



VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações

Organizadores

Stephen Grant Baines
Cristhian Teófilo da Silva
David Ivan Rezende Fleischer
Rodrigo Paranhos Faleiro

Brasília, 2012

EDIÇÃO

Universidade de Brasília – UnB
Instituto Internacional de Educação do Brasil – IEB
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas – CEPAC
Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos
Naturais Renováveis – Ibama

Produção Editorial

Centro Nacional de Informação Ambiental – Cnia

SCEN - Trecho 2 - Bloco C - Edifício-Sede do Ibama

CEP 70818-900, Brasília, DF - Brasil

Telefones: (61) 3316-1225/3316-1294

Fax: (61) 3307-1987

<http://www.ibama.gov.br>

e-mail: editora@ibama.gov.br

Equipe Técnica

Capa e diagramação

Paulo Luna

Normalização bibliográfica

Helionídia C. Oliveira

Revisão

Maria José Teixeira

Enrique Calaf

Vitória Adail Brito

Catálogo na Fonte

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

V299 *Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações* – Stephen Grant Baines...[et al.]. Organizadores. – Brasília: Ibama; UnB/Ceppac; IEB, 2012.

560 p. : il, color. ; 21 cm

ISBN 978-85-7300-362-8

1. Etnia. 2. Índio. 3. Recursos naturais. 4. Desenvolvimento sustentável. I. Baines, Stephen Grant. II. Silva, Cristhian Teófilo da. III. Fleischer, David Ivan. IV. Faleiro, Rodrigo Paranhos. V. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. VII. Cnia. VIII. IEB. IX. UnB. X. Título.

CDU(2.ed.)502.175(047)



Atribuição-Uso não-comercial-Compartilhamento pela mesma licença
CC BY-NC-SA

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Sumário

Apresentação 11

Introdução 13

Primeira variação: identidade, movimento e territorialização

Capítulo 1 Contatos interétnicos em regiões de fronteiras:
a visão dos Ticuna e dos Galibi do Oiapoque. 19
Claudia López Garcés

Capítulo 2 Memória, identidade e território dos Arara:
uma análise a partir do contexto de identificação da Terra
Indígena Arara do Igarapé Humaitá/AC, Brasil. 43
Cloude de Souza Correia

Capítulo 3 Os Laklãñõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa
Catarina, Brasil. 59
Alexandro Machado Namem

Capítulo 4 Wyty-Catê: cultura e política de um movimento
Pan-Timbira. 97
Jaime Garcia Siqueira

Capítulo 5 Uma aventura entre a cruz e a espada que mudou a história:
20 anos de luta indígena no Rio Negro. 129
Gersem José Santos Luciano

Segunda variação: desenvolvimento e meio ambiente

Capítulo 6 A natureza dos povos indígenas e os povos indígenas e a
natureza: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a
politização do bom selvagem. 165
Thiago Ávila (in memoriam)

Capítulo 7	Trocando vitalidade: um exemplo de manejo ecológico no noroeste amazônico. 177 <i>Luis Cayón</i>
Capítulo 8	Ecoturismo e conservação no litoral norte da Bahia: um olhar sobre a interação entre cientistas conservacionistas e a comunidade costeira. 205 <i>David Ivan Fleischer</i>
Capítulo 9	Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional. 229 <i>Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen G. Baines</i>
Capítulo 10	São Thomé das Letras e São Jorge: gênese, conflito e identidade na constituição dos atrativos para um mercado turístico. 247 <i>David Ivan Fleischer e Rodrigo Paranbos Faleiro</i>
Capítulo 11	Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento.283 <i>Maxim Repetto</i>
Terceira variação: conflitos, direitos e Estado	
Capítulo 12	Náwa, índios ou ribeirinhos? Quando os órgãos públicos entram em conflito. 321 <i>Rodrigo Paranbos Faleiro</i>
Capítulo 13	Conflito socioambiental sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território do Monte Pascoal e seu entorno. 339 <i>Luis Guilherme Resende de Assis</i>
Capítulo 14	Projeto de mineração do São Francisco e da Terra Indígena Araré/MT: um caso de negação ao exercício da governança local 351 <i>Cláudia Tereza Signori Franco</i>
Capítulo 15	A identificação de terras indígenas como objeto de investigação antropológica. 367 <i>Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves</i>

