



ISSN: 2595-5713
Vol. 04 | Nº. 7 | Ano 2021

Rafael Coca de Campos

NOS RASTROS DO GADO: UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR DA PASTORÍCIA NO SUL DE ANGOLA, 1920- 1940

IN THE CATTLE TRACKS: AN INTERDISCIPLINARY APPROACH TO PASTORALISM IN SOUTHERN ANGOLA, 1920- 1940

RESUMO: Em palestra realizada no ano de 2004, o antropólogo Ruy Duarte de Carvalho levanta um problema inquietante: muitos dos conflitos violentos do continente africano envolvem populações pastoris. A literatura sobre o passado colonial, bem como o presente destas sociedades, em grande medida, corrobora a assertiva de Carvalho. Este artigo sugere caminhos de interpretação para a história política e social destes pastores, sujeitos cujas modalidades de relação com o gado, território e recursos naturais foram objeto de desprezo e violência desde o período colonial. Para isso, apresentam-se possibilidades de diálogo interdisciplinar entre antropologia e história, articuladas a uma análise de fontes que permitem interpretar de forma complexa as relações entre os agentes do governo colonial português e as populações pastoris das regiões sul e sudoeste de Angola, entre 1920 e 1940. Busca-se, por fim, contribuir para a uma reflexão sobre políticas capazes de integrar e fomentar diferentes mundos de vida.

PALAVRAS-CHAVE: Sociedades Pastoris; História da África; Colonialismo Português; Diálogos Antropologia e História.

ABSTRACT: In a lecture in 2004, the anthropologist Ruy Duarte de Carvalho raises a disturbing problem: many of the violent conflicts on the African continent involve pastoralist populations. The literature on the colonial past as well as the present of these societies largely corroborates Carvalho's assertion. Starting from this problem, this article suggests paths of interpretation for the political and social history of these pastoralists, subjects whose modalities of relationship with cattle, territory, and natural resources have been the object of contempt and violence since the colonial period. To this end, we present possibilities for interdisciplinary dialogue between anthropology and history, articulated with an analysis of sources that allow us to interpret in a complex way the relations between agents of the Portuguese colonial government and the pastoralist populations of the south and southwestern regions of Angola, between 1920 and 1940. Finally, we seek to contribute to a reflection on policies capable of integrating and fostering different life worlds.

KEY WORDS: Pastoralist Societies; African History; Portuguese Colonialism; Dialogues between anthropology and history.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Alexandre António Timbane
alexandre.timbane@unilab.edu.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

NOS RASTROS DO GADO: UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR DA PASTORÍCIA NO SUL DE ANGOLA, 1920- 1940

Rafael Coca de Campos¹

Introdução

Em palestra realizada no ano de 2004,² organizada pela Casa das Áfricas em São Paulo, o antropólogo Ruy Duarte de Carvalho reforça uma inquietante hipótese de pesquisa, anteriormente apresentada em sua obra *Vou lá visitar pastores...*: Em África, afirma, grande parte dos conflitos violentos envolviam, à época, populações pastoris. De acordo com este pesquisador, as sociedades pastoris estiveram, ao longo da história, em constante tensão com sociedades sedentárias. Este estado de coisas teria sua origem no conflito entre formas radicalmente diferentes de ocupação do território e uso dos recursos naturais, bem como no consequente desenvolvimento de configurações jurídicas diferentes (CARVALHO, 1999, p. 25). Do nosso ponto de vista, a despeito do caráter aparentemente essencialista desta análise, ela propõe percursos de investigação bastante proveitosos, na medida em que, de fato, diversos estudos têm apontado para as tensões entre estados coloniais e pós-coloniais e populações pastoris presentes nos territórios sob sua jurisdição (SCHLEE, 2013).

Tendo em vista os debates introduzidos pelos intelectuais dos estudos subalternos, pelos estudos pós-coloniais e por certas correntes da antropologia, gostaríamos de explorar, neste artigo, as possibilidades de contribuição da disciplina histórica para a compreensão de fenômenos sociais envolvendo sociedades pastoris. Neste sentido, nos orientamos para um esforço de desvelar, nas palavras de Dipesh Chakrabarty, distintas perspectivas de “solidariedade humana” (CHAKRABARTY, 1999, p. 59). Ora, se as sociedades pastoris africanas constituíram, e, em grande medida, ainda constituem, um problema para os estados coloniais e nacionais, há de se questionar em que medida estes modos de existência e solidariedade humana se relacionam com as formações sociais em seu entorno. Tomando como ponto de partida a ideia de que todas as sociedades são sistemas sociais no tempo, ou seja, que, de acordo com Jean e John Comaroff, caracterizam-se por um conjunto ao mesmo tempo coerente e mutável de signos, práticas, códigos e relações (COMAROFF; COMAROFF, 2016, p. 33), devemos também atentar para as atitudes dos indivíduos e grupos face a processos de transformação. Entretanto, acreditamos dever buscar as referências para essa análise, na medida do possível, no universo social dos

¹ Mestre em História Social da África pela Universidade Estadual de Campinas; Doutorando em História Social da África na Universidade Estadual de Campinas. Pesquisa financiada pela CAPES rufosa2014@gmail.com

² Palestra disponível em <http://acervoafrica.org.br/video/comentarios-sobre-a-obra-vou-la-visitar-pastores/>. Acessado em 20/09/2021.

próprios pastores, situando-as em relação às categorias, análises e narrativas elaboradas por agentes mais ou menos hostis aos seus modos de vida e de transformação.

Nosso argumento está organizado em três seções: na primeira delas, apresentaremos e mobilizaremos uma bibliografia que compreende a antropologia, os estudos subalternos, a chamada “história vista de baixo” e, por fim, suas reverberações nos - e diálogo com- os debates africanistas. Na segunda seção, analisaremos a implementação do projeto de ocupação espacial da região sul de Angola durante finais da década de 1920 e início da década de 1930, buscando evidenciar os mecanismos através dos quais instâncias distintas do poder colonial português tentaram organizar e controlar o espaço e as pessoas, delineando desde já os discursos e categorizações que recaíam sobre os pastores. Ao final, pretendemos apresentar as racionalidades que acionavam a reprodução e a mudança social no seio dos grupos pastoris, no intuito de apreender como suas relações com o espaço, tempo e recursos naturais moldavam não só suas práticas e símbolos internos, mas o próprio sistema social colonial no qual estavam inscritas. Acreditamos que esse procedimento possa não somente tornar familiar o que é estranho, mas, como propõe os Comaroffs, também tornar estranhas e questionáveis algumas das premissas que serviram de base para o projeto supostamente racional de ocupação e organização territorial, econômica e social levado a cabo no sul de Angola (COMAROFF; COMAROFF, 2013, p.42).

I- Inventar a nós, descobrir o outro: cruzamentos entre antropologia e história

Há algumas décadas, os historiadores começaram a atentar para as possibilidades de um diálogo interdisciplinar com a antropologia. Por um lado, importantes nomes da chamada história cultural, como Robert Danton e Carlo Ginzburg, exploraram a preocupação dos antropólogos com os fenômenos da esfera da cultura, buscando definir práticas e símbolos compartilhados por sujeitos inscritos numa mesma formação social (DARTON, 1986; GINZBURG, 1988). Uma aproximação sensivelmente distinta se produziu entre historiadores da história social, a qual se propunha menos a adotar conceitos e modelos confeccionados no seio da antropologia do que a empreender um esforço de estranhamento em relação às formações sociais do passado, recorrendo à esta disciplina como que em busca de possibilidades de fecundação e sofisticação de análises devotadas a temas como símbolos, rituais, mitos etc.

