objetivo fornecer elementos suficientes para que o leitor acompanhe as discussões a seguir sobre como a magia estivera presente no cotidiano dos jovens que lutavam na RUF e nos Kamajor.

4- JOVEM EM E NA GUERRA: TORNAR-SE ALGUÉM

We heard that the rebels were stationed in Sumbuya, a town twenty or so miles to the northeast of Matru Jong. This rumor was soon replaced by letters brought by people whose lives the rebels had spared during their massacre in Sumbuya. The letters simply informed the people of Matru Jong that the rebels were coming and wanted to be welcomed, since they were fighting for us. One of the messengers was a young man. They had carved their initials, RUF (Revolutionary United Front), on his body with a hot bayonet and chopped off all his fingers with the exception of his thumbs. The rebels called this mutilation "one love." Before the war, people raised a thumb to say "One love" to each other, an expression popularized by the love and influence of reggae music.

A Long Way Gone – Ismael Beah

Neste capítulo proponho retomar a discussão sobre o imbricamento entre as relações geracionais e a magia. Para tanto, tomarei como referência os Kamajor e a RUF, no que se refere às crianças-soldados e o uso de magia de guerra por ambos os grupos. Tanto a RUF quanto os Kamajor firam frutos das relações políticas, econômicas e sociais descritas anteriormente. A descrição dos processos históricos de Serra Leoa e Libéria efetuada nos capítulos que precederam a este foi importante por tentar desfazer uma concepção de história/processos históricos que retirem de seu seio a crença, o racismo geográfico e modelos políticos hegemônicos.

Antes de prosseguir com as discussões retomo o objetivo desta dissertação, que é pensar como os conflitos geracionais e a magia estão profundamente imbricadas entre si. Neste sentido, os Kamajor e a RUF serão tomados brevemente para pensarmos mais um pouco sobre o tema central da dissertação. Notadamente, as crianças-soldados dos Kamajor/ CDF e as crianças-soldados da RUF tinham a magia como um *fato social total* (Mauss, 2003[1925]), por perpassar muitas das esferas sociais centrais, em vários níveis: micro e macrosocial. Para uma discussão mais aprofundada sobre os Kamajor ver Hoffman (2011) e para crianças-soldados ver Honwana (De Boek; Honwana, 2005) e Denov (2010).

Como relatado anteriormente, as guerras de Serra Leoa e Libéria ficaram emblematicamente conhecidas pela existência das crianças-soldados, as quais durante o conflito atuaram nos combates armados, em assaltos das milícias em aldeias promovendo chacinas e mutilações de membros do corpo humano. A existência de tais crianças-soldados causara um acirramento nas suas relações as pessoas mais velhas, de modo que estes passaram a ver àqueles como inimigos, como possuidores de poder sobrenatural que os permitiam desafiar aos mais velhos (Yengo, 2008). Todavia, ressalta-se que o conflito fora marcado por distintas gerações em disputa, o que impactara negativamente as relações entre as gerações e entre os grupos de parentesco. Mas, considero que estas relações geracionais foram fragmentadas em mais partes, se estendendo para fora dos grupos de parentesco, assim como estivera presente em diferentes níveis. Em uma esfera macrossocial, a disputa pelo governo pode ser compreendida como uma disputa geracional. Nestas disputas estivera envolvida uma oposição entre os mais velhos, que compunham o poder governamental e os jovens, quem constantemente tentavam tirá-los do poder. Já em uma esfera de microrrelações sociais, os conflitos geracionais podem ser compreendidos como internos a uma mesma geração, como por exemplo dentro dos Kamajor e da RUF. Consoante a estas proposições, tentarei efetuar uma breve análise da relação entre os Kamajor, a RUF e a magia.

4.1 – Kamajor, RUF e as crianças-soldados

As narrativas dos Kamajor eram marcadas pela providencia divina e pela falha do Estado (Hoffman, 2011). Esta frase delineia de modo preciso como os antropólogos caracterizavam os Kamajor durante a guerra. Os Kamajor foram tanto uma sociedade de iniciação quanto uma milícia que servia de exército para o governo de Serra Leoa, com o intuito de proteger o interior do país contra a RUF. Assim, os Kamajor se tornaram parte do governo e mantiveram seus ritos de sociedade de iniciação.

Historicamente os Kamajor foram uma sociedade de iniciação que dominava a caça, que abasteciam sua cidade de carne, que dominava o uso do ferro e das armas. O caçador quem conseguisse caçar muitos animais era considerado como possuidor de poderes sobrenaturais para atrair animais e para o tornar invisível aos olhos de sua

presa. A medida que este caçador adquirisse habilidades e conseguisse caçar mais presas, ele também adquiria um aumento em seus poderes espirituais, pois ao consumir algumas partes do corpo do animal abatido, que eram consideradas encantadas, o caçador acumularia em seu corpo a potência espiritual do animal.

Os Kamajor tinham um profundo conhecimento do uso de plantas, que ao manipulá-las magicamente os faziam voar, ficar invisível, desaparecesse de um lugar e reaparecer em outro. A manipulação das plantas permitia ainda que eles acionassem espíritos da floresta para afetar alguns sujeitos, quer para sanar problemas, que para os causar. Esta capacidade de manipulação mágica e de energias da floresta, fossem elas vegetais ou espirituais, lhes conferiam tanto uma aura amistosa quanto temível. Suas ações seriam sempre integradas às energias da floresta e ao uso de magia, as quais garantia a efetividade de todas as suas atividades.

Segundo Hoffman⁴¹ (2011), os Kamajor deixam de ser uma sociedade de caça e passam a ser um clube de caça esportiva para as elites Krio durante o período colonial. Neste período, os Kamajor tornam-se também clubes de busca por artefatos e clube de estoque de armas para a caça de animais. As elites sociais destes clubes eram, no geral, burocratas e pessoas da sociedade civil que ocupavam cargos importantes no governo. Os Kamajor, assim como outras sociedades de iniciação, desempenhavam uma variedade de tarefas políticas que sustentavam a rede de patronagem e punham-se contra seus opositores. Vale ressaltar que dentre estas variedades de tarefas estava a de servir como força militar. Assim, esta discussão corrobora com a discussão do capítulo anterior quando narrei a inserção das sociedades de iniciação nos governos, tanto de Serra Leoa quanto da Libéria.

Por outro lado, havia no período dos anos de 1960 uma grande quantidade de jovens que haviam chegado do interior para trabalhar nas cidades. Ao buscarem por emprego, muitos deles foram incorporados nas intuições militares, no patrulhamento das ruas. Outros tantos, que não conseguiram emprego, se tornaram moradores de rua e, segundo Hoffman (2011), ladrões. Teriam sido estes jovens, moradores de rua,

⁴¹ Vale ressaltar, que o objetivo de Hoffman foi o de abordar como os Kamajor se tornaram uma instituição política, ou seja abordar a sua institucionalização ao longo dos anos, focando sobretudo no modo como os jovens membros deste grupo lidavam com uma forma violenta de trabalho.

que se juntaram ao APC fazendo-o expandir. Nos anos de 1970 e 1980, jovens nestas mesmas situações, desempregados e moradores de rua, marginalizados pelo governo de Stevens, foram incorporados na RUF.

A política de marginalização da juventude não atingira apenas a juventude pobre, atingira também aos jovens estudantes que não eram tão pobres. A união destes jovens, estudantes e marginalizados, contra o governo fora reforçado por uma cultura juvenil do reggae – através da figura ícone de Bob Marley. O uso de drogas tornara-se uma retórica revolucionária, que aliada ao pan-africanismo- tendo como ídolo Sengbe Pieh, compunham esta “cultura”. Nos anos 1980, estes ídolos foram substituídos por Rambo (filme), Tupac Shakur (rap) e Michael Jackson. Todos eles foram figuras que conseguiram mobilizavam os jovens a lutarem contra a ordem vigente, contra as injustiças sociais e contra a exclusão social. Todos estes ídolos difundiam em suas músicas, filmes e ideais políticos de confronto da realidade social, informando ao jovem que ele poderia modificar esta situação. Muitos deles foram ícones do chateamento da juventude contra a ordem social, a política vigente e a violência contra a juventude negra.

