

Josué Tomasini Castro

Atos de Memória.

As comemorações herero em Okahandja, Namíbia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Trajano Filho

Brasília
Departamento de Antropologia - UnB
Março de 2009

Agradecimentos

Agradecer é certamente lembrar. Neste caso, lembrar pessoas sem as quais as risadas não seriam tão naturais, as lágrimas não valeriam a pena e os obstáculos não seriam vencidos. Sem as quais não haveria encanto, aprendizado e nem sequer essa Brasília tal como aprendi a pensar nela. Espero lembrar de todos, nem que seja colocando a muitos em um saco só. Se alguém for esquecido, desde já minha escusa: lembrar é também esquecer!

Antes de tudo devo agradecer àqueles que fizeram de minha estadia em Okahandja um pouco menos solitária: à Wale, Gladys e Timothy, professores nigerianos ‘perdidos’ na Namíbia. Suas companhias foram muito importantes. Ao Silmar Wilbert por ter me aberto o caminho para, em 2005, iniciar minha relação com os hereros. Agradeço também àqueles que me permitiram um maior entendimento deste universo herero: ao Goliat, ao Chefe Supremo Riruako e à família Matuzee em Okondjatu.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Tecnológico (CNPQ), cuja bolsa de estudos me permitiu dedicar estes dois anos exclusivamente à vida acadêmica dos quais este trabalho é fruto.

Agradeço também a todos os professores e professoras do DAN que, em diferentes momentos desta minha trajetória, cruzaram meu caminho com aulas, conversas, dicas e puxões de orelha. Gostaria de fazer um agradecimento especial à Kelly Cristiane da Silva por sua sensibilidade e apoio. Nossas solitárias aulas foram certamente mais que aulas.

Gostaria de prestar meus agradecimentos à Juliana Braz Dias e Andrea Lobo que tão gentilmente aceitaram participar de minha banca de mestrado mesmo com um espaço de tempo tão curto para ler o trabalho. Agradeço aos seus comentários, sugestões e ao diálogo.

Sou também grato ao meu orientador, Wilson Trajano Filho, com quem aprendi muito. Costumo dizer que ele é um orientador no sentido estrito do termo e por isso minhas palavras aqui são, de fato, sinceras. Diante de toda minha teimosia, meninice e elucubrações mil, ele não se deteve de constantemente me apontar ‘o caminho das pedras’. Em sua rigidez vejo sabedoria e uma preocupação real com a formação daqueles que cruzam seu caminho. Espero que esse aprendizado continue durante os próximos anos e que a medida que a rede se tornar mais frouxa eu tenha forças para me manter em pé como profissional e, acima de tudo, ser humano.

Agradeço também à Rosa Cordeiro, Adriana Sacramento e Paulo de Souza pela paciência, atenção e auxílio nas minhas desajeitadas incursões por este universo acadêmico. À Adriana, não poderia deixar de fazer um agradecimento especial. As ‘subidas’ até o departamento não seriam as mesmas sem as risadas e provocações.

Aos meus amigos katacumbeiros agradeço por me possibilitarem uma entrada mais agradável a este universo acadêmico. Agradeço também a minha turma de Mestrado que provou que nem tudo na antropologia é competição e páginas a virar. Me orgulho de fazer parte deste grupo e nunca esquecerei a cumplicidade de todos. Dentro destes dois grupos, algumas pessoas merecem destaque:

À Lilian por toda sua sinceridade, pelas conversas profundas, pelos momentos cômicos. Grande amiga, colega e companheira.

À Júlia pelo carinho que construímos, pelos momentos de amor e ódio, pela paciência com minhas muitas angústias e pela capacidade que tens de me acalmar. Além disso, minha sala não seria a mesma sem seu toque feminino.

À Aldinha, um doce de mulher, por sua risada sincera e por falar o que tem que ser dito.

Ao Daniel por seu ser contestatório e sua risada contagiante.

À Fabíola, Júlia, Júnia e Rogério, ‘brasilienses’ sempre dispostos a socorrer um pedestre assumido em uma cidade sem calçadas.

À Valéria, Yoko, Déia, Amanda, Erick colegas de turma e amigos queridos.

À Elenita, *mi amor!* É muito grande o carinho que sinto por ela. Dividir aquela mini-kitnet foi uma prova para nossa amizade. Acho que vencemos! Sinto saudades de suas loucuras.

À Silvia, outra *chica* na minha vida que me ensinou (mesmo que ela não saiba) a ser responsável por meus sentimentos. Agradeço por seu amor e sinceridade.

Ao Luís Guilherme, Goianete, por se mostrar um amigo sincero e com um imenso coração. São poucos.

Ao Luís (Cevadinha) Cayon que mesmo por seu método incomum me ajudou a passar pelo fardo da dissertação. Foram ótimas conversas, risadas, brigas históricas e reconciliações sinceras. Depois de lavar o banheiro, falta só varrer o chão!

Ao Carlos Alexandre, grande amigo, pelas palavras sábias e por me ajudar a pensar com os pés no chão.

Deixo aqui minhas palavras também à Luciano e Suzana Bornholdt, grandes antropólogos e amigos, pelas ótimas e profundas conversas. Pelo amor sincero, por compartilhar sentimentos e um desejo pela vida. Agradeço os comentários de outros textos e as reflexões sobre o viver.