Do ponto de vista da história social, nos parece evidente que se logrou produzir um estranhamento analiticamente muito fecundo entre a sociedade da qual os historiadores fazem parte e suas contrapartes situadas no passado. Tal como a antropologia estabelece, reconhece e se debruça sobre a diferença sincrônica, os historiadores também operam através da diferença diacrônica. As sociedades do passado, seus agentes, rituais, formações institucionais, sua visão

de mundo e as formas culturais de seus conflitos emergem, nos trabalhos de historiadores como Natalie Zemon Davies e Edward Palmer Thompson como territórios estranhos, cujos códigos devem ser apreendidos através das coordenadas fornecidas pelos próprios contextos analisados (DAVIS, 1987; THOMPSON, 1998). Pode-se afirmar, portanto, que a partir do reconhecimento dos procedimentos metodológicos da antropologia, a disciplina história também passa a se atribuir o objetivo de sondar e compreender a diferença.

A disciplina antropológica, por outro lado, foi também profundamente afetada pela inscrição, em seus procedimentos de análise, da mudança social ao longo do tempo. Grosso modo, ainda que possam ser assinaladas algumas exceções, as vertentes estruturalista e funcional-estruturalista que vigoraram durante mais da metade do século XX, propunham uma visão determinista das sociedades estudadas. A antropologia propunha-se a analisar, então, formações humanas que se considerava, em contraposição às sociedades ditas “ocidentais” ou modernas, frias ou primitivas. Deste ponto de vista, os modos de reprodução social, institucional e cultural ocupavam a preocupação dos antropólogos. Havia, então, uma espécie de divisão do trabalho intelectual, de modo que, a partir sobretudo dos processos de descolonização, na década de 1950, os processos de mudança social em sociedades tidas como primitivas, tribais e etc. passassem a ser reconhecidos, porém, em virtude de agentes externos, referidos a um modo de vida e desenvolvimento ocidental, fossem tais agentes nomeados como industrialização, urbanização ou modernização. Dessa forma, a antropologia passa a enfrentar uma crise epistemológica, muito em virtude do potencial desaparecimento das formações sociais que constituíam seu objeto de estudo privilegiado (COOPER, 2005).

É interessante notar que, de acordo com Frederick Cooper, durante as primeiras décadas após as independências coloniais africanas, tanto intelectuais marxistas quanto seus congêneres liberais apostavam- pela crítica ou pela exaltação- no triunfo de modelos ocidentais de organização social, fossem eles o capitalismo e o livre mercado ou o socialismo. O ponto de convergência, entretanto, residia na crença da superação das práticas e símbolos sociais considerados primitivos, e a consequente adoção de formas de relações produtivas, políticas e sociais tidas como modernas (COOPER, 2005, p.36). Do ponto de vista das ciências humanas, de forma geral, vigorava um paradigma que se pode, talvez, apresentar como dualista, baseado em contraposições entre primitivo/moderno, cultural/social, rural/urbano e etc.

Estes percursos disciplinares, atravessados e abalados pelas profundas transformações ocorridas ao longo do século XX, contribuíram sobremaneira para a aproximação entre os estudos dedicados à cultura, à reprodução social, e os estudos dedicados à mudança. Isto, em grande medida, porque nem a história conseguia dar conta da persistência incômoda de práticas sociais que deveriam ter sido subsumidas pela globalização e pela expansão capitalista, nem a

antropologia era capaz de ignorar que a cultura, as práticas e os símbolos estavam sujeitos à transformação ao longo do tempo. Assim, de acordo com Jean e John Comaroff:

(...) não obstante as alegações da teoria da modernização – dos dependistas marxistas ou dos modelos de “modos de produção” – as forças globais atuaram sobre formas e condições locais de modos imprevistos, transformando estruturas conhecidas em híbridos estranhos. Os resultados de nossas próprias investigações demonstraram que a incorporação dos negros sul africanos a uma economia mundial não teve simplesmente o efeito de corroer a diferença ou de gerar mundos racionalizados e homogêneos. O dinheiro e as mercadorias, a aprendizagem da escrita e a cristandade desafiaram símbolos locais, ameaçando convertê-los em moeda universal. Entretanto, justamente porque a cruz, o livro e a moeda eram signos tão saturados, foram reempregados, de várias e engenhosas maneiras, como portadores de um grande número de novos significados na medida em que povos não-ocidentais – profetas tswana, guerreiros naparama e outros – moldaram suas próprias visões da modernidade (COMAROFF; COMAROFF, 2016, p.7).

Do ponto de vista da historiografia, como afirma Steven Feierman, poucos anos após os Comaroff, “os historiadores já não concordam com os assuntos sobre os quais eles deveriam escrever” (FEIERMAN, 1993, p. 167). O historiador aponta ainda para uma mudança significativa no seio da disciplina, uma vez que “as histórias excluídas anteriormente não apresentam somente novas informações para serem integradas às narrativas mais amplas, elas levantam questões sobre a validade da própria narrativa” (FEIERMAN, 1993, p. 169).

Temos, por um lado, a antropologia buscando dar conta das formas particulares através das quais uma pretensa modernidade é compreendida, reconfigurada e ressignificada a partir de contextos locais. Por outro, os historiadores tencionam a própria viabilidade de seus procedimentos narrativos, quando convocados a organizar outras temporalidades e percepções de espaço e tempo. Em ambos os casos, gostaríamos de argumentar que se trata de uma tentativa de lidar com a diferença, ou seja, de verificar- e, quem sabe, superar- os limites entre os instrumentos de análise a disposição dos intelectuais e os objetos que elegem ou inventam.

Se as certezas compartilhadas pelos estudiosos foram abaladas pelas frustrações que o processo histórico impôs às expectativas teóricas e epistemológicas, algumas tentativas foram feitas no sentido de tecer instrumentos de compreensão mais precisos e compatíveis com os desafios enfrentados. Nosso objetivo neste artigo é menos apresentar uma minuciosa reflexão sobre as diversas implicações da aproximação entre antropologia e história do que buscar, a partir de algumas posições intelectuais que nos parecem particularmente fecundas, propor possibilidades de análise que sejam pertinentes para nosso objeto de pesquisa. Ainda, da nossa perspectiva, é importante para o historiador definir qual o escopo político de sua pesquisa, ou seja, ser capaz de elaborar com clareza as razões pelas quais definiu um objeto específico, para além da mera curiosidade intelectual. Com efeito, nos parece particularmente importante, uma

vez que comprometidos com a história social da África, ter em mente o que o historiador Dipesh Chakrabarty denomina “possibilidades de solidariedade humana”, as quais não se restringiriam ao estado moderno enquanto modelo de organização política.