A falta de inclusão social destes jovens, de perspectiva de emprego e de políticas para esta população e o descrédito ao APC conduziram parte deste grupo a se aliarem à RUF, como narrado anteriormente. Outros tantos jovens e crianças se juntaram a ela, posteriormente, por recrutamento forçado, sendo que no geral eram órfãos. Estes jovens órfãos, quer por terem perdido seus pais em invasões às aldeias, quer por serem obrigados pela própria RUF a matarem seus pais (Richards, 1996). A tentativa aqui era que estes jovens não abandonassem a milícia para voltar para casa. Estas estratégias, segundo Richards (1996), seriam cálculos estratégicos para o recrutamento dos jovens, assim como eram o corte das mãos das mulheres para que elas não plantassem as roças, evitando assim que os jovens abandonassem a milícia para colher e comercializar os produtos.

Estes jovens recrutados tornaram-se o que ficou conhecido por crianças-soldados. Estas jovens ou crianças recrutadas, segundo Honwana (2005), foram transformadas em violentos seres que brincavam com armas e que passaram a amedrontar outras aldeias e comunidades. As imagens deletérias destes jovens que percorriam as aldeias praticando atos de violência, assassinatos e estupros, tornam-se

então uma figura ambígua para o mundo, sobretudo após o bombardeio de reportagens e imagens exibidas pela BBC África durante o período das guerras. Aqui os jovens eram constantemente mostrados trajando vestido, perucas e batons como se em uma imagem “esquizofrênica” entre a brincadeira e a morte. Muitas destas imagens mostravam ainda estes jovens comendo o coração de seus inimigos enquanto faziam uma algazarra por terem matado, ou dançando, antes de atirarem. Os jovens que matavam eram tanto jovens *em* situação de risco, como jovens *como* risco⁴².

Com o avanço da RUF para as áreas de mineração, segundo Hoffman (2011), Strasser pediu ajuda a um especialista em magia para mobilizar os Tamaboro, uma sociedade de iniciação da região de Kainadugw, para combater a RUF. Este grupo utilizaria a magia como uma arma de guerra, a qual se acreditava ser efetiva nos combates contra a RUF, uma vez que se considerava que ela utilizava magia durante seus ataques. Os guerreiros que lutariam pelos Tamaboro deveriam ser lavados com banhos mágicos. A prática de convocação de sociedades de iniciação para defender suas regiões da RUF ganhara cada vez mais força. Assim, em 1992 formou-se em Kenema uma milícia de proteção local CDF (Força de Defesa Civil), articulada entre as elites locais desta região, com apoio do EREDOCON (Comunidade de Defesa da Região Leste). Concomitante a esta articulação, Joe Demby, articulou com os Mende a mobilização dos Kamajor no sudoeste do país, para compor a CDF. Em 1996, com a proximidade dos Kamajor com o governo, o presidente Ahmed Tejan Kabbah convidou Norman, chefe dos Kamajor, a ser Ministro da Justiça. Com esta indicação ao ministério os Kamajor ganham ainda mais força e espaço como uma milícia de defesa civil, reconhecida pelo governo.

Vale ressaltar, que assim como a RUF os Kamajor e o CDF também mantiveram como soldados jovens e crianças. O discurso destes grupos, mesmo que em lados opostos, fora o de que eles lutavam pelo empoderamento dos jovens, pelo acesso à saúde, pelo acesso a água potável, ao combustível, à comida e à dignidade. Assim segundo Zack-Williams (2007), estas crianças e jovens estariam se envolvendo ou sendo envolvidas pela busca de melhores condições de vida, a qual passava pelo uso da força armada, pela expurgação dos inimigos, por dominar as forças espirituais

⁴² Os termos jovens *em* risco e *como* risco foram discutidos no primeiro capítulo.

próprias e a dos inimigos. A violência empregada nestas guerras, que fora tão intensa quanto qualquer outra guerra, fora tomada como uma das guerras mais barbas e “selvagens” que já assolara o continente africano (Kaplan, 1994). Neste mote, estavam envolvidos os argumentos do “primitivismo” com o qual estas guerras foram perpetradas sobretudo pelos usos do canibalismo, de amuletos e das crianças-soldados.

O argumento do “primitivismo” ou do “novo barbarismo” de Kaplan (1994) marca que a grande violência na qual os jovens estão envolvidos deve-se a uma crença animista, a qual por não se basear em valores morais rígidos, deixaria aflorar uma fé irracional em poderes espirituais. Ele assinala ainda que, os jovens do sexo masculino teriam uma tendência a cometer atos violentos contra outros indivíduos motivados pela falta de uma fé doutrinária, tal como ocorre entre os mulçumanos. Estas palavras repletas de racismo e de determinismos geográficos estão inseridas em uma mesma tentativa ocidental de tomar as crianças envolvidas em guerras ora como vítimas ora como inocentes. O termo crianças-soldados também se insere neste cenário discursivo, pois no geral toma-se a violência perpetrada por elas como uma “violência foi institucionalizada culturalmente” (Sherpler, 2010). Aqui, o “africano” seria violento por natureza, desde de tempos pré-coloniais. O argumento de Sherpler (2010), neste sentido, é que os antigos processos de iniciação destes jovens como guerreiros incutira a familiarização da violência para as sociedades de Serra Leoa e que, portanto, a cultura “justificaria” a tendência violenta destas sociedades. Ou seja, o recrutamento de jovens e a violência foram herdadas historicamente de períodos pré-coloniais. Assim, em seu argumento, ela afirma que as crianças-soldados não seriam um fenômeno novo em Serra Leoa, mas um fenômeno que se transformara, resultando no que o ocidente denominou de crianças-soldados.

Todavia, considero que a percepção de Mamdani (2002) ao tratar do genocídio de Ruanda, traz um ponto importante para que pensemos criticamente sobre o aspecto da violência como cultural. Ele refere-se ao fato de que historicamente as culturas pré-coloniais foram tomadas como violentas por excelência, mas a literatura nem sempre considera o colonialismo como um mecanismo que incutira a violência nestas sociedades. Neste sentido, a formação histórica-política de Serra Leoa e Libéria podem nos oferecer elementos para pensarmos a violência durante as guerras. A

formação de uma elite preferencial para os governos destes países, em dada medida, ocorrera por meio de uma violência física e simbólica sobre boa parte da população, que, como resposta, passaram a buscar por poder, que permitiria a acessibilidade a bens e a recursos. A conformação de identidades políticas étnicas impostas por terceiros aos grupos locais, a taxação de impostos, a falta de emprego e o excesso de extração de bens naturais fora também uma marca da violência sobre os nativos. Esta imposição étnica acabara por tomar proporções e discursos mais elaborados, sendo mais tarde tomadas como a causa das guerras civis.

Neste sentido, se a intenção é de se pensar a violência como um fator culturalmente histórico, não devemos olhar somente para uma perspectiva pré-colonial, mas sobretudo para o período colonizador que fora onde o aparato político-estatal de violência tivera uma maior abrangência e um maior adensamento das práticas de violência. Todavia, a violência advinda do período colonial não explica a violência continuada no pós-independência, tal como argumenta Mamdani (2002). Defendo, mesmo que de modo primário, que a busca por acessibilidade ao poder e aos recursos materiais seja a principal motivação para que se mantenha fortemente esta violência, haja vista os sucessivos golpes de Estado motivados por um discurso de oposição étnica. Creio que haja uma considerável multiplicidade de fatores estão envolvidos na manutenção da violência, mas não continuarei desenvolvendo esta perspectiva de modo aprofundado, assim me aterei a este motivo aparente⁴³. Neste sentido, Mamdani argumenta que segundo Fanon (2002) a violência nativa seria a violência daquelas vítimas de ontem, que buscavam se tornar mestres de suas próprias vidas.

Então, os jovens membros dos Kamajors e da RUF estariam buscando se tornar mestres de suas próprias vidas e, em última instância, tornarem-se alguém. Talvez este anseio por *se tornar alguém* por meio da violência seguia uma tripla lógica sequencial: uma busca por acessar recursos materiais e financeiros – para tornar-se alguém e sair da situação de *waithood*. Para ter a proteção dos espíritos e da magia para que potencialmente protegessem seu corpo do jovem contra a morte, fazendo com que

⁴³ Não seguirei desenvolvendo este ponto, pois não disponho de um arcabouço teórico e empírico para discutir sobre esta questão, mas a assinalei como um ponto central para as discussões sobre a ideia de jovem *em* risco e *como* risco, sobretudo por as crianças-soldados estarem no centro desta discussão.

eles completassem o legado se suas vidas: o de ser homem, o de sustentar os seus parentes e ter poder sobre outros. E, por conseguinte, ter seu pertencimento a um grupo, ter uma aliança com seus pares. Neste sentido, a violência perpetrada por estes jovens seria uma ferramenta de reivindicação e de busca por seus direitos.