Fora deste círculo acadêmico tive a amizade e companheirismo de outras pessoas, sem as quais não conseguiria fugir deste academicismo todo. Ao Paulinho por me mostrar outros cantos de Brasília e ser um grande amigo. Ao Thiago e Lucas Aragão pelas risadas e amizade. Ao Rodrigo, amigo como poucos e talvez o mais antigo, agradeço por poder contar com ele sempre, desde os momentos mais angustiantes até os mais felizes.

Por fim, devo agradecer àqueles sem os quais eu não seria o que sou. César, Dilce e Jaqueline Castro, minha amada família. Antes que todos, eles já conheciam meus defeitos, minhas qualidades e meus sonhos. Sofreram e se alegraram comigo em cada etapa da minha vida, especialmente estes dois primeiros anos em que me vi longe pela primeira vez, porém nunca desarraigado. São pessoas presentes em toda minha vida, me ensinaram as mais dolorosas lições, me fizeram chorar as lágrimas mais sinceras e rir da forma mais completa. Se existe algo que chamaria de amor é o que sinto por eles: pai e amigo, seu amor é sincero, sou tão parecido com ele que pude prever coisas da minha própria vida; mãe e mestre, seu jeito delicado e carinhoso me ensinaram que não há crescimento sem dor; irmã e meu mundo, “eu te vi crescer e te amei assim que te vi”. Incrível sermos tão diferentes e tão semelhantes ao mesmo tempo.

Resumo

Esta dissertação explora as relações entre memória e identidade. Para tanto tomo as comemorações herero em Okahandja como o espaço etnográfico para análise, refletindo sobre a criação de um projeto identitário herero que tem como princípio articulador a memória do colonialismo alemão e, mais tarde, sul-africano. Nesse sentido, penso em ‘atos de memória’ como ‘atos de identidade’ procurando abordar tanto memória como identidade a partir de uma perspectiva processual, isto é, focando em processos de projeção e *feedback* que me permitiram pensar em ambos como processos criativos e não condições intrínsecas do ser.

Palavras-chave: Comemorações herero. Memória e identidade. Namíbia

Abstract

In this dissertation I explore the relations between memory and identity. For that I take the herero commemorations in Okahandja as the ethnographic focus for analysis, contemplating the creation of a herero identitary project which has the memory of German and South African colonialism as its articulatory principle. In that sense I think of ‘acts of memory’ as ‘acts of identity’ approaching memory and identity from a processual perspective, that is, focusing in processo of projection and feedback that allowed me to think both as creative processes and not as intrinsic conditions of being.

Keywords: Herero commemorations. Memory and Identity. Namibia.

SUMÁRIO

Introdução	7
1. Primeiras contextualizações	8
2. Da identidade à memória	11
3. As comemorações em Okahandja	18
Percursos históricos: a formação de uma unidade política herero	22
1. “Nós somos hereros”	24
1.1. Tjamuaha	28
1.2. Maharero Tjamuaha	36
1.3. Samuel Maharero	39
2. Considerações finais	50
As comemorações em Okahandja: a formação de um projeto identitário herero	52
1. Okahandja, 22 à 24 de agosto de 2008	56
1.1. 22 de Agosto de 2008	58
1.2. 23 de Agosto de 2008	66
1.3. 24 de Agosto de 2008	75
2. Considerações finais	86
Atos de memória	89
1. A memória	89
2. A memória <i>in the making</i> : os ‘atos de memória’	99
3. Considerações finais	106
Considerações finais	110
Referências bibliográficas	114

Introdução

“*Finalmente terminou*”, disse Goliat, enquanto sentava exausto em um banco a minha frente. Ele havia coordenado grande parte do evento que recém terminara. Eu também me sentia exausto, havia estado em pé e no sol pelas últimas oito horas tentando ao máximo me manter atento a tudo que ocorria a despeito de minha fome e desânimo. Era o fim da tarde do dia 24 de agosto de 2008, um domingo, o último dia das já “tradicionais” comemorações herero em Okahandja, situada à 70km de Windhoek, capital da Namíbia, sul do continente africano.

Há 85 anos o corpo do primeiro chefe supremo herero (*headman*), Samuel Maharero, chegava nesta cidade para ser enterrado ao lado de seu pai, Maharero e seu avô, Tjamuaha – que haviam sido grandes líderes, mas não chegaram a alcançar a supremacia tal como Samuel. Seu corpo foi recebido com grande respeito e clamor, o filho voltava à terra de seus pais ao mesmo tempo em que inspirava, pela primeira vez na história, a criação de um amplo projeto identitário para os hereros que, dezenove anos antes, estiveram perto da extinção após um breve, porém marcante conflito com os colonizadores alemães.