Em sua obra sugestivamente intitulada *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Chakrabarty argumenta que, a despeito de a história vista de baixo, inaugurada por historiadores como E.P.Thompson e Eric Hobsbawm, ter logrado legitimar estudos voltados para as experiências de grupos socialmente marginalizados, não promoveu a crise necessária no seio da disciplina. Desta perspectiva, as histórias destes grupos e indivíduos, apesar de recuperadas, teriam sido constrangidas a integrar uma mesma grande narrativa, ainda marcada por uma concepção ocidental mundo. Teriam se tornado, em suas palavras “meros exemplos aditivos de 'boa história”, socialmente respeitáveis e democráticas (CHAKRABARTY, 2005, p. 210 –). Estas histórias, assim integradas e homogeneizadas, corresponderiam, de acordo com o historiador, a narrativas que contribuiriam para compor uma justificativa e validação de um tipo de formação política específica, qual seja, o estado nação e todas as prerrogativas que dele decorrem. Tal processo se daria, portanto, às custas de todo o potencial politicamente transformador das experiências das minorias sociológicas, uma vez que:

(...) a democracia requer que grupos até agora negligenciados contêm as suas histórias, e estas diferentes histórias coincidem no que respeita à aceitação de regras racionais e comprovativas. Incorporadas com sucesso, 'as histórias de minorias' podem ser comparadas a revolucionários de ontem metamorfoseados em executivos de hoje. O seu sucesso levou a que a inovação se transformasse em rotina (CHAKRABARTY, 2005, p. 213).

Para Chakrabarty, com efeito, a “escrita da história pressupõe modos plurais de estar no mundo” (CHAKRABARTY, 2005, p.215). É certo que, a despeito do aspecto sedutor de seu argumento, o autor não logra apresentar propostas analíticas concretas, capazes de dar conta do impasse disciplinar que delinea. Aproxima-se disso somente quando apresenta exemplos concretos, como em sua releitura da célebre análise de Ranajit Guha (1994) sobre a revolta dos Santal. Argumenta, assim, que se Guha cria uma metodologia bastante sofisticada para compreender a experiência de grupos subalternos a partir de uma interpretação crítica de fontes produzidas pelas autoridades britânicas, sua análise acaba por desconsiderar um elemento constitutivo desta experiência, qual seja, o fato de que os revoltosos alegavam a interferência direta do deus Thakur. Ora, para Chakrabarty, os Santal, ao imputar as raízes do processo a um deus, recusavam qualquer “agencialidade ou subjetividade”. O paradoxo do argumento de Guha, portanto, é assim formulado:

que significa então levar-se a sério as visões do subalterno- que atribui a agencialidade de sua revolta a um deus qualquer- e, ao mesmo tempo, querer atribuir agencialidade ou subjetividade ao subalterno, na sua história própria, estatuto esse que é desmentido pela afirmação do próprio subalterno ? (CHAKRABARTY, 2005, p. 218).

A partir deste argumento, o autor nos apresenta a reflexão que importa ao objetivo deste artigo: a história de grupos marginalizados deveria preservar uma heterogeneidade, um duplo movimento, a partir do qual, por um lado, se tornaria possível historicizar os sujeitos a partir de um gesto de antropologização, de análise, e, por outro, se criaria a possibilidade de que tais sujeitos abrissem “ possibilidades aos nossos próprios mundos-da-vida” (CHAKRABARTY, 2005, p.229). A questão, como estabelecemos acima, é constitutivamente analítica e política. Se a história deve tecer objetos de estudo, resgatar passados e experiências marginalizadas ou relegadas ao esquecimento no seio de narrativas produzidas por uma epistemologia provinciana, qual deveria ser sua postura diante das diversas formas de estar no mundo reveladas por estas experiências?

Tendo em vista que a resposta a essa pergunta impõe um profundo respeito pelas práticas e símbolos dos sujeitos e grupos estudados, reforça-se a relevância do diálogo entre a história e antropologia. Já na década de 1970, o antropólogo Roy Wagner formula uma proposta que vem de encontro à nossa preocupação, ao propor que os antropólogos abandonem os termos “análise” ou “exame” e passem a considerar que o intelectual se coloca numa relação com as pessoas e sociedades que estuda (WAGNER, 2012, p.40). Isto implica admitir o fato de que a antropologia está necessariamente ancorada em um tipo de convenção social radicalmente distinta daquela dos sujeitos que estuda, de tal forma que não pode senão inventar o seu objeto enquanto objeto, correspondendo esse processo a uma significativa redução e simplificação. A ciência, os modos de conhecer gestados no seio da convenção ocidental, argumenta Wagner, devem supor uma determinada relação entre natureza e cultura que não passa de uma invenção arbitrária, a partir da qual se pode estruturar a ideia de que todas os grupos humanos possuem uma cultura, e através dela se relacionam com a natureza. Porém, de acordo com autor, muitas das sociedades estudadas pelos antropólogos consideram a própria natureza de um ponto de vista antropomórfico, como sendo impregnada de agência, enquanto o campo da cultura se apresenta como o campo da convenção, e não da ação humana. Assim, a própria noção de que os homens atuam na esfera de uma cultura, em oposição a uma natureza que se apresenta enquanto conjunto de regras fixas, reconhecíveis e imutáveis, seria um produto da visão ocidental, profundamente incompatível com outras formas de estar no mundo (WAGNER, 2012).

Wagner defende, com efeito, uma posição que nos parece muito similar à proposta aventada, anos depois, por Chakrabarty no âmbito da disciplina histórica. Nas palavras do antropólogo:

A ética e as metodologias do trabalho de campo devem se tornar 'transparentes' para a criatividade sob estudo. Devemos subordinar pressupostos e preconceções à inventividade dos 'povos estudados', *de modo a não esvaziar sua criatividade de antemão no interior de nossa própria invenção*. E a apresentação da 'literatura' antropológica como 'fato', 'dados' ou 'conhecimento' precisa ser moderada pelo tipo de interpretação [...] que traga à tona a fascinante e mútua invenção do tanto do antropólogo quanto do 'nativo' (WAGNER, 2005, p.362. Grifos no original).

Também Jean e John Comaroff se aproximam desta perspectiva, na medida em que sustentam a necessidade de, simultaneamente, interpretar a particularidade das formas através das quais determinados grupos lidam com os efeitos de uma chamada modernidade, e mobilizar o estranhamento e a dúvida como instrumental antropológico para compreender as dimensões simbólicas e ideais das sociedades das quais os antropólogos provém (COMAROFF; COMAROFF, 2016, p.7). A partir da articulação entre propostas analíticas gestadas tanto no âmbito da antropologia social e cultural, quanto da história social, acreditamos que seria possível refletir sobre uma metodologia de trabalho que, colocando radicalmente em questão os seus próprios pressupostos teóricos e políticos, abra espaço para a fecundação do pensamento e da prática por sistemas de interpretação da realidade que não podem ser reduzidos aos sistemas de investigação acadêmicos.