Não estou minimizando aqui os impactos sociais e de mortes que a guerra trouxe consigo, mas estou apenas atentando para uma possível compreensão do fazer guerra olhando sob uma lógica de quem não tinha o poder político e econômico almejado. Mas sobretudo, tentar olhar sob a ótica daqueles que foram constantemente escamoteados social, política e economicamente a quem a história sempre os trouxeram como vítimas ou como inocentes. Assinalo que não posso me arvorar a seguir adiante com esta discussão, pois considero não ter elementos suficientes para tecer esta discussão para além do que fiz.

4.2 - Kamajor e a RUF: o uso de magia

Se no primeiro capítulo, quando apresentei a revisão bibliográfica sobre magia, a literatura antropológica voltava seus discursos para uma ideia de insegurança e de instabilidade das relações geracionais que culminariam no uso e magia, aqui podemos retomar esta perspectiva sobre um outro ângulo, diferente do inicial. O uso da magia é tanto para causar insegurança e instabilidade, quanto por trazer proteção e conquistas individuais ou coletivas nas relações com o outro. Entre os Kamajor e a RUF, o poder mágico de fazer guerra só poderia ser combatido com poder mágico, a vulnerabilidade só poderia ser combatida com proteção mágica e o grupo com a magia mais poderosa ganharia a disputa.

A magia é central entre a RUF e os Kamajor, muitas vezes elas foram manifestadas sob formas de amuletos, manipulações de energias espirituais da floresta, de vegetais e de minerais, palavras faladas e escritos do Alcorão. São formas de se purificar e proteger o corpo contra a morte. Dentre todos estes cuidados com o corpo e, por conseguinte com a vida, Ellis (1999), Ferme (2001), Hoffman (2011) e Richards (2015) apresentam em suas obras a capacidade mágica que as roupas podem adquirir. Mais precisamente como as roupas e amuletos se tornam invólucros mágicos de proteção ao corpo. A roupa e amuletos servem, segundo Ferme (2001) e Richards

(Richards apud Ferme, 2015) como um elo entre o corpo humano e o mundo dos espíritos, elas seriam como uma segunda pele mágica das pessoas. Estes objetos e roupas precisam ser preparados, para adquirem um status diferente, um status mágico para se tornarem armaduras espirituais de proteção ao corpo principalmente contra os tiros. Embora, tanto os Kamajor quanto a RUF utilizem este tipo de magia, há uma sutil diferença entre o uso destes amuletos e roupas, as quais tentarei apresentar a seguir.

4.2.1 - Magia, roupas e amuletos entre os Kamajor

Durante a guerra uma das principais motivações para que os jovens quisessem se iniciar seria pela proteção do corpo contra os tiros. Hoffman (2011) assinala que entre os Kamajor havia todo um ritual de preparação dos corpos para que em seguida os amuletos fossem utilizados pelos jovens. Segundo ele, Allieu Kundewa e Mama Munda eram uns dos melhores iniciadores entre os Kamajor, ambos eram iniciados em uma sociedade de iniciação, reconhecidos herbalistas e espiritualistas que mantinham contato com os espíritos. Uma de suas maiores habilidades fora, segundo Hoffman preparar os corpos dos jovens contra as balas e assim, fazer deles guerreiros.

Mama Munda, segundo Hoffman (*op.cit*), uma mulher que fora reconhecida por parte das autoridades locais por ter habilidades de cura, de adivinhação e de riqueza. Estas habilidades ela teria adquirido quando os espírito da floresta *Kasela* a raptara e a levava para o interior da mata. Segundo Hoffman, ela lhe dissera que estes espíritos teriam ligação com as águas, podendo serem vistos durante a noite quando viajavam em seus barcos com as luzes acesas. Após o rapto, Mama Munda, acordara na floresta e descobrira que havia ganhado o poder de fazer dos corpos dos iniciados à prova de balas, ou seja, de fazer destes jovens armados verdadeiros guerreiros Kamajor. Mama Munda, ao contrário do que se esperaria de um iniciador, eram uma mulher. Mesmo sendo mulher ela tivera a permissão espiritual para iniciar outras pessoas, por ter dado em troca desta habilidade seu útero. Assim, mesmo sendo mulher ela não prejudicaria a ligação dos homens com os espíritos, por não ter útero e, portanto, ser uma mulher incompleta ou ser “como se fosse um homem”.

Mama Munda havia sido chamada por Mohamme Issa, em 1994, para se juntar aos Kamajor, pois ele acreditava que o grupo precisava de novos caminhos para a

proteção para a cidade, contra um iminente ataque da RUF. Esta preparação dos corpos, não eram mais feitas na floresta, tal como antes, mas passara a ser feita nas cidades, devido à proximidade e a facilidade com que os jovens poderiam acessar o iniciador. Além disto, uma iniciação na cidade diminuiria os custos do ritual. A iniciação não era obrigatória, mas pela crença na efetividade da magia muitos jovens se dispunham a serem iniciados para *fechar o corpo* contra balas. O modo específico como estes rituais de preparação eram feitos não foram temas muito desenvolvidos na literatura, segundo Hoffman (2011). No geral, autores que falaram sobre o *fechar o corpo*, e aqui incluo o próprio Hoffman, Richards (1994), têm tomado esta preparação do corpo como uma tecnologia de proteção, que responderia como uma forma criativa de proteção e de expressão dos combatentes frente às experiências de guerra. Aqui, o uso da magia protetiva se restringiria a um mecanismo de efeito contra uma causa, não se questionando sobre a crença destes jovens na magia. Ao ponderar sobre a crença, não estou excluindo que não haja um desejo por efetividade do processo de iniciação, estou apenas assinalando que a crença seria um elemento central, o fio condutor na busca para se compreender o porquê que estas pessoas aderiram aos ritos de iniciação.

O pouco que se sabe sobre estes rituais é que, a partir da lavagem dos corpos com ervas, o corpo dos iniciados estaria preparado para receber os amuletos, que seriam colocados nas roupas. No final da cerimônia, segundo Hoffman (*op.cit*), os jovens iniciados seriam levados a um campo aberto para serem testados na frente de quem quisesse assistir. Este teste consistia em despejar água fervente sobre o corpo dos iniciados e, em seguida, em alvejá-los com tiros. Segundo Hoffman (2011), Mama Munda assinalava que estes rituais de prova de bala era uma demonstração para o próprio iniciado de que seu corpo estava fechado (ver foto abaixo). Este seria um primeiro caminho para adentrar em uma busca por melhora de vida, para *tornar-se alguém*, pois a morte não interromperia sua vida física. Aqui os elementos pessoais, emocionais, de desejos, de temores e de realização, assim como as sensações sensoriais e cognitivas, de um modo mais amplo, seriam explicitadas para o próprio jovem. Ou seja, seria durante estes rituais que os jovens se sentiriam inseridos dentro do mundo visível e do invisível, sendo seu corpo o elo entre eles.



Figura 1 - Mama Munda e o Conselho de guerra Kasela demonstrando o poder do corpo fechado em Bo, 2000. Foto de Danny Hoffman.

Passar por esta prova ileso conferiria a cada iniciado não apenas confiança em si mesmo, como a confirmação de uma proteção espiritual que o tornaria poderoso, capaz de gerenciar seu próprio destino. Após este rito, segundo Hoffman (2001) os jovens que teriam acabado de passar pela prova de balas seriam devolvidos ao chefe do grupo, que lhes explicariam o código de conduta a ser seguido a fim de que a magia continuasse potente. Alguns pontos deste código seriam, notadamente: não tirar suas vestes de guerra na mesquita, não tocar em cadáver; não roubar; não tocar nas roupas após o sexo, antes de tomar banho de purificação do corpo; não estuprar; não comer comida feita por uma mulher; não se comunicar com mulheres quando vestidos com suas roupas de guerra.

Algumas destas regras eram remanescentes do Poro, que se aliaram outras formando um novo conjunto de regras pertencentes à milícia Kamajor. Dentre estas novas regras estavam não pisar em casa de banana de dinamite, não sentar em morteiros e não comer carne de cobra. Elas teriam como intenção não enfraquecer a potência da magia que, ao que me parece, manteria sua eficácia por meio da energia vital dos elementos que compunham as lavagens do corpo e por meio dos amuletos afixados nas roupas. Compreendo que estes elementos que estivessem de alguma forma relacionados à perda da vida, devessem ser evitados, assim como qualquer tipo de contato que causasse algum tipo de troca de energias. Ou seja, fazer sexo poderia

ser entendido como uma mistura de energias que emanariam de ambos os corpos, tornando os envolvidos vulneráveis a espíritos e a energias mágicas negativas enviadas por inimigos. Manter o *corpo fechado*, através do corpo protegido por amuletos pregados nas roupas, e manter uma arma na mão seriam proteções complementares entre si para que os jovens enfrentassem os combates. Assim, eles estariam preparados física e espiritualmente para o enfrentamento da RUF. Neste sentido, a guerra fora tanto visível como invisível.