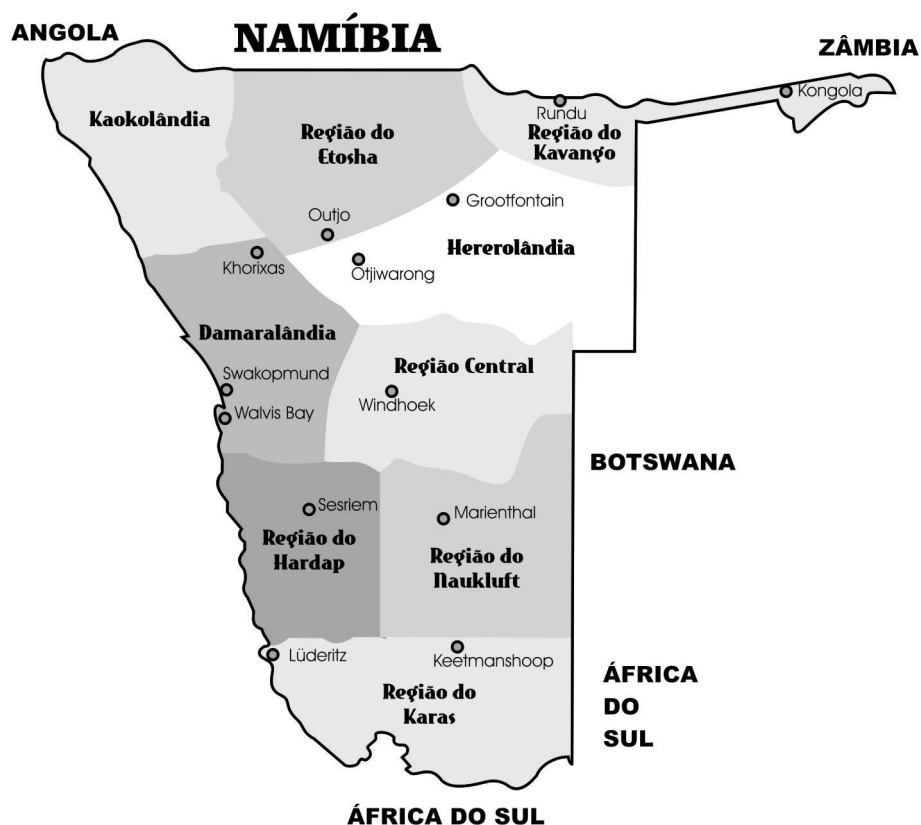
O enterro de Samuel Maharero, em 1923, encerra um longo processo de centralização política entre os hereros (primeiramente proposta por Tjamuaha em 1860) e dá início a uma forma de identificação que legitima o poder centralizado. Desde então, hereros de diferentes partes do sul do continente, retornam anualmente a Okahandja para celebrar a história destes e outros heróis hereros durante três dias de comemorações.

O evento é marcado, entre outras coisas, pela marcha até os túmulos daqueles três líderes e de outros, bem como discursos políticos que enfatizam a unidade herero e reforçam os pedidos de reparação histórica pela guerra contra os alemães. Homens e mulheres, em uma profusão de cores, nos fazem recordar os períodos da colonização. No entanto, as mulheres com seus longos e também ‘tradicionais’ vestidos vitorianos e os homens com seus trajes militares, semelhantes aos uniformes dos exércitos alemães e britânicos não fazem referência apenas ao passado, mas também às distintas maneiras pelas quais eles foram capazes de sobreviver enquanto grupo e, portanto, à experiência atual destas comunidades.

Muitos significados foram atribuídos a estas comemorações e meu interesse é procurar entender o papel que elas cumprem, enquanto um exercício mnemônico, na construção de determinado projeto identitário herero. Após uma primeira experiência com este mesmo grupo entre o final de 2005 e início de 2006, em Okondjatu, um vilarejo herero à quase 300 km da capital (onde trabalhei com as relações entre o complexo de ancestralidade herero – o *Okuruwo* – e o cristianismo protestante no local), eu me dirigiria agora para uma análise mais arriscada, talvez justamente porque mais ampla.

1. Primeiras contextualizações

Este estudo compreende as sociedades que habitavam a que desde o início do século XIX foi primeiramente denominada Damaralândia e que, pouco antes da instituição do colonialismo alemão, seria oficialmente reconhecida como a Hererolândia, hoje parte da região norte da Namíbia (o país possui pouco menos de dois milhões de habitantes e a língua oficial é o inglês).