Ao apresentarmos esta reflexão, não podemos deixar de assinalar que existe uma linha muito tênue entre a fecundação pelo Outro, por um lado, e uma certa exotização e reificação da diferença, por outro. Desta forma, buscamos nos inscrever junto ao esforço desempenhado pelos Comaroff em obra recente, sugestivamente intitulada *Teoria a partir do sul*. Aqui, os autores se valem de um conjunto de aportes disciplinares distintos, que vão da antropologia à economia, buscando entender de que forma os processos que se desenvolvem nas regiões consideradas marginalizadas são em verdade constitutivos das transformações operadas na Europa e nos Estados Unidos (COMAROFF; COMAROFF, 2013, p.7). Ou seja, não se trata de cristalizar artificialmente sociedades no tempo e no espaço, de modo a poder daí derivar soluções pristinas, puras ou imaculadas- procedimento típico do que Wagner designa, criticamente, como “invenção da cultura”- mas sim de apreender múltiplos sentidos e possibilidades de transformação que não se reduzem a expectativas teleológicas, as quais tem como fim o surgimento de um estado nação ancorado em uma percepção vazia e homogênea do tempo (ANDERSON, 2008). Como afirma o historiador Frederick Cooper, “ênfatisar a abrangência da imaginação política em uma era

anterior- e analisar como e porque diferentes formas foram viabilizadas e outras excluídas- deveria nos ajudar a enxergar as possibilidades abertas hoje, bem como os constrangimentos que as impedem. ” (COOPER, 2000, p. 67). Será sobre possibilidades e constrangimentos impostas aos - e, por que não, expostas pelos- pastores do sul de Angola, que falaremos nas próximas sessões.

II- Pecuária e pastorícia

A despeito da presença de núcleos coloniais europeus no sul de Angola desde, pelo menos, meados do século XIX, foi somente com a penetração militar em finais do século que os portugueses lograram, pouco a pouco, interiorizar um tipo de autoridade política sistemática na região. Caracterizada pela aridez de grande parte dos solos, escassez e instabilidade pluviométrica, e por uma baixa densidade populacional, esta porção da colônia apresentava, sobretudo no interior, perspectivas pouco promissoras para fins de exploração econômica. A não ser, talvez, por um detalhe significativo: a presença de vastas manadas de gado. Sabe-se muito pouco sobre os primeiros esboços de exploração pecuária na região, uma vez que as primeiras instituições devotadas à pecuária surgem em meados da década de 1920, sendo providas dos recursos materiais necessários somente no início da década de 1930. A partir de então, ganha importância na região a atuação dos Serviços Pecuários da Colônia de Angola.

Desde 1930, ano em que começa a ser publicada a revista *Pecuária: Anais dos Serviços Pecuários da Colônia de Angola*, os veterinários explicitam o potencial econômico inexplorado do armamentio do sul da colônia. Nas palavras de J.J. Leite Velho:

-O distrito da Huíla é rico de bois e poderia ser muito rico em cereais; apesar disso a escassez da chuva provoca a fome. A superabundância de bois, com um valor comercial reduzido e uma exportação emperrada, provoca uma crise difícil de resolver, mal que asfixia uma das principais riquezas da colônia (VELHO, 1930, p.162).

Em 1932, o veterinário Emílio Victor Martins, ao enaltecer as possibilidades da exploração pecuária, tece uma relação entre este ramo de atividade e as características geomorfológicas da região:

De solo arenoso em quase toda a sua superfície- ela não será, talvez, mais do que uma cunha que se vai esbatendo para o deserto de Calaári- esta região a um único ramo de atividade humana pode reagir: a indústria da criação de gado. A agricultura, só em zonas muito limitadas se poderá fazer e, aí mesmo, exclusivamente com caráter experimental; a natureza do solo, as irregularidades

do sistema pluvioso, a grande distância dos centros consumidores, afastam toda e qualquer possibilidade de exploração agrícola. (MARTINS, 1932, p.151).

Através destas duas citações, podemos perceber dois topos narrativos que estabelecem as bases de boa parte das descrições coloniais sobre a região, quais sejam, a presença de grandes rebanhos de gado ainda por explorar e as limitações econômicas impostas pelo rigor das condições naturais. O gado, nestas narrativas, situa-se em um espaço territorializado sob o signo da escassez e da incompletude, uma vez que se considera que a mera abundância de animais não configura, por si só, um indicativo de prosperidade ou de viabilidade econômica. E a ideia do sul de Angola como um território por fazer, à revelia das manadas de gado, deriva em grande medida do fato de que, na região, a criação de animais era uma atividade desempenhada fundamentalmente por pastores africanos. Ou seja, do ponto de vista do olhar e dos projetos coloniais elaborados para a região durante a década de 1930, existia uma relação importante entre espaço, recursos e pessoas.

O projeto de exploração pecuária da região pressupunha a integração dos pastores africanos enquanto criadores subordinados a proprietários europeus, ou, ainda, enquanto agentes de comércio capazes de abastecer os setores de exportação de carne em uma base regular. Deste ponto de vista, a criação de gado era compreendida, pelos agentes coloniais, como uma prática eminentemente econômica, sendo o gado equiparado a uma *commodity* e os pastores a meros produtores de carne para o mercado europeu. De acordo com o Ministro das Colônias, em decreto de 1932, versando sobre a concessão de terrenos para a exploração pecuária:

Todo o sul de Angola, pode-se dizer em resumo, tem o seu futuro ligado aos progressos da pecuária. Escreveram técnicos autorizados que muitas regiões só na criação de gado poderão se aproveitadas durante largos anos. Das populações angolanas uma grande parte tem na pastorícia o seu melhor emprego, porque para ele a chama uma forte vocação natural: há vastas regiões onde todos são pastores ou criadores de gados. (MONTEIRO, 1932, p.160- 161).

O termo progresso presente nesta declaração assinala uma perspectiva de transformação nas relações sociais vigentes, baseada tanto na atuação dos técnicos quanto no aproveitamento de uma alegada vocação natural dos africanos para o trato com os animais. Como assinalamos acima, estas considerações são tecidas tendo como base uma série de pré-concepções a respeito dos sistemas sociais pastoris, sobretudo no que diz respeito à percepção da pastorícia como uma atividade inscrita- ou passível de ser inscrita- somente na esfera econômica da existência. É a partir desta imagem da pastorícia que os técnicos e autoridades administrativas buscam organizar uma relação específica entre os africanos e o espaço do sul de Angola. O imperativo colonial de

ressignificação das relações entre pessoas e espaço fica evidente na proposta do veterinário Artur Almeida D'Eça, de 1932:

Realizar-se-á o aproveitamento de regiões impróprias para outras produções. Dar-se-á, a regiões afastadas das vias de saída para o litoral, onde o transporte da produção é caro e difícil, um produto rico, *que anda pelo seu pé*. Fixar-se-ão terras de pastagem, de grande influência no estabelecimento futuro do regime de terras, criando-se a noção de propriedade da terra, e não só do gado, como presentemente existe nos povos pastores. Provocar-se-á a fixação das tribos e a diminuição do nomadismo, com o estabelecimento, em melhores bases, da família e do estado social indígena. Do comércio do gado, portal meio ativado e metodizado, nascerá o aumento das necessidades, estimulá-lo-ão à agricultura dos gêneros de consumo próprio, fixando as suas lavras em locais certos e melhorando a produção com estrumes de curral (D'EÇA, 1932, p. 17).