Figura 2: Kamajors in protective battle dress, Bo, 2000. Foto de Danny Hoffman

A magia utilizada a partir destes rituais foi compreendida por Hoffman (2011) como um aparato tecnológico de proteção da vida, que se estendiam para a vida cotidiana dos jovens. Tal aparato, nos termos deste autor, seria mecanismo de proteção que se modificariam de acordo com os novos modos de se fazer guerra. Algo muito semelhante fora dito por Evans-Pritchard 2005[1937] e Gluckman (1963) durante as décadas de 1930 e de 1950, notadamente que, *novas situações demandam novas magias*. Neste sentido, esta concepção ainda estaria atrelada a uma instrumentalização da magia, ou seja, da magia como resposta a alguma demanda. A magia fora tomada tanto por Evans-Pritchard e Gluckman, quanto por Hoffman como um mecanismo de representação e de expressão de uma insegurança do sujeito frente à profundas transformações sociais. No entanto, esta perspectiva oblitera a centralidade da crença, o imbricamento simultâneo cosmológico entre o visível e o invisível. Oblitera também a concepção de que a imagem das coisas coexiste com a coisa imaginada (Mbembe, 2001; Nyamnjoh, 2004).

Segundo Hoffman (2011), os iniciadores dos Kamajor, seriam sujeitos que

deveriam estar atentos às necessidades destas atualizações da magia de modo constante, buscando novas efetividades e atuações para a magia, de acordo com os elementos sociais em questão. Neste sentido, Hoffman citando Deleuze e Guattari (2011) relacionam a figura do iniciador à figura dos cientistas ocidentais que tentariam estabelecer e constantemente inventar funções para a magia. Neste sentido, o iniciador munido de sua capacidade de lidar com os vegetais, com os minerais e com os espíritos, conseguiria compreender a mudança e as inovações necessárias para o uso de magia. Segundo Hoffman (2011), quando Mama Munda conferira seus poderes ao espírito Kasela, discursivamente ela teria acionado sua capacidade de inventividade dos usos e funções da magia. No entanto, a proximidade de Mama com os espíritos que estariam constantemente próximos dela, mesmo que no plano discursivo, não fora considerado pelo autor. Hoffman (2011) inicia seu livro advertindo que os discursos sobre o uso de magia são secundários em sua abordagem, pois seu foco será na guerra como um modo violento de participar dos jovens na economia global.⁴⁴



Figura 3: Mama Munda Fortune e seu aprendiz, cidade de Bo, 2000. Foto: Danny Hoffman

⁴⁴ Não desenvolverei esta discussão aqui, mas é importante assinalar que ela está relacionada às lógicas ocidentais de pesquisadores que têm estabelecendo uma separação entre a economia e a política das crenças e religiões. Isto é um reflexo de como os discursos hegemônicos e imperialistas definem padrões para o modo de se fazer política, de desenvolvimento econômico e de laicidade do Estado que devem ser seguidos por todos os povos.

Segundo Hoffman (2011), retomando a iniciação de jovens guerreiros, internamente aos Kamajor existira um grupo de jovens que não se iniciaram em um primeiro momento ou que não se iniciaram a posteriori, por não desejarem. Não apenas entre os Kamajor isto ocorrera, como também dentro do CDF. Muitos destes jovens não iniciados julgavam que os Kamajor seria uma milícia. Ao passo que muitos dos iniciados tomavam o grupo como uma sociedade de iniciação de defesa civil. Neste contexto, houvera uma diferenciação interna de quem era ou não iniciados na compreensão do que seria o grupo. Nesta tensão de autoidentificação do grupo, os iniciadores tiveram um papel central, uma vez que eles ao submeterem os iniciados à prova de balas, acabava por incentivar alguns dos não iniciados a desejar a proteção. Para além disto, quando os Kamajor passaram a articular uma rede patrimonial junto ao governo central em Freetown os jovens iniciados tiveram uma primazia em compor tal rede. Assim, para além de uma marca de distinção dos Kamajor de outros grupos militares, ser um guerreiro Kamajor iniciado conferia a ele uma possibilidade de concretizar seu devir de *se tornar alguém*, pois através desta rede ele obteriam cargos de chefia dentro deste grupo e com isto, obteriam a possibilidade de ter poder nas relações locais de compra e venda de diamantes, no comércio de armas e no gerenciamento do grupo.

Neste período, durante a década de 1990, muitos jovens dos Kamajor e do CDF que haviam sido marginalizados na estrutura rural de autoridades se tornaram poderosos e adquiriram dinheiro. A aquisição de poder e riquezas, caminho que antes de pertencerem à milícia seria difícil de trilhar, tornara-se neste momento possível de se concretizar. Os Kamajor criaram outras redes de influência e riqueza não convencionais que gerara sua própria rede de relações sociais, suas próprias regras e sua própria forma de compreender sua posição e função na guerra que, notadamente, fora a de defender sua terra contra os invasores que queriam os expropriar. Por conseguinte, os iniciados teriam uma maior propensão a compor a rede patrimonialista criada pelos Kamajor. Os Kamajor, passaram então a conferir a estes jovens a possibilidade de *se tornarem alguém*, de ganharem confiança em si mesmos e adquirirem proteção espiritual. O olhar altivo com que o guerreiro Kamajor abaixo posa para a foto e toda sua indumentária de proteção permite que estes jovens *em* risco e *como* risco coabite em um único corpo no qual as relações espirituais estão

agindo constantemente.



Figura 4 – Distrito de Koidu em Serra Leoa. Foto: Guy Tillim.

4.2.2 – Magia e roupas entre a RUF

Tal como os Kamajor, os jovens membros da RUF, buscavam se proteger de

tiros e da pesada atmosfera de magia de guerra na qual eles se encontravam. Para estes jovens, as roupas e a magia eram fundamentais para a proteção de seus corpos, assim como o canibalismo era fundamental para a aquisição de poder. Os espíritos ou poderes mágicos eram acionados por estes jovens com o intuito de preservar as suas vidas, assim como o de ampliar seus poderes materiais e espirituais para se tornarem uma *big person*. Na RUF o que estou chamando de roupas mágicas pode ser ampliado para outros tipos de vestimentas. Ou seja, ao contrário dos Kamajors em que as roupas, no geral, contavam com um padrão estético unicamente de inserção de amuletos, de pulseiras, etc., na RUF as roupas mágicas de guerras eram diferentes, pois seriam roupas que prezariam por um estilo individual, por uma identidade singular à de seus pares. Então estas roupas mágicas entre os jovens da RUF poderiam ser estendidas a uma gama de roupas e adereços tais como perucas, maquiagens, bandanas como as do *Rambo*, jaquetas como a do Arnold Schwarzenegger no filme *O Exterminador do Futuro*, ou ainda, adereços como asas de borboletas, vestidos de noivas, etc.



Figura 5 – Imagem do filme *Mad Dog*, que reconstrói a entrada da RUF na cidade de BO. Foto: <https://br.pinterest.com/bluesand25/toy-soldier/> - acessado em 14 de abril de 2016

Estas roupas não são preparadas ritualisticamente como entre os Kamajor e, por isto, elas acionam a magia de uma forma diferente. Ellis (1999) denomina o uso deste tipo de roupas mágicas como travestismo, que é tomado como demonstração de forças de um guerreiro. Tal demonstração passa por uma habilidade de transcender o gênero, que é uma marca dos vivos e não dos espíritos, os quais suplantariam a dualidade do feminino e masculino. Segundo Mary (2013(1997)), estes jovens estariam livres para jogarem com suas identidades de gênero, que permitiram que eles lidassem com uma confluência de modos de ser e de existir para demonstrar sua coragem, força e proteção espiritual, os quais não são limitados por um corpo biológico. Mary 2013(1997) afirma que seria para enaltecer o status de guerreiro que consegue transcende as limitações de gênero, que eles utilizariam peças de vestuário feminino. A lógica de transcendência seria a mesma para o uso de asas de borboletas ou carcaça de rádio velho, as características e a energia dos objetos utilizados pelos jovens seriam transpostas para eles.