1. As nove regiões da Namíbia. Hererolândia em destaque.

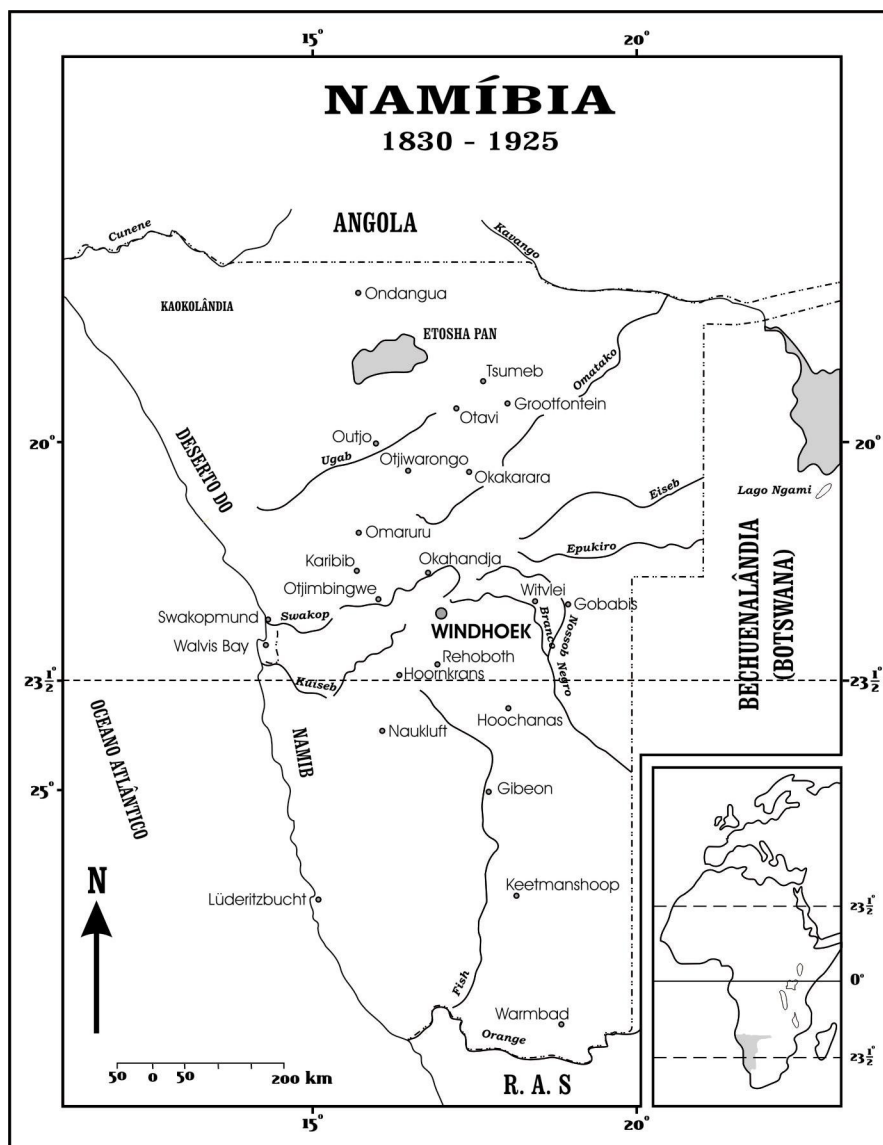
Jon Bridgman ressalta que ‘damaras’ era a forma como os grupos hottentots, do grupo lingüístico khoisan (os namas, já que hoje o termo ‘hottentot’ é tido como pejorativo) chamavam os ‘hereros’ e significa apenas “*homens negros*” (1981: 16). O termo Damaralândia teria sido utilizado pela primeira vez em 1837 pelo capitão inglês J. E. Alexander em seu “*An Expedition of Discovery into the Interior of Africa*” (cf. SILVESTER & GEWALD, 2003: 71). O termo ‘herero’, por sua vez, acredita-se que seja derivado do otjiherero *erero* (o passado, ontem), traduzido como “*as pessoas antigas*” (cf. SILVESTER & GEWALD, 2003: 65-66).¹

O uso do termo ‘damaras’ pelos europeus se prolonga até as últimas décadas do século XIX e pode ser explicado pelo fato de que os primeiros contatos entre os europeus e as sociedades das planícies centrais da Namíbia terem sido mediadas pelas populações namas no sul da região (ESTERHUYSE, 1968). Foi apenas em 1884, quando os alemães oficialmente declararam a então África do Sudoeste como parte de seu império, hasteando a bandeira alemã no delta do Rio Swakop e mais tarde em Sandwich Harbour (ambos situados na região central da costa de sua recém criada colônia) que estabeleceram-se rotas diretas até a Hererolândia cruzando o árido deserto do Namib.

Neste processo histórico é que, ‘herero’, de um termos utilizado por populações que afirmavam-se simplesmente como ‘as antigas’² passa a ser utilizado pelos europeus como um termo de categorização social. ‘Herero’ foi então tomada como uma unidade (‘tribal’, ‘étnica’) territorialmente, culturalmente e lingüisticamente bem delimitada. No decorrer da história o que se percebe, no entanto, é que os habitantes locais não atribuíram o mesmo significado a palavra ‘herero’ usando, assim, o termo de maneiras distintas para dar sentido às mudanças políticas que ocorriam em suas comunidades. Em 1923, enfim, este termo foi acrescido de um novo significado nos permitindo pensar na criação, pela primeira vez na história, de ‘sociedade herero’ unificada politicamente e legitimada por um critério de identificação histórico.

¹ Outra hipótese, defendida em 1997 por Dag Henrichsen, seria de que o termo ‘herero’, em sua origem, significaria ‘possuidor de gado’. Ou seja, estaria mais relacionado a uma categoria econômica ou técnica do que uma categoria existencial. (cf. KRÜGER, 2003: 9).

² Lévi-Strauss nos faz perceber que este é um tipo de auto-categorização muito comum: “Logo, cada cultura se afirma como a única verdadeira e digna de ser vivida; ignora as outras, chega mesmo a negá-las como culturas. A maior parte dos povos a que nós chamamos primitivos designam-se a si mesmos com nomes que significam ‘os verdadeiros’, ‘os bons’, os ‘excelentes’, ou mesmo ‘os homens’ simplesmente; e aplicam adjetivos aos outros que lhes denegam a condição humana, como ‘macacos de terra’ ou ‘ovos de piolho’” (p. 1986: 26).



1. Namíbia 1830 – 1925. Redesenhado com base em Pool, 1990: 2.

Hoje, os hereros fazem parte de 7% da população namibiana, constituindo uma das ‘minorias’ do país. Sua população varia entre 120 mil e 135 mil pessoas vivendo majoritariamente na Namíbia (mais de 110 mil), os demais estariam divididos entre os países vizinhos Botswana, Angola e África do Sul. Originalmente comunidades semi-nômades pastoralistas, hoje os hereros servem em sua totalidade como mão-de-obra nas fazendas do país ou nas grandes cidades.

‘Herero’ é, assim, é um instrumento necessário para denominar as relações sociais as quais me ponho aqui para refletir. Meu esforço não será, no entanto, julgar a legitimidade de tal categoria e de seus critérios de identificação, antes, para citar Jean-Loup

Amselle, acredito que como antropólogo meu esforço deverá ser “*esclarecer o modo pelo qual identidades específicas ... se tornaram o que elas são*” (1998: xvi).