Nos deparamos novamente com a oposição, assinalada por Ruy Duarte de Carvalho, entre sistemas sociais baseados na ocupação sedentária do espaço e sistemas sociais marcados pela mobilidade. Segundo o antropólogo, seria possível considerar o sul de Angola, durante o período colonial, como uma região de fronteira aberta, marcada por um vazio de jurisdição, sobre a qual diversos grupos reivindicavam prerrogativas sempre abertas ao conflito e à negociação (CARVALHO, 1999). Se configura, seguindo-se esta hipótese, uma situação colonial caracterizada por constantes disputas, acordos e arranjos entre os interesses dos agentes coloniais e as diversas populações cuja existência material e simbólica se associava à região. Para Duarte de Carvalho, um espaço se torna território na medida em que passa a ser objeto de simbolização e exercício do poder político e econômico. Em suas palavras:

Quando uma porção de meio geográfico [...] adquire os contornos de um espaço econômico, social, político ou de representação, afeto também, portanto, ao domínio do simbólico, passa assim a constituir-se como um espaço geográfico controlado, explorado, vivido e pensado, isto é, como uma porção de espaço social politicamente produzida. Esta a definição mínima de território (CARVALHO, 2008, p. 100).

Se pensarmos o sul de Angola durante a década de 1930 como um território, porém, marcado por uma dinâmica de fronteira aberta, podemos concluir que a construção social do espaço se inscrevia no processo de negociação e disputa entre os diversos agentes, africanos e europeus. Neste sentido, as ambições dos veterinários se organizavam em torno de noções como desenvolvimento econômico e social dos africanos, progresso material através do comércio e da criação de vias de comunicação, bem como a atenuação do sedentarismo africano e fomento do gosto pela propriedade privada como meio de transformação social. Como os veterinários percebiam, entretanto, a pastorícia?

Por vezes, as descrições dos veterinários sobre a pastorícia denunciam uma mistura de admiração e comiseração, dando a entender que tal sistema econômico impunha um modo de vida profundamente rigoroso, o qual determinava a totalidade da existência social dos pastores. Assim, em um relatório publicado na revista *Pecuária*, referente ao período em que atuou como Delegado de Sanidade Pecuária no sul de Angola, o veterinário Carlos Baptista Carneiro afirma que:

por natural instinto, o preto é pastor e criador de bois nas regiões onde é possível, fácil e compensador, criá-los; e cria e apascenta carneiros e cabras nas zonas onde só estes animais tem vida assegurada (...). A pastorícia dos bois é movimentada e ninguém melhor que os pastores deste distrito a conhece. E em busca sempre dos melhores pastos e da precisa água que tantas vezes escasseia, deslocam-se, permanentemente, estes povos, com a preocupação única de garantir ao seu gado a boa alimentação e a farta ração de água, esquecendo-se, inteiramente, do seu conforto físico, do natural comodismo do negro doutras terras, que passa a maior parte da sua longa vida, estendido numa esteira fofa, sorvendo do cachimbo o fumo áspero de um tabaco que intoxica.(...) Preocupa-se com o boi e atrás dele vivem, numa vida nômade, sem finalidade e sem outra aspiração que não seja a de ver o seu gado farto e dessedentado. (...) para sua alimentação nada mais é preciso que o leite que as suas vacas, diariamente, dão. É uma vida errante e trabalhosa a do pastor destas terras: ora falta água e para a conseguir é necessário rasgar a terra, a abrir cacimbas em profundidade grande até que o líquido aflore; ora é imprescindível fazer largos percursos para garantir aos seus gados a alimentação precisa (CARNEIRO, 1930, p.176).

A intervenção veterinária, portanto, articulada às perspectivas de desenvolvimento econômico da pecuária, tinham como subsídio a redução da pastorícia a um sistema de criação de gado que não só era entendido como improdutivo e rudimentar, como também responsável por impor flagelos à existência material dos próprios pastores. A historiografia recente sobre sociedades pastoris africanas propõe que, em diversos contextos, tanto do ponto de vista dos agentes do estado- colonial ou nacional- como de alguns estudos acadêmicos, os pastores são descritos como grupos conservadores, apegados a práticas irracionais de criação de gado, integrantes de um sistema social profundamente determinado pelas condições do meio ecológico (BOLLIG; SCHNEGG; WOTZKA, 2013).

Com efeito, ainda que a integração dos pastores como produtores fosse almejada pelos agentes coloniais, estes não percebiam as práticas sociais, simbólicas e as formas de percepção e uso do espaço das sociedades pastoris como um complexo integrado. O olhar colonial buscava discernir, no seio destes grupos, as práticas consideradas compatíveis com a exploração pecuária, e aquelas que, apesar de recorrentes, representavam um entrave ao seu desenvolvimento. Dentre estas últimas, destacavam-se o lugar simbólico e religioso do boi- que contradizia a noção do boi como *commodity* - e o nomadismo, percebido como uma forma primitiva de ocupação do espaço, a qual dificultava o recrutamento de trabalhadores e a cobrança de impostos.

Manifesta-se, na documentação veterinária, uma descrição simultaneamente compreensiva- na medida em reconhecia os méritos das sociedades pastoris quanto à criação de animais- e redutora- uma vez que supunha ser possível reconhecer e dissociar uma dimensão meramente econômica da pastorícia. Já em 1944, entretanto, o economista Karl Polanyi propunha que a possibilidade de dissociação entre a esfera do mercado e da produção e as outras esferas da vida social consistia em um ideal liberal, cujos esforços de efetivação conduziam a consequências catastróficas (POLANYI, 1944). De maneira análoga, o historiador Edward Palmer Thompson, em artigo sobre a sociedade inglesa do século XVIII, argumenta que as relações econômicas atendiam a imperativos morais constantemente negociados entre os diversos agentes envolvidos (THOMPSON, 1998). Portanto, seguindo as propostas analíticas apresentadas na primeira parte deste texto, podemos afirmar que, longe de buscar impor aos pastores uma dinâmica econômica meramente funcional, os veterinários, em verdade, se baseavam em um ideário que pressupunha a existência de uma esfera da vida social, a economia, capaz de ser identificada, descrita e transformada.

Colocavam-se, seguindo a crítica de Roy Wagner, na posição de analistas das sociedades africanas com as quais estavam em contato, sem perceber, entretanto, que se relacionavam com elas a partir de concepções provincianas, na formulação de Chakrabarty. Sua proposta de territorialização do sul de Angola passava por um ordenamento econômico e produtivo, voltado para o desenvolvimento da indústria pecuária, por um lado, e para a inserção social dos africanos na sociedade colonial enquanto trabalhadores ou produtores, por outro. Esta perspectiva estava diretamente associada à redução dos animais a *commodities* e das pessoas a força de trabalho. Para os efeitos deste artigo, são estes os aspectos do projeto veterinário que devem ser destacados, para que possamos, na próxima sessão, analisar como estes se relacionavam com as percepções africanas de gente, espaço e bois.

Infelizmente, o historiador encontra grandes dificuldades quando se trata de compreender quais foram os reais efeitos dos contatos entre os veterinários e as populações pastoris. A despeito da sofisticação etnográfica da documentação por eles produzida, as constantes tensões e conflitos violentos que caracterizaram as relações entre os pastores africanos e outros setores da sociedade colonial, como os colonos e o exército, impuseram profundas dificuldades aos esforços daqueles funcionários. Entretanto, podemos afirmar com segurança que, mesmo passados trinta anos da atuação destes últimos no sul de Angola, a pastorícia africana ainda predominava como sistema de criação de animais na região, para espanto de alguns agentes coloniais (MENDES, 1958). Do ponto de vista de uma história social sensível à antropologia, cabe perguntar de que maneira a tenacidade deste sistema se relacionava ao universo social daqueles que o constituíam.