Quarta variação: etnicidade, midiaticização e outras metamorfoses

- Capítulo 16 Por uma Antropologia visual das relações interétnicas: impressões sobre a exclusão social e a inclusão da arte indígena em Vancouver, Canadá. 399
Cristhian Teófilo da Silva
- Capítulo 17 Além da técnica: o simbólico nas artes indígenas. 419
Katianne de Sousa Almeida
- Capítulo 18 Um estudo das transformações musicais e festivas entre os Kalunga de Teresina de Goiás, Brasil. 447
Thais Teixeira de Siqueira
- Capítulo 19 Los petroglifos de América del Sur. 467
Santiago Plata Rodríguez
- Capítulo 20 Comentários sobre Yanomamo Series. 479
Maria Inês Smiljanic
- Capítulo 21 Metamorfoses Sanumá e a subjetivação dos objetos. 497
Sílvia Guimarães

Quinta variação: perspectivas extracontinentais

- Capítulo 22 Identidades sociais no Líbano: sectarismo, etnicidade e outras variáveis. 511
Leonardo Schiocchet
- Capítulo 23 De anedotas antropológicas a perspectivas do contato em África: reflexões Herero. 539
Josué Tomasini Castro

Capítulo 23

De anedotas antropológicas a perspectivas do contato em África: reflexões Herero

Josué Tomasini Castro

Introdução

Não devemos pressupor que os contatos interétnicos tenham sido vivenciados sem nenhum tipo de racionalização ou tentativas de entender o que para ambos os lados era desconhecido. Os atores envolvidos nesses processos procuravam traduzir os processos que se desenrolavam. Essas traduções e entendimentos eram, no mais das vezes, seguidos por uma consciência prática, ou seja, expressos para e/no mundo que se formava. Nas etnografias africanas conseguimos perceber tais discursos – mesmo que contrariando os pressupostos de alguns autores (de que na verdade tais discursos representavam certo tribalismo e não o contato entre europeus e africanos) – como sendo representados em determinadas expressões artísticas (MITCHELL, 1956; RANGER, 1975; FABIAN, 1990), em movimentos religiosos (BALANDIER, [1955]; COMAROFF, 1985) ou em outras expressões da modernidade ditas híbridas (SAHLINS, 1997; CLIFFORD, 1999). Alguns desses autores percebiam naquelas representações o desejo africano pela civilização (Mitchell), outros apontavam a criatividade de tais discursos (Ranger, Fabian) e há ainda aqueles que viam aquela mesma criatividade, mas como instrumento de protesto contra o colonialismo europeu (Balandier).

Tais perspectivas poderiam ser entendidas em termos do desenvolvimento analítico da própria Antropologia africanista que, de início, estaria preocupada em estudar *apenas unidades sociais menos tocadas pelas influências modernas*, ignorando *o quadro no qual tais influências modernas se fazem sentir* (BROWN, 1973, p. 174). Em seguida, após a Primeira Guerra Mundial, a tradição britânica do *Rhodes-Livingstone Institute* e a Escola de Manchester direcionam-se para as análises funcionalistas do contato e dos processos de desenvolvimento, expondo as rupturas entre campo e cidade, tribo e nação. Por fim, desde o início da década de 1970, novas perspectivas foram traçadas, que destacavam e não

ocultavam o contato, permitindo que as análises sobre a visão nativa do contato encontrassem seu lugar.

Ora, já desde a segunda fase desse desenvolvimento hipoteticamente definido, os estudos do contato mantiveram-se sob a perspectiva do protesto do colonizado, mas apenas a partir da década de 1970 é que as narrativas africanas galgam seu lugar como críticas formais ao colonialismo. Roy Willis (1973) afirma, nesse sentido, que:

Até agora a literatura sobre o protesto do colonizado tratou da revolta armada contra os colonizadores, com as expressões mais desviantes do descontentamento em possessões de espíritos e igrejas independentes, ou com as escritas rebeldes dos evoluídos que estudaram no Ocidente. O caso em discussão se diferencia de todos esses por conter uma crítica formal ao colonialismo ocidental e o que foi percebido por africanos não letrados como o sistema de valores inerente àquele processo (p. 246).