2. Da identidade à memória

No final de Novembro de 2005 eu embarcava para aquela que seria minha primeira experiência de campo. Desembarquei na Namíbia, sul do continente africano e dois dias depois eu já estava em Okondjatu. Fui muito bem recebido no vilarejo e logo nas primeiras semanas eu já havia sido 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 dispersava meu pensamento 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 a falta de empregos e as suas relações com a capital do país (fixada a pouco menos de 300 km do vilarejo e mais de 6 horas pelas precárias estradas de chão). 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 tarde, conversava com um grupo de jovens sobre suas auto-percepções enquanto hereros. O orgulho por seu passado valente e guerreiro – algo comum aos jovens – era o que mais se falava. No meio da conversa um outro rapaz se junta ao nosso pequeno grupo. Neste exato momento eles me explicavam sobre as diferenças de atitude entre hereros e ovambos (hoje o maior grupo étnico na Namíbia), no que automaticamente perguntei ao recém chegado: “*então, você é herero?*”. Sua resposta, sem charme ou elegância: “*sim. E você?*”. Minha réplica (pensando no futebol, no samba, e no carnaval?) surge igualmente sem encanto algum: “*Eu sou brasileiro*”. Nosso diálogo se desenvolve, finalmente, da simples curiosidade inicial em um interessante posfácio: “*Ok, mas eu quis dizer qual a sua nação?*”. O poema perde um pouco o ritmo quando tento respondê-lo: “*bem, sim, sabe ... lá eu sou apenas ‘brasileiro’. Quer dizer ...*”. Minha sentença segue explicando que existem grupos étnicos no Brasil, mas que eu não faço exatamente parte deles, no que tentei esboçar ainda uma pequena genealogia de minha família. Certamente

nada que pudesse responder a questão colocada, como me ficou claro nas expressões confusas de todos ao meu redor.

Deste simples diálogo duas questões podem ser abstraídas. Primeiro e mais visivelmente temos a possibilidade de refletir sobre a questão nacional na Namíbia. Ou seja, em si, o soletrar daquelas sentenças já dá mostras da complexidade de se pretender formular (encontrar talvez) o que vem a ser ‘Namíbia’ (ou qualquer outra nação nas conjunturas atuais dos Estados modernos africanos). Além disso, lançam-se as bases para se pensar a apropriação feita por aquelas pessoas da categoria ‘herero’. O que significa, afinal de contas, ser ‘herero’ e que critério aqueles jovens usam ao afirmarem-se como tal?

Esta é a pergunta inicial e mais elementar deste trabalho. Certamente, existem muitas formas de ser herero, cada indivíduo cria para si um repertório de critérios, os quais utiliza da maneira que lhe parecer mais adequada a cada situação. Aqui, portanto, escolho uma situação específica a partir da qual poderemos elaborar ao menos uma hipótese àquela pergunta. Minha escolha são as comemorações herero em Okahandja. Elas são, se assim posso dizer, meu ‘problema etnográfico’, inspiradoras e inspiradas pelo ‘problema teórico’ da criação de ‘identidades’.

Ao falar em ‘identidade’ estou pensando em um constante processo de identificação/categorização e não em uma condição imanente, fluída, múltipla, fragmentada, negociada e construída do ser. Não que as ‘identidades’ não sejam, de fato, fluídas, múltiplas ou negociadas, mas atentar a isto é desnecessário. Não só porque outros autores já o fizeram, mas porque acredito que ao refletirmos sobre esses ‘processos de identificação’ (e não sobre ‘identidade’), admitindo que eles são intrínsecos à vida social, mudaremos o foco da questão de ‘o que é’ para ‘como se faz’.

São Rogers Brubaker e Frederick Cooper (2000) que propõem tal possibilidade. Partindo de uma desconfiança do termo ‘identidade’ eles elaboraram uma crítica à noção apontando para as diferentes formas que a palavra é comumente utilizada na academia, propondo desmembrar o termo, perguntando se é de identidade mesmo que falamos – e não de identificação, categorização, auto-determinação, localização social ou comunalidade. As ciências sociais e humanas se renderam demais à palavra ‘identidade’, segue a hipótese dos autores.

No limite, o que os autores estão afirmando é a necessidade de pensarmos a identidade enquanto um *processo* e não uma *condição*. Nisto eles argumentam em favor de conceitos mais claros e operacionais. Isto, significa, em outras palavras que deveríamos ter o cuidado de não iniciar nossas discussões “com muitos conceitos carregados de significação, conceitos que prejudgam todo o problema” (LEACH, 2005: 36).

Uma das formas de contornar estes problemas é pensar em um processo de ‘identificação/categorização’. Para Brubaker e Cooper estes termos são mais adequados para explicar algumas situações empíricas por serem “*termos ativos, processuais, derivados de verbos, e que chamam a mente atos de identificação e categorização particulares levados à cabo por identificadores e categorizadores particulares*” (2000: 17). Nesse sentido, parecerá apenas óbvio a necessidade de especificar que agentes são estes. No entanto, se analisarmos esse processo, veremos que ele só se completa (para iniciar novamente) na resposta à ação. Ou seja, devemos entender que a possibilidade de categorizar está relacionada com a possibilidade de identificar, sendo que a ação do primeiro pode (e acredito que geralmente o é) ser transformada pelo *feedback*, pela resposta e apropriação do segundo.