III- O complexo, ou a complexidade, do gado

Em 1926, o antropólogo Melville Herskovits publica um artigo que se tornaria central para o debate a respeito do lugar do gado nas sociedades pastoris africanas. Nele, buscava definir traços culturais comuns entre diversas formações sociais da África oriental, argumentando que, nestas, o gado tinha uma importância cultural e simbólica fundamental (HERSKOVITS, 1926). O limite da análise apresentada por Herskovits é justamente a cristalização destas características no tempo, ou seja, a alegação de que seriam características intrínsecas às - e não histórica das sociedades por ele estudadas. Neste sentido, sua perspectiva, ainda que bastante sofisticada, se mostra convergente com aquela apresentada pelos veterinários presentes no sul de Angola, analisada na sessão anterior. Reforçava, assim, a noção, segundo a qual, estes sistemas sociais eram determinados pela sua relação cultural com o gado.

Durante o período colonial, muitos dos antropólogos que se dedicaram ao estudo de sociedades africanas levaram a cabo seus trabalhos em estreita colaboração os interesses do poder metropolitano. Assim, análises como a de Herskovits, ou mesmo o famoso estudo de Evans-Pritchard sobre os Nuer, podem ser lidos como esforços de compreensão de estruturas sociais sobre as quais se visava estabelecer formas eficazes de controle (EVANS- PRITCHARD, 2005). Posteriormente, com as crescentes críticas movidas contra o sistema colonial, sobretudo com as possibilidades de mudança assinaladas com as primeiras independências- como argumentamos acima- os intelectuais dedicados aos contextos africanos passam a perceber os elementos culturais antes estudados pelos antropólogos como reminiscências que tenderiam a desaparecer com os processos de modernização do continente. Acreditamos, entretanto, que, levando em consideração estas duas perspectivas, quais sejam, o esforço de compreender os princípios de organização das sociedades africanas e as transformações experimentadas ao longo do tempo, seja possível perceber que a mudança depende fundamentalmente de características particulares dos contextos sociais nos quais ocorrem.

Esta afirmação pode parecer um truísmo superficial aos olhos de um historiador. Contudo, se levarmos em consideração as propostas epistemológicas apresentadas na primeira sessão, somos obrigados a levar muito a sério a forma pela qual os sujeitos estudados não somente experienciam a mudança, mas também a promovem. Antes de adentrar no caso dos pastores do sul de Angola, gostaríamos de apresentar rapidamente um exemplo que ilustra com precisão o nosso argumento.

Em sua obra *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, de 1937, Evans-Pritchard analisa um mecanismo social bastante singular entre os Zande. Nesta sociedade, argumenta o

antropólogo, eventos socialmente disruptivos ou desagradáveis como mortes, doenças, lesões etc. são interpretados como produto da ação humana, mais precisamente, do esforço humano em manipular a seu favor as forças e entidades do universo espiritual (EVAS- PRITCHARD, 2005). Deduz, portanto, que se trata de uma sociedade na qual a causalidade nunca é arbitrária, podendo sempre ser referida a um determinado agente e a uma determinada vontade. Este tipo de fenômeno era bastante recorrente em diversas sociedades africanas e recebia comumente o nome de feitiçaria. Encarado como uma prática primitiva e arcaica, supunha-se que seria um dos primeiros elementos a serem abandonados quando da implementação de instituições e modos de vida modernos, baseados numa concepção cristã ou laica do mundo.

Ocorre que, ainda hoje, a despeito das profundas transformações verificadas no continente africano, a feitiçaria e a visão de mundo na qual se sustenta, constituem um elemento fundamental para a vida social (GESCHIERE, 1995). Ora, não é exatamente com o espanto causado pelos guerreiros moçambicanos Naparama, cujas pinturas os tornavam a prova de balas, que os Comaroff tomam a iniciativa de escrever o seu artigo mencionado na primeira sessão, em 1991 (COMAROFF; COMAROFF, 2016, p.4) ? Ainda, segundo Harry West, no planalto de Mueda, em Moçambique, as expectativas das pessoas em relação à atuação do estado passa necessariamente pelas medidas a serem adotadas no sentido da gestão do “mundo invisível” (WEST, 2009). Não podemos nos contentar, portanto, em tratar alguns processos sociais inesperados simplesmente como um limite das transformações operadas, mas sim como parte constitutiva delas. O exemplo da feitiçaria não é fortuito, uma vez que a visão de mundo segundo a qual os processos tidos pela racionalidade ocidental como naturais habitam um universo antropomórfico é, para Roy Wagner, a base a partir da qual a mudança social ocorre em algumas sociedades.

No contexto da década de 1930 e início da década seguinte no sul de Angola, nos deparamos com uma situação que remete a esta problemática. Após a derrota dos Kwanyama, em 1917, os portugueses se convencem de que as populações da região não mais oporiam resistência significativa ao desenvolvimento do projeto colonial. Entretanto, ainda em 1930, se deparam com um problema cuja resolução parecia particularmente trabalhosa, qual seja, o roubo de gado. Muitas das populações da região eram acusadas de roubar gado umas às outras, bem como aos colonos. Em 1940, após inúmeros esforços malogrados no sentido de coibir esta prática, as autoridades portuguesas recorrem a uma expedição militar de vulto contra uma destas populações pastoris, denominada, Mucubais.

É interessante notar que, do ponto de vista das autoridades, havia um mucubal em particular responsável pelo estado de insubmissão dos pastores e este homem é apresentado como Chinducuto. Já em 1934, podemos ler em um relatório referente a uma ação de repressão

movida pelos portugueses, que a fama do “célebre Chinducuto”, “que vive de latrocínios”, determinou “a organização da diligência”.³ Em 1940, este é referido como o suposto chefe de uma rebelião entre os mucubais. Para os portugueses, portanto, a prisão de Chinducuto significava o triunfo sobre um dos principais líderes da insurreição mucubal.

Entretanto, de acordo com Ruy Duarte de Carvalho, baseando-se nas informações concedidas pelos kuvale,⁴ em 1990, “Tyindukutu não foi um general liderando insubmissões nem rebeldias, que de fato não existiram, mas um *dyai*” (CARVALHO, 1999, p.81). Assim, “a um *dyai* não lhe interessam essas—guerras gerais. O serviço do *dyai* é ir agarrar os bois que o espírito dele, o *ohande* que recebeu de algum mais-velho da sua família antepassada, lhe está a mandar ir roubar” (CARVALHO, 1999, Idem, p.85). A função social deste célebre mucubal estava, a crermos no argumento do antropólogo, associada ao universo das prestações culturais relacionadas aos ancestrais. Era, assim, especialista no roubo de gado, mas não de qualquer animal, e sim daqueles que lhe eram designados em situações muito precisas. O caso de Tchinducuto ilustra em que medida a responsabilização coletiva dos mucubais pelos roubos de gado na região se configurava a partir de uma elaboração ideológica baseada em dados e informações absolutamente precários. O principal líder da suposta insurreição a ser reprimida, muito possivelmente, não estava nem um pouco preocupado em sublevar a sociedade da qual provinha, uma vez que comprometido com as demandas a si atribuídas pelos seus ancestrais.