Guardarei, neste trabalho, a ideia (não chega a ser uma noção) de protesto que, a meu ver, guia algumas das reflexões nativas sobre o contato, expostas neste ensaio. Assim, tomando o rumo de uma Antropologia que procura dar voz (CLIFFORD, 2002) àqueles para os quais tais contatos teriam sido mais drásticos (os ditos “nativos”), proponho analisar a forma como o contato europeu é explicado e entendido por um grupo Herero, situado em Okondjatu, vilarejo do nordeste da Namíbia, país situado ao sul do continente africano.

Okondjatu é um vilarejo central em uma região não muito central da Namíbia. Isso significa, em outras palavras, que sua população total está entre 800 e 1.000 habitantes. Além disso, Okondjatu é o único local da região que possui energia elétrica (isso apenas próximo à única estrada que corta o vilarejo), pequenos bares e mais de uma igreja cristã fixa e com cultos mais ou menos regulares.

O universo religioso do vilarejo é um tanto quanto movimentado e as pessoas comumente conversam sobre essas questões, alguns possuindo visões muito particulares sobre o cristianismo. Os exemplos dos quais farei uso aqui para tratar das percepções nativas do contato com os brancos estão relacionados com a história do cristianismo no território. Estarei, portanto, refletindo sobre as narrativas hereras da chegada dos missionários e do concomitante desenvolvimento do cristianismo na região.

Assim, três pequenas anedotas serão descritas – na ordem temporal na qual ocorreram –, todas expondo com tonalidades (vocais e narrativas) diferentes a percepção Herera do contato com o cristianismo protestante. Com

o objetivo de destacar como tais acontecimentos foram “coletados”, penso ser interessante (e honesto, acima de tudo) ressaltar que os episódios que serão apresentados foram todos carregados de certa espontaneidade por parte de cada um de seus atores principais. Diferentemente de nossas típicas situações, enquanto pesquisadores que questionam e anotam as respostas obtidas, essas situações foram respostas à provocação que minha presença, enquanto branco, causava-lhes. Isso poderia me aproximar da etnografia performática de Johannes Fabian (1990), mas minhas reflexões irão até a análise da prática e do método antropológico.

Ora, a narrativa, destaca Todorov, constitui-se na tensão de duas forças (TODOROV, 2003, p. 22). Nas críticas literárias isso significa admitir que o processo narrativo é marcado pela força disruptiva de momentos que não se permitem fixar e pelo ímpeto ordenador da narração em si, que procura dar sentido relacionando o que passou ao que ainda não foi. As narrativas que permeiam esse ensaio não são expressões literárias (talvez elas até pudessem ser – a primeira de um tipo tragicômico, em seguida uma tensão dramática e, por último, uma de estilo fantástico), mas pressupõem igualmente uma tensão: aquela entre a força da história de um passado e a força de uma história ainda em formação, no presente, e entre as reflexões sobre o contato com missionários no início do século passado e as situações de contato com um antropólogo no início deste milênio.

Digo isso para deixar claro que procurarei refletir sobre ambos os aspectos durante as descrições etnográficas trazidas a este trabalho, em forma de anedotas.

Primeira Anedota

Passados os primeiros dias de desmistificação (afinal, era a primeira vez que ia à África e, além disso, embarcava em um trabalho de campo), comecei, nos meus percursos diários por Okondjatu, a me aproximar mais das pessoas, fazer amigos e criar redes para informações futuras. Primeiro passo: deixar claro a todos que apesar de estar na casa de um pastor (Matuzee, Herero como todos os outros, mas convertido a um cristianismo que se diferenciava dos outros do vilarejo, de tipo tradicional e antissincrético), eu não estava ali com um intuito proselitista – o que foi aceito pela maioria após minha presença nas outras comunidades religiosas do vilarejo e em minhas constantes tentativas de absorver um conhecimento geral da história e cultura Herero.