Vale ressaltar que todas as pessoas teriam uma proximidade com os espíritos, tal como Ferme (2001) relata, ao se referir à relação ao status social das crianças. Aqui, como não há mais a figura do iniciador presente como entre os Kamajor ou como havia nas sociedades de iniciação, os jovens deveriam se *auto iniciarem*, e reputo que este processo passe por três elementos eventos: um que se refere ao próprio uso destas roupas, ao uso de apelidos e o uso de partes do corpo humano como amuletos. Assim, a combinação destes eventos faria com que os jovens acessassem a magia.

Se no começo dos anos 1990 os jovens guerreiros trajavam as perucas, vestidos de noivas e etc., como relatado anteriormente, pouco mais de dois anos depois, em 1992, estes jovens passaram a trajar camisetas, calças jeans, bandanas e perucas. Estas mudanças ocorreram devido a influência de filmes e músicas norte-americanos. Segundo Richards (1994), ao discutir em um pequeno artigo sobre o impacto dos vídeos do Rambo na região fronteira entre Serra Leoa e Libéria, assinala que a importância dos filmes de ação para os jovens devia-se ao fato de eles conterem cenas de lutas, de raciocínios rápidos, de busca por fazer justiça com suas próprias mãos e por narrarem histórias que se desenvolvem em contexto similar ao destes jovens, a guerra. Os personagens cinematográficos seriam uma inspiração para os jovens de como proceder na guerra para conseguir legitimidade em seu grupo, para

saber como se defender durante os ataques e por manobrar as angústias advindas do combate. Neste sentido, usar as roupas dos personagens-ídolos, seria uma dupla inserção simultânea destes jovens: em um mercado de consumo de roupas e acessórios e em uma atmosfera que os remeteria à potência de ser respeitado pelo grupo, de adquirir poder, de se proteger contra as energias ruins e, sobretudo, de demonstrar força. Aqui o que está dado é uma junção dos ideais destes jovens de aquisição de bens de consumo e de se travestirem em busca de proteção, força, prestígio e poder.

A *auto iniciação* destes jovens pode ser tomada como uma forma de lidar com o mundo espiritual sem o auxílio de intermediários, mas tomando como ponto central as suas relações cognitivas e sensoriais, sentimentais e materiais que seriam os elementos que balizariam suas relações com a magia, com os espíritos e com todas as formas de proteção invisível. Aqui as dinâmicas de relação com todas estas energias espirituais passam por relações que são estagnadas e movimentadas ao mesmo tempo. Ou seja, é uma situação de *waithood* ao mesmo tempo que é uma situação de busca por mudanças políticas, por acabar com vizinhos rivais (penso aqui em rixas entre diferentes grupos políticos e diferentes grupos étnicos) e por conseguir emprego.

Outro elemento que comporia a *auto iniciação* é o uso de apelidos. Ferme (2001), faz algumas considerações sobre nomes de crianças que após serem iniciadas ganham um nome diferente. Aqui o nome é tanto ancestral quanto corresponderia às características da pessoa. Segundo ela, o nome era um elemento perigoso, pois tinha como função moldar o caráter da pessoa. Assim, sempre se buscava proteger o nome de ataques de vários tipos: de magia ou de fofocas, por exemplo. Os apelidos seriam mecanismo de proteção destes nomes e, por conseguinte, de anonimato. Neste sentido, pode-se compreender que os nomes de guerra estavam mais relacionados a habilidades individuais de cada jovem, do modo como ele lutaria ou de eventos ocorridos com eles. Ferme (*op. cit.*) relata que o comandante do campo da RUF Sam Bockarie, lhe explicara que ele havia escolhido o apelido, Mosquito, por que ele era pequeno e tal como um mosquito suas ações eram vagarosas e precisas. Já outro jovem, apelidou-se de Rambo devido ao seu ímpeto solidário e de heroísmo com seus pares.

Acrescento a esta reflexão, que a escolha de um apelido que exalte habilidades, características ou situações relevantes para o jovem pode estar relacionada a dois fatores. O primeiro refere-se a uma proteção das identidades individuais durante os atos de violência, mas creio que este fator tenha menor relevância. O segundo refere-se a uma complementação do travestismo e, por conseguinte da auto iniciação. Aqui contribui-se para se acionar um processo de composição da pessoa frente aos seus pares. Ou seja, com a exaltação de suas qualidades individuais, estes jovens serão reconhecidos por elas e, logo, sua imagem de força e de determinada habilidade estará relacionado ao jovem. Ainda dentro desta perspectiva e retomando um ponto de Ferme (op. cit.), o uso dos apelidos seria também um mecanismo de proteção contra envios de magias negativas, por se considerar que estas magias buscariam atingir ao caráter do sujeito, causando invisibilidade ou malefícios à pessoa por meio do seu caráter e do seu eu.

O último ponto assinalado anteriormente é o uso de partes do corpo humano como amuletos de guerra. A ingestão de carne humana viria complementar a *auto iniciação* e, por conseguinte, a busca por *tornar-se alguém*, a ser uma *big person*. A aquisição de poder, de força e de sabedoria, tal como discutida no cano primeiro capítulo, se fariam presentes quando estes jovens comessem partes dos corpos mortos durante a guerra. Todavia, isto veio marcada por imagens como mortos mutilados que tinham partes do seu corpo arrancado pelos jovens para usarem de amuletos. Estes amuletos compunham as vestimentas de guerra, tal como os amuletos dos Kamajors, ora como protetivos ora como troféus. Contudo, as roupas, os amuletos e os apelidos, aqui seriam também uma forma de fechar o corpo contra os tiros, por meio de uma proteção espiritual.

4.3 - Conflito intrageracional: RUF e os Kamajor

Quando no capítulo anterior situei as guerras civis de Serra Leoa e Libéria como uma multiplicidade de guerras, tinha a intenção de ressaltar o quão complexa estas guerras foram. Ainda naquele capítulo se pode perceber que eu não havia conseguido abarcar toda a complexidade que envolveu o desenvolvimento da história que culminou em guerras que duraram por mais de vinte anos. Também sei que esta

incompletude se manterá neste capítulo. Se em um primeiro momento podemos tomar estas guerras como entre-gerações, tal como tentei abordar nos capítulos anteriores, aqui podemos a tomar como intrageracionais: a RUF e os Kamajor eram grupos de jovens que se opunham em seus interesses e perspectivas políticas.

Ambos os grupos, que anteriormente eram apenas jovens que tinham como objetivo se construir socialmente, acabaram por se tornar um bloco que lutavam em busca de seus desejos, em favor de sua liberdade e em favor de suas vidas (Mamdani apud Fanon, 2001), mesmo nos casos de extrema violência. Vale ressaltar, que nestes casos até o uso desta violência tinham outros significados, haja vista que Higan Norman ao ser entrevistado por Hoffman (2011) se incomodara que os Kamajor foram chamados de máquina de guerra. Para Norman, máquinas de guerra, seriam atos perpetrados sem razão por aqueles que buscariam somente fazer guerra sem interesses. Ou seja, seria a guerra pela guerra. Norma, nesta conversa, segundo Hoffman, afirmara que os Kamajor eram seres humanos e que, portanto, agiram por uma causa, sob seu próprio controle.

A RUF e os Kamajor, ideologicamente buscavam as mesmas coisas: que a juventude ganhasse visibilidade, cuidados sociais e inserção política. A luta de ambos os lados era legítima no que tange a busca por acessibilidade, por poder político e por melhores condições de vida tanto para a população do interior do país, quanto para a população urbana. Neste sentido, as diferentes regiões do país, bem como as diferentes realidades sociais, políticas e econômicas, demandavam do Estado políticas diferenciadas, as quais de um modo geral não foram alcançadas. As disparidades de direitos e acessibilidade eram muito diferentes entre os jovens rurais e urbanos, bem como as expectativas de políticas que envolviam ambos os lados. Em meio a esta complexa arena a RUF e os Kamajor disputavam entre si um campo com escassez de recursos materiais e assistenciais. Seria por se buscar sair deste lugar de insegurança, de escassez que as energias espirituais, o uso de magia e a proteção do corpo os auxiliavam. Mesmo estes grupos tendo cometido excessos de violência o uso da magia seria para proteção.

Há neste sentido uma mudança de perspectiva em relação à concepção maniqueísta de compreender o mundo: a violência, o bem e o mal irão variar de acordo com os lugares ocupados por estas pessoas. Como exemplificação, retomo o

caso de Norman, os Kamajor eram pessoas, portanto, dignas de conseguir respeito, poder e proteção espiritual. A RUF, seria o grupo que estaria causando o mal à população do interior através de estupros, de mutilações, de pilhagens e de dominar as minas de diamantes. A RUF seria aquela que estaria violando as florestas e seus espíritos. Assim, sob a ótica dos Kamajor, a magia empregada pela RUF seria negativa, assim como eles poderiam ser considerados como uma máquina de guerra. O contrário também seria verdadeiro, pois da perspectiva da RUF seria os Kamajor quem estariam lhes causando o mal.

