

Reunião Brasileira de Antropologia

GT 33 - Narrativas e percepções nativas das relações de contato com os brancos

Coordenador: Valéria Soares de Assis (UEM), Deise Lucy Oliveira Montardo (UFAM)

O LOCAL DO “BRANCO” NA PERSPECTIVA “NEGRA”: ANÁLISE DE UM CASO AFRICANO

Josué Tomasini Castro

Universidade de Brasília (UnB), Brasil

josué@portoweb.com.br

Resumo

Os contatos interétnicos ocorridos sob a égide das linhas tortas e imprevistas da história resultaram de acontecimentos distintos, em momentos específicos e com sujeitos diferentemente motivados. Dos contatos helênicos entre civilizações por demais distintas, passando pelas aventuras comerciais européias no continente africano, até a inesperada chegada de Colombo nas Américas, presenciamos o encontro de diferentes atores e grupos sociais – exércitos motivados pela ganância e loucura de seu líder, comerciantes ávidos pelo enriquecimento, homens que tentavam galgar um espaço heróico em suas sociedades e outros tantos homens e mulheres que diante daqueles outros buscavam uma forma de se relacionar e entender o “novo mundo” que se formava. Para muitos daqueles que se encontravam nessas zonas intersticiais de um universo ainda em formação as imagens, os comportamentos e a vida social do “Outro” carecia de explicação: para uns, o reino celestial, para outros, a encarnação de deuses (quicá demônios). No decorrer destes acontecimentos, “eles” e “nós”, “civilizados” e “selvagens” procuraram elaborar formas de entender o que lhes era desconhecido. Assim, tomando o rumo de uma antropologia que procura dar voz àqueles para os quais tais contatos teriam sido mais drásticos (os comumente chamados “nativos”), proponho analisar a forma como o contato europeu é explicado e entendido por um grupo Herero situado no nordeste da Namíbia, país situado ao sul do continente africano.

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 nestes 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 um 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 ainda em outras expressões da modernidade ditas “híbridas” (Sahlins, 1997; Clifford, 1999). Alguns destes autores percebiam naquelas representações o desejo africano pela civilização (Mitchell), outros apontavam à criatividade de tais discursos (Ranger, Fabian), 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 “*only social units least touched by modern influences*”, ignorando “*the world-view setting in which modern influences nevertheless made themselves felt*” (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 assim que as análises sobre a visão nativa do contato encontrassem seu lugar.

Ora, já desde a segunda fase deste 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:

So far the literature of the 'protest' of the colonised has dealt with armed revolt against the colonisers, with the more devious expression of discontent in spirit possession cults and independent churches, or with the rebellious writings of Western-educated évolués. The case under discussion differs from all these in containing a formal critique of Western colonialism and what was perceived by a non-literate African people as the value-system inherent in it.” (p. 246)

Guardarei, neste trabalho, a idéia (não chega a ser uma noção) de “protesto”, que ao 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 mil habitantes. Além disso, Okondjatu é o único local da região que possui energia elétrica (isto 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 estas 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 hereros 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 herero 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 uma 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, estas situações foram respostas à provocação que minha presença, enquanto branco, lhes causava. (Isto poderia me aproximar da etnografia performática de Johannes Fabian (1990), mas minhas reflexões não irão tão longe – até à análise da prática e método antropológico).

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

Digo isso para deixar claro desde já que procurarei refletir sobre ambos aspectos durante as descrições etnográficas trazidas a este trabalho. Sem me delongar mais, passo já à descrição das anedotas selecionadas.

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), iniciei, 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, era um de tipo tradicional e anti-sincrético), eu não estava ali com um intuito proselitista – o que foi aceito pela maioria após minha presença nas outras comunidades religiosas do vilarejo e 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 curiosidade (e eu deveria convencionalmente qualificá-la como uma curiosidade “acadêmica”) me partiam 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 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 casados e com filhos, rememorando as histórias de seus pais sobre os dias da colonização e do *apartheid*.

Em uma dessas tardes, distante seis 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 me ver passando não hesitou e discursou: *“This white man, look out, you, every one. He is staying in the missionary church. We should send him away. He will do just like those german missionaries. He will burn us on the church just like they did it before”*.

O discurso-narrativa daquele homem, engraçado, foi feito em Inglês e não em Otjiherero como era normal quando as pessoas comunicavam-se 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 Otjiherero, 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 se pôs em pé e discursou: *“Now, we should take care o the white man, he is putting his money here. We should built a lodge for him to stay comfortable”*. Agora todos riram. Mas a voz daquele homem era mais do que *“drunk talk”*, elas estavam em conformidade com uma visão padrão de diferentes momentos históricos do contato “nativo” com os brancos.