Fui bem recebido e informado de muitas pequenas coisas sobre diferentes aspectos da vida social diária daquelas pessoas. Minhas intenções iniciais

de trabalhar com religião foram inclusive deixadas de lado por um tempo, pois a quantidade de experiências que despertavam meu interesse e a curiosidade (e eu deveria convencionalmente qualificá-la como uma curiosidade acadêmica) partia-me em diferentes direções. Em um momento eu conversava com o representante do comitê de desenvolvimento local sobre os problemas econômicos e sociais do vilarejo; em outro, com os jovens sobre suas relações com a capital do país (fixada a pouco menos de 300 km do vilarejo e a mais de 6 horas pelas desajeitadas estradas de chão) e a falta de empregos; mais tarde, ainda encontraria um grupo de pessoas de meia-idade, já casadas e com filhos, rememorando as histórias de seus pais sobre os dias da colonização e do *apartheid*.

Em uma dessas tardes, distante 6 dias de minha chegada, eu caminhava com Clement, irmão do Pastor Matuzee, até um dos pequenos bares de Okondjatu para comprar água e pão para uma viagem que faríamos no dia seguinte até a pequena fazenda onde morava a família de sua irmã e sua avó (no fim, como era comum, só conseguimos o pão, nada de água). No caminho, passamos em frente a outro bar onde um grupo de homens bebia cerveja aparentemente já há algum tempo. Um deles, menos constrangido que os demais, ao ver-me passando não hesitou e discursou: *esse homem branco, cuidado, todos vocês. Ele está ficando na igreja missionária. Nós deveríamos mandá-lo embora. Ele fará o mesmo que aqueles missionários alemães. Ele nos queimará na igreja assim como eles fizeram no passado.*

O discurso-narrativo daquele homem, engraçado, foi feito em inglês e não em Otjherero, como era normal quando as pessoas comunicavam entre si. Era óbvio, era eu que deveria ouvir aquilo, eu que deveria saber o que ele achava de mim. Clement ficou incomodado com as palavras daquele homem e foi em direção a ele para dizer, agora em Otjherero, que eles deveriam me receber bem já que eu estava ali para ficar um bom tempo e estava gastando *his white money* em Okondjatu. Eu fiquei espantado, o homem estava bêbado, eu apenas fiquei calado, sem saber se eu deveria me preocupar ou não. Uma coisa era certa, eu havia esquecido de passar na casa dele.

Eu e Clement seguimos nossa caminhada e, na volta, o mesmo homem estava sentado com alguns de seus amigos. Ao me ver, mais uma vez, pôs-se de pé e discursou: *Nós devemos cuidar do homem branco, ele está colocando seu dinheiro aqui. Nós deveríamos construir uma pousada para ele ficar confortável.* Todos riram. Mas a voz daquele homem era mais do que *drunk talk*, ela estava em conformidade com uma visão-padrão de diferentes momentos históricos do contato “nativo” com os brancos no passado e também com as expectativas financeiras do presente.

Segunda Aneidota

No dia seguinte, às 10 horas da manhã, eu, Clement e seu pai Jefta saímos de Okondjatu até a fazenda de sua irmã que ficava a 150 km de onde estávamos. Durante o percurso, outras práticas comuns: várias paradas, caronas, carro estragado etc. Perto do fim da tarde finalmente chegamos, eu para, supostamente, pesquisar esquemas de parentesco, Clement para buscar sua avó, Zorowa, uma senhora Herero de 89 anos, mãe de Jefta.

Eu estava a pouco menos de 2 semanas do que seria minha primeira experiência de campo e, como esperava que fosse comum, estava completamente desorientado com tantos temas saltando aos meus olhos, por mais que os esquemas religiosos fossem meu maior interesse. Como fruto de certo desespero, achei que a máxima dos estudos clássicos da Antropologia pudesse dar alguma luz: ao parentesco, então. Clement deveria pegar sua avó na casa da sua irmã e eu tinha o dinheiro suficiente para pagar a gasolina e, além disso, estava nervoso com minha inquietante situação de pesquisa. Eu dei a ele o dinheiro e ele me deu um pouco de esperança.

Logo que chegamos, fui apresentado a todos, irmã, marido da irmã, filho e filha da irmã e mãe do pai. Uso essas nomenclaturas antropológicas porque isso foi, de fato, a única coisa que pude concluir de mais de 10 horas de conversas angustiantes (em algum lugar eu teria que colocá-las, acho que a pós-modernidade lhes deu um lugar para depositá-las, além de nossos diários não publicáveis). O começo foi ótimo, mas depois:

In the grandmother was terrible, I mean, on the begging I was very excited with the situation, a 89 years old woman on a bed taking some papers from a box where she had already asked for some one to write down all she knew about her family genealogy, that was fantastic. She gave the papers to Clement, it seems the papers were uncompleted, some other relative took the first part, but its fine, the part we wanted were there. Wow, very interesting, very anthropological, me, Clement, Jefta and his mother on a little room with papers and pencil on hand.