Tal mudança de perspectiva, assinalaria para o que Nyamnjoh (2004) afirmou: que o real transcende o observável e que, por isto, os pares de oposição são inseparáveis no tempo e no espaço. Aqui se os Kamajor vêem a RUF como inimigos e os acusam de fazer uma guerra mágica e, vice-versa, o que estaria dado seria uma multiplicidade de perspectivas e de pares de oposição que se sustentam enquanto diferentes formas de se compreender e manejar a bruxaria. Neste sentido, as acusações de uso de magia, ou tratando como os clássicos da antropologia, as acusações de bruxaria seria espiritualmente o elemento que contribuiria para motivar as disputas, as guerras e a violência perpetradas entre ambos os grupos. Estas acusações aliadas às disputas tidas como étnicas e a citada escassez de recursos contribuíam para a generalização da violência. Neste sentido, novamente citando Mbembe citando Clausewitz (2004) a guerra seria a continuação da política por outros meios. Meios estes que fora e, ainda são violentos, dolorosos e que ficam à mercê dos desejos e interesses das elites.

Vale ressaltar que muitos textos têm apresentado o processo histórico de conformação dos Estados de Serra Leoa e Libéria, bem como todos os processos políticos do continente africano como uma história apartada das relações espirituais. Ou quando concebem as relações espirituais, as tomando de modo mais amplo, como crenças deletérias ou ao menos como governos que não consegue separa crenças de política. Todavia, o fato de não se compreender outras formas de fazer política ou a imposição de uma forma de governar resulta na compreensão de que este Estado burocrático de direitos ruíra, de que ele não fora bem apreendido pelos “nativos”. Esta é a mesma forma de se pensar as guerras, as quais no geral foram tomadas pelo senso comum exógeno ao continente africano e por pesquisadores como Kaplan (Kaplan,

1994; Richards apud Kaplan 1996) que consideram estas guerras como uma volta ao primitivismo, como uma teoria *neomalthusianas* ou os chamados *Malthus com armas*. Todavia, as guerras africanas são tão violentas quanto todas as outras. Os amuletos de guerra dos Kamajor ou da RUF são como todos os outros, tais como fotos, terços ou fitilhos com mensagens bíblicas, etc. O *God bless american* no final dos discursos de Obama são tão evocações dos espíritos quanto o uso de magias protetivas.

Neste sentido, é patente a necessidade de se repensar os olhares sobre os processos históricos e políticos em Serra Leoa e na Libéria, quiçá em todos os países africanos. Retomando um argumento de Hoffman (2011) para se falar sobre o corpo a provas de balas, ele argumenta que outros autores têm utilizado um discurso sobre violência para se referir a este assunto. No entanto, tanto Hoffman (*op. cit.*) quanto os autores que ele critica não tratam a magia e a crença como algo que é produzido em um mundo onde o espiritual e o mundano estão sobrepostos, mas argumentam em favor de pensar a magia como uma tecnologia que responde a uma eficácia. Considero, que toda crença em alguma medida responda a algum tipo de expectativa, mas não envolve somente isto, os sujeitos, no geral, têm envolvimento de obrigações a serem cumpridas com estes espíritos, devem a eles reverência, mesmo quando eles não agem em favor da expectativa pessoal.

Contudo, podemos pensar no uso e na crença da magia com formas dos jovens exercerem suas agências, não apenas na tentativa de mudarem sua vida, como na tentativa de mudarem suas posições nas relações políticas-econômicas. Neste sentido o jovem está em guerra contra as gerações anterior a suas que estão no poder, em guerra contra esta situação de *waithood* e em guerra contra outros jovens que disputam os mesmos recursos que eles. Do mesmo modo que estes jovens estão na guerra, em combates sangrentos contra governos, outras milícias e contra a população em geral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*A guerra já chegou outra vez, mãe?
A guerra nunca partiu, filho.
As guerras são como as estações do ano:
ficam suspensas a amadurecer no ódio da gente miúda.
(...) Não fique aqui que esses caminhos ainda têm o pé da guerra.*

O Último Vôo do Flamingo - Mia Couto

Ao chegar às páginas finais dessa trajetória de escrita comecei a recordar de mim no começo desta pesquisa, precisamente no momento em que algumas insatisfações epistemológicas e analíticas estavam me provocando inquietações. Antes de ter contato mais aproximado com os clássicos da antropologia estas inquietações estavam latentes em mim, por não saber como expressá-las. Tais agitações passaram a se fazer presentes quando lia sobre estudos de magia e política no continente africano, onde ambos eram tomados como modos inferiores e como erráticos de experiências vividas. As questões raciais figuravam como “pano de fundo” nestas discussões, mas sempre tomadas como questões de desenvolvimento social, inserção tardia no capitalismo, dentro outras justificativas.

Estes discursos que tomavam o continente africano como a imagem mais genuína de uma não compreensão dos modelos de democracia, cidadania e direitos humanos figuram ainda hoje. Nas décadas de 1980 e 1990 este estigma fora reforçado diante das guerras civis, tomando-as como as mais sangrentas e barbas das guerras. Todavia, todas as guerras são violentas e cruéis, sobretudo com a população civil. O uso de *drones* é tão bárbaro quanto o uso de fações e Ak-47. As milícias de crianças-soldados são tão cruéis como enviar um *drones* em campos de refugiados onde a maior parte dos sujeitos são crianças. Então, não se pode definir guerras no continente africano como mais cruéis, mas sim guerras como cruéis. Neste mesmo mote estão as concepções de que o uso de amuletos e de magia no fazer político e na guerra são “primitivas”. No entanto, quando os soldados norte-americanos vão para as guerras com fitilhos, fotos, terços e bíblias isto não é acionar algum tipo de magia ou proteção espiritual? Se as correspondências existem em pé de igualdade o porquê que estas

imagens sobre as guerras de Serra Leoa e Libéria, assim como outras, são compreendidas como as mais impiedosas? Não considero que esta dissertação tenha alcançado, em sua completude, responder a esta questão, mas considero que ela é um primeiro passo para se tentar pensar os processos políticos, econômicos e sócias de uma outra forma. Esta é, então, um esboço de tentativa de compreensão estas relações sob uma outra ótica que não seja tão colonialista e etnocêntrica.

C.1- Guerras no Plural

Retomo nestas considerações finais o título da dissertação *Guerras no plural*. Quando Mbembe citando Clausewitz (2004) afirma que a guerra seria a continuação da política por outros meios, compreendo que há aqui extensão entre guerra e a política. Ou seja, que ambas atendem a interesses de gerir as relações sociais, quer por meio da violência perpetrada, quer por meio de relações diplomáticas, mas ambas lidam com o domínio de um bloco no poder sobre outro. Neste sentido, as guerras no plural se referem tanto a conflitos entre os grupos étnicos, entre as gerações, entre países, quanto entre sujeitos que buscam *se tornar alguém* e entre diferentes ideologias coletivas e individuais. O sentido de plural está ligado a uma perspectiva de fragmentação de conflitos que se diferem, distanciam e se sobrepõe frente às tensões sociais que se desenham com distintas intensidades no cotidiano dos sujeitos. Aqui todos lutam por conseguir cumprir com seu dever de *tornar-se alguém*, quer coletivamente quer individualmente. Vale lembrar, que o plural também se estabelece pela existência de espíritos, magias e energias que coexistem com a pluralidade discriminadas acima, complexificando-a ainda mais.

C.2- Contribuições, Limitações e Propostas futuras

Considero que a principal contribuição desta pesquisa se encontra no ordenamento de uma gama de bibliografias que lidavam com três áreas distintas de pesquisas na antropologia. Tal ordenação teve como princípio básico encontrar as áreas de interseção entre elas e, a partir daí, construir uma narrativa em que todas as temáticas fossem contempladas.

A segunda contribuição que considero importante refere-se às localidades de pesquisa. Há uma produção acadêmica razoável no Brasil tratando de países africanos lusófonos, mas há uma minúscula parcela que trata de outros países africanos. Considero que este trabalho é um coadjuvante nesta área, por ser um primeiro ordenamento etnográfico, sem grandes avanços teóricos e epistemológicos. Vale ressaltar, que embora haja este déficit de produção no Brasil sobre países não lusófonos isto está respaldado por nossa cultura de não incentivo e estímulo do aprendizado das línguas estrangeiras de qualidade em escolas públicas.