Encontramos aqui um elo entre a pastorícia, por um lado, e a crença na agencialidade designada a partir de uma estreita relação com o universo sobrenatural, por outro. Para Duarte de Carvalho, entretanto, o boi possuía entre estes africanos estatutos diversos, podendo ser compreendido como boi ecológico, boi econômico e boi sociológico. Esta última característica estava intimamente associada à inscrição dos animais no seio das relações sociais entre as distintas linhagens e entre os sujeitos que as compunham, bem como no âmbito das interações com o universo espiritual. Por outro lado, os animais perfaziam mecanismos de adaptação social e econômica a um meio natural absolutamente desprovido de recursos básicos, como água e fontes de alimento. É evidente que estes três estatutos associados aos bois estavam intimamente articulados, sendo a sua separação uma mera conveniência analítica. Contudo, eles nos facultam perceber em que medida as práticas a que poderíamos designar de econômicas entre estes pastores estavam longe de ser irracionais, a despeito de dependerem da gestão do universo espiritual.

³ Relatório de inquérito sobre a região mucubal, sua administração e as relações entre funantes e mucubais. Arquivo Histórico Militar de Lisboa, Divisão 2/ Seção 2 /Caixa 66/ Documento 1

⁴ Ruy Duarte de Carvalho se refere com maior frequência aos seus interlocutores como kuvales, os quais seriam os descendentes das pessoas designadas mucubais no vocabulário do arquivo colonial. Entretanto, é evidente ao longo de toda a obra do autor o fato de que ambas as designações são utilizadas pelos pastores ao referirem-se a si mesmos na década de 1990.

Pelo que pudemos perceber, contudo, os agentes coloniais, tanto veterinários quanto os militares responsáveis pela repressão, eram incapazes de conceber que um tal sistema funcionasse de maneira integrada e relativamente coerente. Não se atentava para o fato de que as intervenções no sentido do desmembramento e exploração de uma suposta esfera econômica autônoma representava, para os pastores, uma violência assombrosa, que punha em questão uma perspectiva de mundo na qual a gestão do universo espiritual era absolutamente central.

Por outro lado, sobretudo as populações exclusivamente pastoris, como os mucubais, provocavam profundo incômodo por desempenharem uma forma não sedentária de ocupação do espaço. Entretanto, de acordo estudos antropológicos, o nomadismo dos pastores está diretamente associado às particularidades do meio natural em que habitam, as quais os obrigam a mover-se constantemente de acordo com a disponibilidade de recursos (HOMEWOOD, 2008). É interessante notar que, ao arripio das autoridades portuguesas, grande parte dos colonos reconhecia a eficácia do sistema pastoril africano e, inclusive, nele se inscreviam. Assim, argumentando a favor da produtividade da pastorícia em contraposição à pecuária europeia no sul de Angola, Eduardo Cruz de Carvalho, em 1974, escreve um artigo no qual descreve os problemas ocasionados pelo cercamento e privatização de terrenos na região. Em suas palavras:

In the 1930s there were more european-owened cattle in the Cunene region than there are today, yet the problem of competition for grazing lands and wathering points, now so evident in many áreas, did not exist . The explanation appears simple: European cattle oweners in the 1930s usually integrated within the traditional systems. As other cattle owners, they distributed their animals to various african holders. The Europeans Called them ' shepherds', but the Africans considered themselves holders within the traditional contractual situation and generaly enjoyed the rights and sharing of the animal products inherent therein (CARVALHO, 1974, p. 220).

Mais recentemente, o antropólogo Günther Schlee, especialista em populações pastoris da África Oriental, sugere que “existe um consenso emergente entre os acadêmicos e estudiosos preocupados com a gestão e produção de gado no sentido de que, na maior parte dos cinturões áridos, áreas montanhosas e tundras do mundo, a produção confiável de alimentos depende da criação móvel de gado” (SCHLEE, 2013, p.6). Schlee apresenta diversos estudos sobre economia e ecologia para sustentar a hipótese de que os estados nacionais deveriam se esforçar por preservar e integrar os sistemas pastoris baseados no deslocamento constante. Alguns autores, inclusive, afirmam que a prática percebida pelos estados coloniais e nacionais como roubo de gado é não somente constitutiva dos sistemas pastoris, como possui uma clara relação com formas de redistribuição de recursos- gado, no caso. De acordo com Pierre Bonte e John Galaty:

A razia de gado, por exemplo, ubíqua entre as comunidades pastoris de todo o mundo, representa, no contexto africano, não simplesmente um modo de conflito controlado- apesar de agressões e defesa pessoais serem parte deste drama comunitário- mas também um meio de redistribuição, entre regiões ricas e regiões pobres e de famílias e indivíduos mais ricos para famílias e indivíduos mais pobres (GALATY, 1991, p. 19).

Ao observarmos este panorama, no qual se entrecruzam relações sociais impregnadas da gestão do universo espiritual, atribuição de estatutos que inscrevem os animais em diversos âmbitos da existência comunitária, e, por fim, ocupação intermitente do espaço e redistribuição por meio de apropriação de animais, percebemos estar, talvez, diante daquilo a que Chakrabarty denomina de formas alternas de “solidariedade humana”. Ainda, de acordo com os mencionados estudos de Cruz de Carvalho e Schlee, estas configurações sociais se mostram absolutamente eficazes na gestão do meio ecológico que ocupam, inclusive em comparação com os mais sofisticados métodos de criação de animais desenvolvidos em outros contextos. Poderíamos, ainda, extrapolar estas afirmações mais seguras, e pensar no fato de que as relações sociais entre as comunidades pastoris africanas eram, até a introdução de armas de fogo em finais do século XIX, mediadas por um grau relativamente controlado de violência, não havendo entre elas grandes conflitos que ameaçassem a viabilidade ou mesmo a existência física dos diversos grupos.

Estas reflexões nos remetem novamente aos trabalhos de E.P.Thompson sobre a violência dos processos de expropriação da Inglaterra no século XVIII, os quais redefiniram a relação dos camponeses com o espaço, tempo, trabalho, e com a própria noção de pessoa, ao lhes cercear as possibilidades de desempenho de atividades que conferiam um lugar social e formas específicas de prestígio. Então, a antropologia e a história se fecundam para demonstrar que tanto a distância diacrônica quanto a distância sincrônica explicitam a existência de possibilidades de solidariedade que são ou foram viáveis, para além do âmbito das determinações prescritas pelo estado-nação contemporâneo. Porém, acreditamos que, para que tais contextos possam fertilizar a imaginação política contemporânea, é necessário que levemos a sério aquilo que os sujeitos que deles participam levam a sério. Isso implica não reduzir, por exemplo, a pastorícia a um modo de produção, mas sim tomá-la como um modo de estar no mundo, o que, no caso africano, implica ponderar com seriedade o lugar das relações com o mudo espiritual, as noções de propriedade e concepção do espaço.