Passados esses poucos minutos de intensa comoção antropológica (eu, finalmente, me sentia um da espécie) as conversas começaram. Eu liguei meu gravador e, mais uma vez, lembrei Clement de que, como sua avó não falava inglês e eu não falava Otjherero, ele teria de traduzir a conversa. O problema começou logo nas primeiras frases. Sua mãe começou a falar sobre alguns nomes da lista (presumi sozinho). Fiquei animado até o fim dos 5 minutos seguintes, quando tive de perguntar pela primeira vez o que ela havia dito e Clement respondeu: *she is just talking about her father.*

Depois de repetidas tentativas de entender o que estava acontecendo, finalmente percebi que Clement gostou tanto da ideia de remontar a história de sua família que resolveu fazê-lo ele mesmo: abriu seu *laptop*, acessou um programa para organização de tabelas e, com algumas poucas explicações que eu tinha dado durante a viagem, começou a escrever nomes e conectá-los por linhas horizontais e verticais. Eu continuei com lápis e papel na mão e ao fim do dia só havia escrito sentenças de um antropólogo angustiado.

No outro dia, acordamos cedo para continuar o que não havia sido terminado no dia anterior – o trabalho antropológico de Clement. Eu estava mais para seu assistente naquele momento. Quando percebi que não conseguiria obter nada e como os conhecia há tão pouco tempo, comecei, para não criar conflitos, a tirar fotos daquele momento certamente inesperado.

Finalmente, após quase 5 horas de conversas, Clement me disse: *Ok, now she said she will talk about German colonialism and their missionaries*. Eu disse ótimo e, pela primeira vez, as traduções foram feitas (pelo menos de forma aparentemente mais integral que anteriormente). Minha primeira intervenção foi para dizer que eu estava curioso para saber como funcionava o Fogo Sagrado do pai de Zorowa. Foi o suficiente para mais uma hora de conversas sem que eu interferisse muito além do que faria em uma conversa normal – algumas exclamações de surpresa e solicitações para uma explicação mais apurada.

Em determinado momento, Zororwa mencionou que antes da chegada dos missionários às terras de seus avós – ao norte do que hoje é a Namíbia –, o Fogo Sagrado era usado para tudo. Os pedidos, feitos em forma de favor, eram levados a Deus pelos ancestrais. – Nada mais era usado, disse ela.

Desse ponto em diante, ela começa a descrever o que parece ser a história do enfraquecimento da crença no Fogo Sagrado e, mais do que isso, a história do contato missionário com a tradição Herero. Ela afirmou que

Quando os missionários chegaram, eles apresentaram a Bíblia e disseram que o Fogo Sagrado não prestava. Muitos acreditaram e começaram a seguir os ensinamentos da Bíblia, dizendo que tinham sido ajudados pelos missionários. Então, aqueles que ainda acreditavam no Fogo Sagrado tornaram-se fracos porque sua religião tinha se dividido. Assim, os que haviam rejeitado a Bíblia começaram a procurar outras coisas para ajudá-los também. Eles viram que o Fogo Sagrado não era o único que podia auxiliar, então, como não queriam juntar-se aos cristãos, envolveram-se com feiticeiros Ovambo.

A história de Zorowa representa, enfim, o contato responsável por quebrar um suposto equilíbrio da tradição Herero, causando-lhe rupturas e

misturas (estas, certamente, subversivas à unidade Herero). Dos brancos originaram divisões dentro do universo Herero (presumidamente unido e estável) entre cristãos e não cristãos.