A segunda contribuição desta dissertação é dela poder ser utilizada como material de referência para a execução da lei 10.639, que torna obrigatória o ensino da história africana e afro-brasileiras nas escolas.

Considero que algumas temáticas deveriam ter sido melhor desenvolvidas, tais como a violência e outras abordagens políticas e econômicas que lidam diretamente com uma perspectiva afrocentrada de compreensão destes processos. Todavia, considero que não tive condições de tempo e nem a intenção de explorar estas temáticas de modo exaustivo.

As limitações descritas anteriormente desta pesquisa firmam os pontos em que pretendo trabalhar futuramente, mantendo a perspectiva de se pensar o imbricamento entre a magia, os conflitos geracionais e o Estado. Assim, a intenção é seguir mantendo estas áreas de pesquisa.

BIBLIOGRAFIA

- ACHEBE, Chinua. **Things Fall Apart**. Nigeria: Anchor Books Edition. 1994 [1959].
- ACHEBE, Chinua. *A Paz dura Pouco*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009[1960].
- Adichie, Chimamanda Ngozi. **Hibisco Roxo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2001
- AKPAN, Monday B. Libéria e Etiópia, 1880- 1914: A sobrevivência de dois Estados africanos. In:(org.) Albert Adu Boahen. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO. 2 eds. 2010.pp.281-319.
- ASHFORTH, Adam. On living in a world with witches: everyday epistemology and spiritual insecurity in a modern African city (Soweto) In: Moore,H.L; Sanders, Todd (org). **Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial ica**. New York. Ed. Taylor & Francis e-Library, 2001.
- ASHFORTH, Adam. **Witchcraft, violence, and democracy in South Africa**. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- BALLAH, H. Ethnicity, Politics and Social Conflict: The Quest for Peace in Liberia. **Mc Nair Scholar**: Pennsylvania State University, 2003. Disponível em: <http://www.gradschool.psu.edu/diversity/mcnair/papers2003/ballahpdf/>
- BELLMAN, B.L. **The language of secrecy: Simbols and Metaphora in Poro ritual**. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1984 BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2008 (1966)
- BØÅS, Morten. A funeral for a friend: contested citizenship in the Liberian civil war. **Fafo – Intitute for Applied International studies**. 2005
- BORGES, Antonádia. Ser embruxado: notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**. n.3, v. 12, p. 469-488, set./dez. 2012.
- BORGES, Antonádia et al. Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. **Sociedade e Estado**. [online]. vol.30, n.2, pp.347-369. 2015.
- BROWN, P. Pttrens of authority in west Africa. **Africa: Journal of the International African Institute**, vol. 21, No. 4 (Oct., 1951), pp.261-278.
- CLAPHAM, C. **Libéria e Sierra Leone: An Essay In Comparative Politics**. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press, 2008 (1976).

COMAROFF, J. et al. Occult Economies and the Violence of Abstraction : Notes from the South African Postcolony featured article : issues in debate occult economies and the violence of abstraction - notes from the South African postcolony. **American Ethnologist**, Vol. v. 26, n. 2, p. 279–303, 1999.

COMAROFF, J. et al. Reflections on youth: from the past to the postcolony. DE BOEK, F.; HONWANA, A. **Makers and Breakers: Children & youth in postcolonial Africa**. Dakar: Codesria. 2005.

COMAROFF, J. et al. Alien-nation: zombies, immigrants and millennial capitalism. **The South Atlantic Quarterly**, Durham, v. 101, p. 779-805, 2002.

COMAROFF, J.; MBEMBE, A.; SHIPLEY, J. Africa in Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe. In: **Anthropological Quarterly**, vol. 83, n°. 3. Summer 2010, pp. 653-678

COUTO, Mia. **O último vôo do Flamingo**. Companhia das Letras, São Paulo. 2005.

DAS, Veena. **Life and Words**. Violence and the descent into the ordinary. California: University of California Press, 2007.

DE BOEK, F.; HONWANA, A. **Makers and Breakers: Children & youth in postcolonial Africa**. Dakar: Codesria. 2005

DE BOEK, F. The divine seed children, gift and witchcraft in the Democratic Republic of Congo. In: DE BOEK, F.; HONWANA, A. **Makers and Breakers: Children & youth in postcolonial Africa**. Dakar: Codesria. 2005

DENOV, Myriam. **Child Soldiers: Sierra Leone's Revolutionary United Front**. New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo: Cambridge University Press. 2010

DIJK, R. van; BRUIJN, M.; CARDOSO, C; BUTTER, I. Introduction: Ideologies of Youth. IN: **CODESRIA/ Africa Development**, vol. 36, n° 3 e 4. pp. 1– 17. 2011

ESCOBAR, A. RESTREPO, E. Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a World Anthropologies Framework. **Critique of Anthropology**. n° 25. v.2. pp. 99-129. 2005.

ELLIS, S. **The mask of Anarchy: the destruction of Liberia and religious dimensions of the African Civil War**. London: C Hirst Co. 1999

ELLIS, S.; HIBOU, B. Armes mystiques: quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Libéria. **Politique Africaine**. n° 3. vol. 79. pp. 66-82. 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. The Morphology and Function of Magic. **American**

Anthropologist, v. 31, n. 4, p. 619–641, 1929.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Sorcery and native opinion. **Africa: Journal of the International African Institute**, v. 4, n. 1, p. 22–55, 1931.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Witchcraft. **Africa: Journal of the International African Institute**, v. 8, n. 4, p. 417–422, 1935.

VANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005[1937]. (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Ed. Perspectiva. 2013[1940]

FERME, M.C. **The underneath of things**: violence, history and the everyday in Sierra Leone, Berkeley: University of California. 2001.

FIGUEIREDO, M. V. **A Flecha do ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional Programa, 2010.

FYLE, C. Magbaily. **Historical Dictionary of Sierra Leone**. Maryland: Scarecrow Press. 2006.

FORTUNE, R.F. Sorcerers of Dobu. In: MARWICK, M. G.(org) **Witchcraft & Sorcery**. nd (1932).

GESCHIERE, P. **The modernity of witchcraft**: politics and the occult in postcolonial Africa; University Press of Virginia/ Charlottesville and London.1997.

GLUCKMAN, M. **Custom and Conflict in Africa**.1955. GLUCKMAN, M. Rituais de rebelião no sudeste da África. **Série Tradução DAN/UnB**, v. 1963, n. Vol. 01, p. 110–136, 2011.

GLUCKMAN, M. Introdução. In: **Order and Rebellion in Tribal Africa**. London: Cohen and West. 1963

GOMEZ-PEREZ, M.; LeBlanc, M.N. Introduction. In: **L'Afrique des générations entre tensions et négociations**. Paris: Ed. Éditions Karthala, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice Ed. Revista dos Tribunais, 1990

HOFFMAN, Danny. **The War Machines**: young men and violence in Sierra Leone and Liberia. Durham/ London: Ed: Duke University Press, 2011.

HARMER, J. Sidamo generational class cycles: a political gerontocracy. In: **Africa**. vol. 40, nº1, 1970

HONWANA, Alcinda. Innocent and guilt: child-soldiers as interstitial and tactical agents. In: DE BOEK, F.; HONWANA, A (org) . **Makers and Breakers: Children & youth in postcolonial Africa**. Dakar: Codesria. 2005

HONWANA, Alcinda. **The Time of Youth: work, social change, and politics in Africa**. Colorado: Kumarian Press. 2013[2012]

KAPLAN, R.D. The coming anarchy. **The Atlantic Monthly**. fev. 1994.

KOPYTOFF, I. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. **Cadernos de Campo**, n. 21, p. 233–250, 2012.

LATOURET, Bruno. **Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade a fora**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LITTLE, K. The Political Function of the Poro. **Africa**. v.35; nº 4. 1965 - parte 1.

LITTLE, K. The Political Function of the Poro. **Africa**. v.36;nº 1. 1969 - parte II

LITTLE, K. **West African Urbanization: a study of voluntary association in social change**. London: Cambridge At the University Press. 1966

MACDONALD, A. “New wars, forgotten warriors”: why have girls fighters been excluded from western representation of conflict in Sierra Leone? Dakar: **Codesria**. v.33. nº 3. pp.135-145. 2008

MAFEJE, A. Africanity: a combative ontology. **Codesria Bulletin**. nº 1. pp. 66-71. 2000.

MAFEJE, A. The Ideology of 'Tribalism'. **The Journal of Modern African Studies**. v. 9, nº. 2 (Aug.), pp. 253-261. 1971.