Assim, quando falo em ‘projetos de identidade’ estou falando sim em atos de identificação e categorização, mas também em atos de *feedback*, focalização/difusão, nova projeção, etc. O que significa considerar um longo, intermitente e constante processo que começa no momento em que, como em um processo cismogênético (Bateson, 1935, 1990 [1939]), dois indivíduos ou grupos se diferenciam (e isso em *algum* grau, não em *essência*). Não há mais a necessidade de buscar uma essência, e tampouco pensar em invenção das tradições como se algo puro existisse (HOBSBAWN & RANGER, 1997). Recusamos a essência e pureza de uma ‘identidade’ justamente para reconhecer a impossibilidade de já ter existido algum tipo de protótipo identitário fora da história³, fora de relações sociais e, portanto, de constantes jogos de identificação: projeção, focalização/difusão e *feedback*.

Sigo, aqui, a inspiração do estudo de R. B. Le Page e Andre Tabouret-Keller sobre algumas comunidades lingüísticas crioulas no Caribe e suas migrações à Europa. Os autores defendem que atos lingüísticos devem ser percebidos “*como uma série de atos de identidade nos quais as pessoas revelam tanto suas identidades pessoais como suas buscas*

³ Marcel Mauss, já apontava para esta ilusão do puro: “A gramática pura, a lógica pura, a arte pura estão à nossa frente e não atrás de nós” (2005: 398)

por posições sociais” (1985: 14). Assim, se me encontro com um determinado grupo (familiar, de trabalho, religioso, etário, etc.) eu usarei o padrão lingüístico que, acredito, está de acordo, focado com o critério de identificação do grupo. Eu estarei, nesse sentido, projetando ao grupo em questão o meu entendimento em relação ao mesmo, ao que obterei por parte dele um *feedback* (uma nova projeção), pelo qual perceberei se minha projeção inicial está mais ou menos de acordo (focada) com o *feedback* dos outros membros do grupo ou não (difusa). No último caso, se realmente motivado para participar do grupo, terei que ter a habilidade para então modificar meu comportamento lingüístico, quer dizer, precisarei focar minha projeção inicial. Nessa nova projeção, todas as etapas anteriores serão novamente postas em jogo, um processo que ocasionará a criação de um padrão lingüístico próprio ao grupo em questão. (p. 181-2).

No cerne da questão está a preocupação geral dos autores sobre as diferentes formas pelas quais os indivíduos percebem e criam seus vínculos com os grupos sociais através de atributos lingüísticos, admitindo ainda que “*o indivíduo cria para ele mesmo padrões do seu comportamento lingüístico para se parecer com aqueles do grupo ou grupos com os quais de tempo em tempo ele deseja ser identificado, ou para ser diferente daqueles de quem ele deseja ser distinguido*” (1985: 181).

Com essas hipóteses em mente, os autores afirmam que ao se confrontarem com as realidades empíricas de suas pesquisas, eles foram levados a considerar o problema da ‘*etnicidade*’ que, mesmo percebida como um outro tipo de ‘*ato de identidade*’ sujeita aos mesmos jogos de projeção e *feedback* que a ‘*linguagem*’ parecia também estar relacionado ao mesmo jogo de projeções semânticas⁴. Nesse sentido, eles afirmam, “*a linguagem era ocasionalmente, mas não sempre, utilizada como um critério de identificação étnica*” (1985: 215). Em outras palavras, as projeções lingüísticas (atos de fala) podem ser tomadas como critérios para definição étnica (atos de identidade). Porém, os indivíduos podem utilizar outros critérios para tal identificação.⁵

Enfim, se voltarmos à premissa inicial defendida por Le Page e Tabouret-Keller perceberemos que, trocados os termos de referência à ‘*linguagem*’ o mesmo pode se aplicar

⁴ “*Já que reivindicações sobre etnicidade estão geralmente envolvidas com questões lingüísticas, nós as examinamos também, bem como a natureza da relação entre etnicidade e linguagem*” (LE PAGE & TABOURET-KELLER, 1985: 15). “*É evidente que ‘linguagem’ tem um papel muito complexo no que tange a identidade étnica, nacional ou racial*” (p. 238).

⁵ Permitindo, assim, que indivíduos com padrões lingüísticos diferentes sejam identificados e se identifiquem com determinado grupo étnico a partir de outros critérios. (LE PAGE & TABOURET-KELLER, 1985: 221).

a outros atos de identidade, como se tivéssemos um modelo de como se dão os processos de identificação:

“Enquanto o indivíduo fala, ele é percebido utilizando a linguagem sempre com referência aos modelos internos do universo que ele construiu para si mesmo; ele projeta em palavras imagens daquele universo (ou, daqueles universos) na tela social, e essas imagens podem ser mais ou menos nitidamente focadas, ou mais ou menos difusas, em relação uma com a outra ou em relação àquelas projetadas por outros durante suas interações com ele. Enquanto ele fala, ele está convidando outras pessoas para compartilhar sua visão do universo (mesmo que isso signifique concordar em manter-se fora dele!), e o feedback que ele recebe o levará a focar suas próprias imagens mais nitidamente ou a fazer que seus próprios universos se tornem mais focados com aqueles projetados pelos outros” (LE PAGE & TABOURET-KELLER, 1985: 115-6).