Terceira Anedota

Quase um mês depois desses acontecimentos, eu já havia criado alguns laços de amizade. Um deles foi estabelecido com Denzel, um curioso homem de 33 anos que trabalhava gerenciando um daqueles pequenos bares e um simples mercado em Okondjatu. Sem saber ler e escrever, ele nunca me permitia passar um dia sequer, em frente ao seu estabelecimento, sem que me chamasse para conversar por pelo menos uma hora. Nossas discussões giravam em torno de assuntos ligados à política mundial, ao desenvolvimento local, à tradição Herero, aos períodos de colonização europeia e à qualquer outro assunto que lhe parecesse interessante.

Naquele dia, eu passava em frente ao seu mercado junto com Maliki. Paramos para cumprimentá-lo e, como sempre, Denzel nos chamou para sentarmos debaixo de uma árvore, pegou um refrigerante e pediu que esperássemos um pouco, pois ele queria conversar comigo. Já que Denzel não falava inglês, nossas conversas eram sempre enviesadas pelas traduções de qualquer um que estivesse ao meu lado naquele momento (geralmente Maliki ou Noky, outro bom companheiro) e creio ser importante deixar isto claro: as citações de Denzel aqui descritas são as traduções de Maliki.

Hoje, ele começou, vamos conversar sobre o cristianismo e os missionários europeus. O trajeto estava dado e continuamos na mesma direção tentando avaliar os períodos em que os missionários cristãos entraram em contato com seu povo para converter os hereros. Durante nossa conversa ele definiu que o poder da influência cristã sobre seu povo estava na Bíblia. Para Denzel, a forma como ela foi pregada e ensinada foi para que os negros pudessem ser dominados. O ápice de nossa conversa foi quando ele afirmou que

Eu posso ser namibiano, ir à África do Sul, tornar-me um cidadão sul-africano, conseguir os documentos e dizer que eu nasci lá. As pessoas vão acreditar em mim, apesar de eu estar mentindo. Da mesma forma com o cristianismo. Eu não tenho certeza de que a Bíblia foi realmente escrita por Deus, ou se foi algum homem muito esperto que a escreveu. (...) Eu acho que a Bíblia foi escrita pelos brancos para que eles pudessem vir e colonizar nossos antepassados.

Eu fiquei surpreso com sua reflexão e consciência do poder colonizador dos missionários e pedi para que ele explicasse melhor o ocorrido: *Isso significa então que a Bíblia é muito menos antiga do que se presume, certo?* Maliki traduz e me

responde novamente: *Ele disse que acredita que alguns ingleses estiveram aqui antes dos primeiros missionários chegarem e observaram os costumes de nosso povo. Depois, voltaram à Inglaterra e escreveram a Bíblia para que pudessem nos dominar.*

Para Denzel, isso ficava muito claro diante das constantes acusações que aqueles missionários faziam ao Fogo Sagrado (local onde a comunidade dos vivos encontra seus mortos). Mais tarde, como que tentando provar seu argumento, ele pede para que sua mulher traga uma pasta onde ele guardava alguns folhetos cristãos e exemplares de um Novo Testamento ilustrado. Já com a pasta em mãos e um pouco empolgado com nossa conversa ele toma um dos exemplares do Novo Testamento e aponta para a figura da capa – *diga-me, Castro. Diga-me por que Jesus e os discípulos são brancos?* Denzel, então, conclui com uma clara consciência da colonização – *não há outra explicação!*

Da mesma forma que um homem poderia ser esperto o suficiente para enganar alguém de outro país e usufruir certos benefícios, alguém também pode ter criado a Bíblia para poder, a partir dela, atingir certos objetivos, tal como colonizar a alma para melhor atingir o corpo. Para Denzel, aquelas pinturas que geralmente são colocadas ao lado das passagens bíblicas são uma grande prova de que ela foi e ainda é um instrumento para diabolizar e acusar a cultura Herero: *Todas as figuras que ilustram a Bíblia são de pessoas brancas. Por que é assim? Não havia negros naquela época?* Perguntava, ainda, finalizando: *por que eu deveria acreditar na Bíblia se ela não acredita no meu povo?*

Conclusão

Procurei, durante este trabalho, destacar três pequenas anedotas antropológicas que pudessem, a meu ver, lançar luz sobre a percepção nativa das relações de contato com o branco. Nas descrições, tentei contextualizar o momento no qual tais narrativas foram transmitidas para que, assim, pudessemos refletir não apenas sobre a perspectiva Herero sobre o contato com os missionários europeus, mas, também, sobre a relação daquelas pessoas com *este* branco que vos fala. Assim, penso que ao mesmo tempo que trazia ao texto as reflexões Herero sobre um certo contato colonial, pude, eu mesmo, refletir sobre os contornos do meu contato com eles.