MAFEJE, A. **The Theory and Ethnography of African Social Formations: The Case of the Interlacustrine Kingdoms**. London: Codesria book Series. 1991.

MAMDANI, M. Making Sense of Political Violence in the postcolonial Africa. Identity, Culture and Politics. nº 2. v. 3. dez. 2002

MAMDANI, M. Thinking about genocide. In: **When Victims Became Killers**. New Jersey: Princeton University Press. 2001

MARY, M. H. Warriors or soldiers? Masculinity and ritual travestism in the Liberia Civil War. In: (org) Lamphere, L. *et al.* **Situated Lives: Gender and Culture and Everyday Life**. New York/London: Routledge. 2013(1997).

MARWICK, M. G. Anthropologists ' Declining Productivity in the Sociology of Witchcraft. **American Anthropologist**, v. 74, n. 3, p. 378–385, 1972.

MARWICK, M.G. The Bwanali-Mpulumutsi anti-witchcraft movement. In: MARWICK, M. G. (org) **Witchcraft & Sorcery**. Ed: Pinguin Modern Sociology Readings. nd (1950).

MARWICK, M. G. **Sorcery in Its Social Setting**: a Study of the Northern Rhodesian Cewa. Manchester: Published by University of Manchester. 2.ed. 1970 [1965].

MARWICK, M. G. **Witchcraft & Sorcery**. Ed: Pinguin Modern Sociology Readings. nd

MAYER, P. Witches. In: MARWICK, M. G. (org) **Witchcraft & Sorcery**. Ed: Pinguin Modern Sociology Readings. nd (1954).

MBEMBE, A. As formas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**. nº23.v.1.pp.171-209. 2001a.

MBEMBE, A. **On the Postcolony**. Ed.The International Journal of African Historical Studies. Berkeley/ Los Angeles/ London. 2001b

MBEMBE, A. Essai sur le politique em tant que forme de la dépensé. **Cahiers d'étude Africaine**. nº173-4. 2004

MBEMBE, A. Provisional notes on the Postcolony. **Africa**: Journal of the International African Institute, vol. 62, n. 1, 1992.

MBEMBE, A. Pouvoir, violence et accumulation. **L'Afrique autrement**. 1990.

MIDDLETON, John. **Lugbara religion**: ritual and authority among an east african people.3.ed London: International African Institute. 1971[1960].

MUDIMBE, V.Y. Discourse of power and knowledge of otherness. **The invention of Africa**: gnosis, philosophy and order of knowledge. Ed. Indiana University Press. 1988.

MURPHY, W.P. Patrimonial logic of centrifugal forces the political history of Upper Guinea Coast. In: TRAJANO FILHO, W; KNÖR, J.(org) **The powerful presence of the past**: Integration and conflict along Upper Guinea Coast. Boston: African Social Studies Series. 2010.

MURPHY, W.P. Secret knowledge as property and power in Kpelle society: elders versus youth. **Africa**. v.50. n.2. pp.193-207. 1980.

NIEHAUS, Isak. Witchcraft as subtext: deep knowledge and the South African public sphere. **Social Dynamics**: A journal of African studies, v. 36. n. 1. p. 65-77, 2012.

NIEHAUS, I. Witches and Zombies of the South African Lowveld: Discourse, accusations and subjective reality. **Journal of the Royal Anthropological Institute**. nº 11. v.2. pp.

191-210. 2005.

NIEHAUS, Isak; MOHLALA, Eliazaar; SHOKANE, Kally. **Witchcraft, power and politics: exploring the occult in the South African lowveld.** Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.

NDLOVU-GOTSHENI, S. Coloniality of being and the phenomenon of violence. In: **Coloniality of power in the post-colonial african: myths of decolonization.** Dakar: Codesria. 2013.

NNOLI, OKWUDIBA. Ethnic Violence In Nigeria: A Historical Perspective. In: **Communal conflict and population displacement in Nigeria.** 2003.

NYAMNJOH, F. Blinded by Sight: Divining the Future of Anthropology in Africa. **Africa Spectrum.** n° 47. v. 2-3. pp. 63-92. 2012.

NYAMNJOH, F.B. Delusion of development and the enrichment of witchcraft discourses in Cameroon. In: Moore, H.L; Sanders, Todd (org). **Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa.** New York. Ed. Taylor & Francis e-Library, 2001.

OLUKOSHI, Adabayo. Changing Patterns of Political in Africa. **Cadernos de Estudos Africanos.** n° 5/6. 2004

QUINLAN, Tim. 'Anthropologies of the South: The Practice of Anthropology'. **Critique of Anthropology** v. 2. n° 20. pp. 125–36. 2000.

RICHARD, A. A modern movement of witch-finders. In: MARWICK, M. G. (org) **Witchcraft & Sorcery.** Ed: Penguin Modern Sociology Readings. nd (1935).

RICHARDS, Paul. **Fighting for the rain forest: war, youth & resources in Sierra Leone.** London: African Issues. 1996.

RICHARDS, Paul. Videos and Violence on the Periphery: Rambo and War in the Forests of the Sierra Leone-Liberia Border. **IDS Bulletin** v. 25, Issue 2, p. 88–93, abril de 1994.

SCHAPER, I. Sorcery and witchcraft in Bechuanaland. In: MARWICK, M. G. (org) **Witchcraft & Sorcery.** Ed: Penguin Modern Sociology Readings. nd (1952).

SHAW, Rosalind. The production of witchcraft/ witchcraft as production: memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone. **American Ethnologist.** n.24(4).p. 856-876. 1997.

SHAW, Rosalind. **Memories of the slave trade: ritual and historical imagination in Sierra Leone.** Chicago/London: The University of Chicago Press. 2002.

SHEPLER, Susan. Are 'child soldiers' in Sierra Leone a new phenomenon? In: TRAJANO

FILHO, W; KNÖR, J. (org) **The powerful presence of the past**: Integration and conflict along Upper Guinea Coast. Boston: African Social Studies Series. 2010.

SILVA, Alexandre dos S. *A intervenção humanitária em três quase-Estados africanos: Somália, Ruanda e Libéria*. **Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais)** – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Relações internacionais. Rio de Janeiro. 2003.

SOYINKA, W. The tolerant Gods. In: OLUPONA, J. REY, T. (ed). **Òrìṣà Devotion as World Religion**: The Globalization of Yorùbá Religious Culture. Madison: Ed. University of Wisconsin Press. 2008.

TRAJANO FILHO, W. Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau. In TRAJANO FILHO, W. (org). **Lugares, pessoas e grupos**: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. 2012.

TURNER, V. **Schism and Continuity in an African Society**: a study of Ndembu village life. Institute for African Studies/ University of Zambia/ Manchester University Press. 1972 [1957].

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

WILLIS, R.G. The kancape movement. In: MARWICK, M. G. (org) **Witchcraft & Sorcery**. Ed: Penguin Modern Sociology Readings. nd (1968).

WILSON, M. Nyakyusa age-villages. In: Ottenberg, S; Ottenberg, P. (org) **Cultures and Societies of Africa**. New York: Random House. 1965.

WLADORCZYK, N. Introduction. In: **Magic and Warfare**: appearance and reality in Contemporary African Conflict and Beyond. New York: Palgrave Macmillan. 2009.

YENGO, P. Le monde à l'envers: Enfance et Kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo. **Cahiers d' études africaines**, v. 190, 2008.

REPORTAGENS

Liberia: Coup at Dawn. (April 21, 1980). TIME Magazine. Retrieved from: **Periódico Capes** - <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,924010,00.html>

FILMES

A feiticeira da guerra.

Direção: Kim Nguyen. **Produção:** Pierre Even, Marie-Claude Poulin. **Interpretes:** Rachel Mwanza, Alain Lino Mic Eli Bastien, Serge Kanyinda, Mizinga Mwinga, Ralph Prosper, Jean Kabuya, Diane Uwamahoro, Jupiter Bokondji, Starlette Mathata. **Roteiro:** Kim Nguyen. Canadá. 2012.

The Beasts of no Nation.

Direção: Cary Joji Fukunaga. **Produção:** Netflix. **Interpretes:** Idris Elba, Abraham Attah, Jude Akuwudike. **Roteiro:** Cary Joji Fukunaga. EUA. 2015.

Johnny Mad Dog.

Direção: Jean-Stéphane Sauvaire. **Produção:** Benoît Jaubert, Mathieu Kassovitz. **Interpretes:** Christophe Minie, Daisy Victoria Vandy. **Roteiro:** Jean-Stéphane Sauvaire. Libéria. 2008.