Temos, então, a existência de algo ao qual se identificar e algo pelo qual nos identificamos. Diferentes indivíduos poderão se identificar a um mesmo grupo, mas utilizar critérios muito distintos. De fato, veremos que, para alguns, falar otjherero é o que os vincula a uma certa identidade ‘herero’, enquanto que para outros isto seria dado por laços de parentesco, ou por possuírem um *Okuruwo*, onde hereros encontram seus pais mortos, ou ainda (justamente pelo contrário), por serem cristãos.

Assim, cada uma das categorias sociais com as quais um indivíduo se identifica possui um certo repertório de critérios que estabelecem identificação entre a categoria social e o indivíduo, sendo que este repertório pode ser constantemente manipulado pelos próprios indivíduos. Estes critérios, por sua vez, são legitimados por aqueles jogos de projeção e *feedback*. São todos, assim, ‘projetos de identidade’, formas de expressar e se situar no mundo das relações sociais.

Ao analisar a história destes grupos hereros estarei atento a este repertório. Perceberemos também que até 1923 o esforço destas comunidades era em construir um grupo político unitário que pudesse lutar contra um inimigo em comum e não criar sentimentos duradouros de pertencimento. Colocando isto em relação aos esforços europeus de categorização – quando então o que entrou em jogo foi o constante esforço colonial em projetar uma identidade étnica ‘herero’ – veremos que o *feedback* daqueles grupos estava em completa difusão com a projeção colonial. Neste jogo, ambos grupos estavam justamente *“convidando outras pessoas para compartilhar sua visão do universo”* (LE PAGE & TABOURET-KELLER, 1985: 116).

As projeções européias para identificação dos hereros se davam, em termos gerais, a partir da idéia de que eles faziam parte de uma única ‘etnia’ que alcançava e restringia o

comportamento de todos os indivíduos.⁶ Diante destas projeções identitárias, no entanto, o que os hereros (e tantos outros) demonstraram foi justamente que as sociedades colonizadas “nunca foram simplesmente modificados à imagem européia” (COMAROFF & COMAROFF, 1993: xi) e que, além disso, o período colonial não foi exatamente “um período de distorções pelo poder”, no qual o “poder foi usado para forçar os africanos em identidades distorcidas” (RANGER & WEBNER, 1996: 273). A estrutura, por mais poder que ela tenha, por mais hegemônica que seja, estará sempre em relação horizontal com a agência dos indivíduos contestados. (SAHIINS, 1981; COMAROFF & COMAROFF, 1991).

Neste caso, então, eu estaria inclinado a entender ‘etnia’ como a crença ou o desejo por parte de um poder hegemônico (e estes podem ser tanto colonizadores como as estruturas atuais de governo) de que tais grupos sejam, de fato, constringidos e restritos a fronteiras (culturais, lingüísticas, territoriais) bem delimitadas.⁷ No entanto, poucos critérios, como veremos, ‘jogam a favor’ da manutenção de fronteiras, sejam elas de que tipos forem.

Assim, as constantes projeções coloniais à possibilidade de delimitar a Hererolândia e, em seguida, os próprios hereros, sempre estiveram sujeitas aos *feedbacks* daqueles aos quais tais limites deveriam se aplicar⁸. Nestes jogos cismogénéticos, por sua vez, temos a criação de ainda outras formas distintas de se pensar ‘herero’. O enterro de Samuel Maharero, por exemplo, foi justamente uma projeção imprevista de um projeto identitário herero. “*O inesperado é a regra*”, Balandier, ao que parece, não estava errado (1966: 264-5).

Atentando para este evento veremos que ali, pela primeira vez na história, deu-se a criação de um projeto de identificação herero unitário. Um critério ao qual todos os hereros

⁶ Os esforços europeus se assemelhavam, de fato, com o que Barth comentou sobre a categoria ‘etnia’ na antropologia da metade do último século. Ele afirma que ela servia para “*designar uma população que: 1. é perpetuada em grande parte biologicamente 2. compartilha valores culturais fundamentais, percebidos publicamente em formas culturais 3. forma um campo de identificação e interação 4. possui membros que se identificam e são identificados por outros como constituindo uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem*” (1969: 10-1).

⁷ Nisso faço eco aos trabalhos de Archie Mafeje (1971, 2001), Edward Said (1978), Johannes Fabian (1983), V. Y. Mudimbe (1988), John e Jean Comaroff (1991, 1992, 1997), Robert Young (1995) e outros que procuraram demonstrar os esforços de colonizadores e antropólogos para limitar e constringer seus grupos de governo/estudo, tornando-os, entre outras coisas, o próprio Ocidente virado de cabeça para baixo.

⁸ Vale ressaltar: dependia não só da apropriação e agência dos indivíduos, mas também da agência da natureza: das secas, das pestes que atacavam os gados e dos próprios gados em busca de pasto.

poderiam se identificar a despeito da guerra ou de qualquer outra particularidade. Este critério é a história da guerra contra os alemães, o extermínio das populações herero e a eventual sobrevivência destes grupos, sendo que é a partir de mecanismos mnemônicos que os indivíduos podem se identificar com aquele critério histórico. Aqui, então, sou levado a expandir as reflexões sobre ‘atos de identidade’ e pensar em ‘atos de memória’.