Conclusão

Este artigo partiu de uma problemática intelectual e política sobre os choques e contradições entre dois tipos de formação política existentes em muitos contextos africanos: estados

territoriais, marcados pela imposição de fronteiras internas e externas fixas, não só no que diz respeito ao espaço, mas também às sociedades inscritas em sua órbita de soberania; sociedades pastoris, caracterizadas pelo movimento, pela mobilidade e por relações complexas entre animais, seres humanos e um domínio de poder invisível. Sugerimos, ainda, que este impasse tem tido consequências desastrosas para muitos pastores africanos desde pelo menos o início do período colonial, mesmo a despeito de abundantes evidências de que, ainda que no mais puro registro da produtividade, os sistemas pastoris são plenamente viáveis e adequados para a gestão dos recursos disponíveis em suas respectivas regiões. Esperamos ter deixado claro que situações como esta colocam o historiador e o antropólogo diante de uma demanda que é simultaneamente intelectual e política, e que pode muito sucintamente ser resumida como a necessidade de entender. Contudo, é muito difícil entender quando se participa do mesmo universo conceitual e político de uma das partes diretamente envolvidas no conflito, sobretudo quando os repertórios culturais do pesquisador são compostos por recursos conceituais muito próximos aos daqueles que emitem pareceres sobre as estratégias pastoris. Esboçamos, com efeito, um diálogo entre alguns autores e perspectivas que nos ajudaram a enfrentar estas dificuldades.

Para o caso da história do sul de Angola, isso implicaria, talvez, investir na compreensão das mudanças nas sociedades pastoris não somente a partir de grandes referentes como colonialismo ou capitalismo, forças produtivas, proletarização, modernização, etc., mas também, e sobretudo, das perturbações e reelaborações promovidas no âmbito das relações com o universo invisível, com os animais e com as possibilidades de uso intermitente do espaço. Durante muito tempo, a história dos mucubais tem sido negligenciada ou marginalizada por uma historiografia demasiado confiante nas tecnologias europeias de produção de memória, tecnologias estas que tendem ter o efeito politicamente nefasto de suprimir modelos sofisticados de criação e transformação coletivas. Esperamos ter demonstrado as vantagens da interdisciplinaridade para o estudo de mundos de vida distintos, estejam eles ainda em vigor ou não. Reiteramos que este esforço de compreensão não é somente um exercício intelectual, mas também um engajamento político, por meio do qual se reconhece a urgência da invenção de mundos de vida capazes de integrar de maneira criativa diversas formulações de agência, proposições sobre natureza e sobre cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Editora Companhia das Letras, 2008.

BOLLIG, Michael; SCHNEGG, Michael; WOTZKA, Hans-Peter, eds. **Pastoralism in Africa: Past, present and future**. New York: Berghahn Books, 2013.

CARVALHO, Ruy Duarte de Carvalho. **Vou lá visitar pastores: percurso angolano em território kuvale**. Lisboa: Cotovia, 1999.

_____. **A Câmara, a escrita e a coisa dita....** Lisboa: Cotovia, 2008.

CARVALHO, Eduardo Cruz de. **"Traditional' and 'Modern' Patterns of Cattle Raising in Southwestern Angola: A Critical Evaluation of Change from Pastoralism to Ranching."** .The Journal of Developing Areas. vol. 8. no. 2, Jan., 1974.

CHAKRABARTY, Dipesh. **La poscolonialidad y el artilugio de la historia**. In: DUBE, Saurabh, et.al. **Pasadios Poscoloniales**. Ciudad de Mexico: CEEA El Colégio de México, 1999.

_____. **Provincializing Europe**. Princeton University Press, 2000.

_____. **Histórias de Minorias, Passados Subalternos**. In: SANCHES, Marina Ribeiro (org.). **Deslocalizar a Europa**. Lisboa: Cotovia, 2005.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. **Teoria desde el sur**. Siglo veintiuno, Buenos Aires: 2013.

_____. **Etnografia e imaginação histórica**. PROA Revista de Antropologia e Arte, v. 1, n. 2, 2016.

COOPER, Frederick. **Farewell to the category-producing class?**. International Labor and Working-Class History, v. 57, p. 60-68, 2000.

_____. **Colonialism in Question**, California: University of California Press, 2005.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa**. Graal, 1986.

DAVIS, Natalie Zemon. **O Retorno de Martin Guerre**. Tradução Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os nuer: uma descrição do modo de subsistencia e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2005.

_____. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2005.

FEIERMAN, Steven. **African histories and the dissolution of world history** In: BATES, R. H.; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, J. (editors). **Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

GALATY, John G. et al. **Herders, warriors, and traders: pastoralism in Africa**. Westview Press, 1991.

GESCHIERE, Peter. **Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres**. Paris: Karthala, 1995.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GUHA, Ranajit. **The prose of counter-insurgency**. In: DIRKS, Nicholas; ELEY, Geoff; ORTNER, Sherry, ed. **Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory**, Princeton: Princeton University Press, 1994.

HERSKOVITS, Melville J. **The cattle complex in East Africa**. *American anthropologist*, v. 28, n. 1, p. 230-272, 1926.

HOMWOOD, Katherine. **Ecology of African Pastoralist Societies**. Ohio: Ohio University Press, 2008.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens da nossa época**. Rio de Janeiro, RJ: Elsevier, 2012.

SCHLEE, Günther. **Why states still destroy pastoralism and how they can learn that in their own interest they should not**. *Nomadic Peoples*, v. 17, n. 2, p. 6-19, 2013.

THOMPSON, Edward Palmer. **A economia moral da multidão inglesa no século XVIII**. In: THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WAGNER, Roy. **A Interpretação da Cultura**. São Paulo: Cosacnaify, 2012.

WEST, Harry G. **Kupilikula: O Poder e o Invisível em Mueda**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

Fontes

CARNEIRO, Carlos Baptista. **Delegação de Sanidade Pecuária de Mossâmedes- Relatório de Serviço**. In: **Pecuária: Anais dos Serviços Pecuários da Colônia de Angola**, Luanda: Luanda. Imprensa Nacional, 1930.

D'EÇA, Artur Almeida. **O aspecto econômico da intervenção do indígena no fomento pecuário de Angola**. In: **Pecuária: Anais dos Serviços Pecuários da Colônia de Angola**, Luanda: Luanda. Imprensa Nacional, 1932.

MARTINS, Emílio Victor. **As terras de entre Cunene e Cubango e de além Cubngo, no seu único "facies" de aproveitamento: a indústria animal**. In: **Pecuária: Anais dos Serviços Pecuários da Colônia de Angola**, Luanda: Luanda. Imprensa Nacional, 1932.

MENDES, Afonso. **A Huíla e Moçâmedes: considerações sobre o trabalho indígena**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

VELHO, J.J. Leite Delgado. **Delegação de Sanidade Pecuária de Sá da Bandeira- Relatório de Serviço**. In: **Pecuária: Anais dos Serviços Pecuários da Colônia de Angola**, Luanda: Luanda. Imprensa Nacional, 1930.

MONTEIRO, Armindo Rodrigues de Sttau. **Diário Oficial**. In: **Pecuária: Anais dos Serviços Pecuários da Colônia de Angola**, Luanda: Luanda. Imprensa Nacional, 1930-31-32.

Relatório de inquérito sobre a região mucubal, sua administração e as relações entre funantes e mucubais. Arquivo Histórico Militar de Lisboa, Divisão 2/ Seção 2 /Caixa 66/ Documento 1

Recebido em: 07/03/2021
Aprovado em: 15/05/2021