Segunda Anedota

No dia seguinte, as 10 horas da manhã, eu, Clement e seu pai Jefta saímos de Okondjatu até a fazenda de sua irmã que ficava a algo próximo de 150km 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 “coletar” esquemas de parentesco, Clement para buscar sua avó, Zorowa, uma senhora herero de 89 anos, mãe de Jefta.

Eu estava a pouco menos de duas semanas no que seria minha primeira experiência de campo e, como eu espero que seja comum, estava completamente desorientado com tantos temas saltando aos meus olhos, por mais que os esquemas religiosos fossem meu maior interesse. Como fruto de um certo desespero, achei que a máxima dos estudos clássicos da antropologia poderia me 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 estas nomenclaturas antropológicas porque isto 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 wrote dawn 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 uma 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 Otjiherero, ele teria que traduzir a conversa. O problema começou logo nas primeiras frases. Sua mãe começou a falar sobre alguns nomes da lista (isto eu presumi sozinho). Eu fiquei animado até o fim dos 5min seguintes, quando eu tive que 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 eu finalmente percebi, Clement gostou tanto da idéia 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 lhe 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: ao fim do dia, eu 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, solicitações para uma explicação mais apurada, enfim.

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”, ela disse.

Deste 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 afirma 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 pelo dos 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 os auxiliar, então, como esses não queriam se juntar aos cristãos, acabaram se envolvendo com os feiticeiros Ovambo”.

A narrativa 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 destes 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 percorriam assuntos ligados à política mundial, ao desenvolvimento local, à tradição Herero, aos períodos de colonização européia e a qualquer outro assunto que lhe parecesse interessante.

Neste 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 enviadas 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 define que o poder da influência cristã sobre seu povo estava na Bíblia. Para Denzel, a forma como ela foi pregada e ensinada foi tal 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, me tornar 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: *"me diga Castro. Me diga porque Jesus e os discípulos são brancos?"* Denzel, então, conclui com uma clara "consciência da colonização": *"não há outra explicação!"*

Assim, 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, ainda, 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 haviam negros naquela época?"*, perguntava ainda, finalizando em seguida: *"porque eu deveria acreditar na bíblia se ela não acredita no meu povo?"*

Conclusão

Procurei, durante este trabalho, destacar três pequenas anedotas antropológicas que pudessem, ao 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 pudéssemos 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 em 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 em 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, em certa ocasião um grupo herero foi chamado para rendição dentro de uma igreja e depois de terem entregado sua armas, foram todos queimados dentro da igreja (Dierks, 2002) – ela também causava-lhe expectativas específicas quanto a minha presença em Okondjatu pouco mais de 100 anos depois daqueles ocorridos. De fato, a própria mudança nos seus discursos – de “cuidado com o branco” à “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 três meses.

Nesse sentido, podemos considerar também a segunda narrativa – aquela terrivelmente angustiante. Utilizo as percepções de Zorowa para discutir as reflexões herero sobre o contato com o cristianismo, enquanto que 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 se quer conjecturar o que Clement poderia ter pensado do contato que se estabelecia entre nós.

No último caso a relação complementar entres esses dois tipos de contato pode ser percebida se levarmos em conta uma 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 a 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 porque 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 esta foi a “condição de possibilidade” para que eu tivesse acesso às narrativas anteriores.

Bibliografia

- BROWN, Richard.** 1973. *Anthropology and Colonial Rule: Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia*. In ASAD, Talal (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- BALANDIER, Georges.** 1970 [1955]. *The sociology of black Africa*. London: Andre Deutsch.
- _____. 1976. *Ambiguous Africa*. New York: Discus. [1966]
- COMAROFF, Jean.** 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CLIFFORD, James.** 1999. *Itinerarios Transculturales*. Gedisa: Barcelona.
- DIERKS, Klaus.** 2002. *Chronology of Namibian History*. Windhoek: Namibian Scientific Society.
- FABIAN, Johannes.** 1990. *Power and performance: ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- MITCHELL, Clyde.** 1956. *The Kalela Dance*. Manchester: Manchester University Press.
- RANGER, Terence.** 1975. *Dance and Society in Eastern Africa*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- SAHLINS, Marshall.** 1997a. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)”. *Mana* 3 (1):41-73. Rio de Janeiro.
- _____. 1997b. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II)”. *Mana* 3 (2):103-150. Rio de Janeiro.
- TODOROV, Tzvetan.** 2003. *As Estruturas Narrativas*. Editora Perspectiva: São Paulo.
- WILLIS, Roy.** 1973. *An Indigenous Critique of Colonialism*. In ASAD, Talal (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.