No primeiro caso, por exemplo, ao mesmo tempo que minha imagem transmitia àquele homem lembranças de fatos ocorridos durante os conflitos entre hereros e alemães, no início do século passado, quando a história conta que em certa ocasião um grupo Herero foi chamado para rendição dentro de uma igreja e depois de terem entregado suas armas foram todos queimados

dentro da igreja (DIERKS, 2002), também causava-lhe expectativas específicas quanto à minha presença em Okondjatu, pouco mais de 100 anos depois daqueles fatos ocorridos. De fato, a própria mudança nos seus discursos – de “cuidado com o branco” a “vamos tratar bem o branco” – atesta para o fato de que como branco, refletindo sobre as narrativas negras do contato com outros brancos, eu não poderia deixar de considerar minha situação como o único branco vivendo naquele vilarejo durante aqueles 3 meses.

Nesse sentido, podemos considerar também a segunda narrativa, terrivelmente angustiante. Utilizo as percepções de Zorowa para discutir as reflexões Herero sobre o contato com o cristianismo, enquanto seu neto, Clement, é aquele sobre o qual posso refletir sobre o contato que existiu naquele momento entre pesquisador e pesquisados – certamente, todos provocadores e provocados. Diferentemente do caso anterior, no entanto, não consigo sequer conjecturar o que Clement poderia ter pensado do contato que se estabeleceu entre nós.

No último caso, a relação complementar entre esses dois tipos de contato pode ser percebida se levarmos em conta outra anedota. Faltavam apenas alguns dias para que eu fosse embora e eu sentava pela última vez para conversar com Denzel, ouvir suas histórias e tentar satisfazer sua curiosidade. Mais uma vez, seguido pela tradução de Maliki, ele iniciou – *até hoje, em todas nossas conversas, falamos sobre muitas coisas e hoje quero te contar como acontecia para que os jovens se tornassem adultos [homens e mulheres] prontos para casar.*

Assim, após nos contar como eram algumas de suas brincadeiras de infância, passando em seguida para uma longa (e devo dizer dolorosa) descrição de como foi sua iniciação para se tornar um *homem de verdade*, ele termina (mais de duas horas depois), segurando minha mão – *em toda minha vida já vi muitos brancos, mas com nenhum deles tive coragem e vontade de conversar (...). Você foi o primeiro branco com quem sentei para conversar e foi por que você está aqui para conhecer mais sobre os povos africanos, nossa origem e nossa cultura que lhe contei tudo isso.* Ora, se as reflexões de Denzel sobre o contato entre hereros e missionários nos primeiros anos da colonização eram mais críticas do que as dos outros autores deste ensaio, Denzel sabia, no entanto, que o contato estabelecido comigo era completamente diferente e essa foi a condição de possibilidade para que eu tivesse acesso às narrativas anteriores.

Referências

- BROWN, R. Anthropology and Colonial Rule: Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia. In: ASAD, T. (Ed.). **Anthropology and the Colonial Encounter**. London: Ithaca Press, 1973.
- BALANDIER, G. [1955]. **The sociology of black Africa**. London: Andre Deutsch, 1970.
- BALANDIER, G. [1966]. **Ambiguous Africa**. New York: Discus, 1976.
- COMAROFF, J. **Body of Power, Spirit of Resistance**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- CLIFFORD, J. **Itinerarios Transculturales**. Gedisa: Barcelona, 1999.
- DIERKS, K. **Chronology of Namibian History**. Windhoek: Namibian Scientific Society, 2002.
- FABIAN, J. **Power and performance**: ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaire. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990.
- MITCHELL, C. **The Kalela Dance**. Manchester: Manchester University Press, 1956.
- RANGER, T. **Dance and Society in Eastern Africa**. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1975.
- SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.
- SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.
- TODOROV, T. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.
- WILLIS, R. An Indigenous Critique of Colonialism. In: ASAD, T. (Ed.). **Anthropology and the Colonial Encounter**. London: Ithaca Press, 1973.
-