A idéia de projeção prevista no estudo de Le Page e Tabouret-Keller, parte do pressuposto que ‘atos de fala’ são ‘atos de identidade’ e que estes, já vimos, são construídos na relação entre projeção e *feedback*. Ora, se pensarmos em ‘atos de memória’ ao invés de ‘atos de fala’, veremos que esta simples equação também pode se aplicar. Assim como a linguagem está susceptível a imprevisibilidades, a memória não é um campo do qual se tem consenso. Dessa forma, seria correto dizer, tal como foi afirmado sobre a identidade, que a memória “*de um grupo se estabelece nas projeções que os indivíduos fazem dos conceitos que cada um tem a respeito do grupo*” (1985: 2).

As projeções das quais falo, nesse caso, são construções herero de uma memória herdada, isto é, que não se refere à vida física de uma pessoa, elas fazem sentido também ao grupo. Nesse sentido, as palavras de Michel Pollak me parecem frutíferas, quando este afirma que

“se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade”. (1992: 204).

O que estou querendo demonstrar, no entanto, não é apenas a ligação entre memória e uma certa ‘identidade’ herero, mas que esta projeção, proclamada, vivenciada, corporificada naquelas comemorações está, de fato, centrada na memória e não, por exemplo, no *Okuruwo*, nas estruturas de parentesco, na política, etc.

Meu argumento central segue então da seguinte maneira. Desde pelo menos 1860 as várias comunidades herero estavam envolvidas em alguns processos de centralização que, no limite, significavam a possibilidade de se pensar em uma unidade política herero que abrangesse todos os agrupamentos independentes e autônomos dessas populações. Após a guerra contra os alemães não havia mais condições físicas (políticas e sociais) para isto. O enterro de Samuel Maharero, seguido pela oficialização das comemorações anuais, foi o que permitiu o re-surgimento daquele ideal centralizador que agora era legitimado também

pela criação de um critério único de identificação ao qual os hereros, indistintamente de seus outros pertencimentos, podiam se identificar.

Se as antigas estruturas foram destruídas outras se criariam no contexto urbano que se formava durante o governo sul-africano. É nesse sentido que Abner Cohen, pensando ‘etnias’ como ‘grupos de interesse informais’, afirma que “*alguns grupos étnicos fazem uso extensivo de idiomas religiosos ao organizar essas funções [o problema da distinção, comunicação política, tomada de decisões, autoridade, ideologia e disciplina]. Outros grupos usam o parentesco, ou outras formas de relações morais*”. Além disso, continua Cohen, “*no decorrer do tempo, o mesmo grupo poderá mudar de um princípio articulador para outro como resultado das mudanças dentro do sistema político encapsulado, ou de outros desenvolvimentos tanto dentro como fora do grupo*” (1969: 5-6).

Ora, no caso herero, não é possível utilizar a religião como esse atributo (já que muitos são cristãos e não participam mais no complexo de ancestralidade), nem mesmo o parentesco ou a política (que, como veremos, são ambos fatores de divisão). Assim, na tentativa de conjugar pessoas com vínculos religiosos, familiares e políticos distintos, faz-se uso da memória como o principal critério na construção identitária de um grupo. A memória é, assim, o princípio articulador desta nova unidade. As comemorações de Okahandja projetam um critério de identificação para este ‘todo’ herero que se baseia em uma seqüência histórica particular de eventos. Cada membro desta unidade, por sua vez, a partir de ‘atos de memória’, utilizará certos mecanismos mnemônicos para identificar-se com aquele critério.

3. As comemorações em Okahandja

Era o fim de tarde do dia 20 de agosto de 2008. Eu estava sentado em frente da sede do *comando* herero em Okahandja, distante alguns minutos do pequeno centro da cidade. Dali a três dias o local seria palco para as comemorações herero que durariam até o dia 24 do mesmo mês. Goliat, organizador geral do evento, chegou perto das 19hs. Havíamos combinado de nos encontrar para conversar.

Eu já estava lá fazia mais de uma hora e já havia passado a tarde junto com outros homens que limpavam a área ao redor da sede. Assim que Goliat chegou, sentou ao meu lado em um banco situado fora do salão e, logo após cumprimentar a todos, me perguntou

quase sem respirar: “então, o que você deseja saber meu amigo?”. Eu percebi que ele ainda estava se recuperando do seu dia de trabalho. Disse para ele não se preocupar muito com isso, enquanto acendia um cigarro e puxava uma outra conversa qualquer.

Enfim, começamos a falar das comemorações, algumas questões gerais, nada de mais. No meio de nossa conversa, enquanto Goliat relatava as relações de sua família com os alemães (sua mãe é filha de um alemão), lhe perguntei qual era, afinal, a grande questão por trás das comemorações; o que ele, como organizador e tendo vivido isto desde pequeno, pensava o que ali ocorria todo ano. Sua resposta percorria alguns dos trajetos históricos tratados no último capítulo, mas focava na questão do genocídio perpetrado pelos alemães, na relação entre hereros e alemães que precedeu à guerra e nas formas como os hereros encontraram para sobreviver. Ao final, ele acrescentou:

“Nós nunca iremos esquecer. Nós sabemos que os alemães são super poderosos, nós não podemos fazer mais nada além de sermos o que somos: hereros. Nós só podemos orar para deus, talvez deus nos ajude de outras maneiras. Nós somos muito pobres. Não temos nada, nem sequer um avião para decidir que um dia nós iremos matar todos os alemães. (risadas). Eles são super poderosos, mesmo que pudéssemos nos vingar, eles virão novamente e terminarão com a gente. Nós apenas precisamos a assistência deles. Nós não temos problemas com os alemães (vivendo na Namíbia). Nós não temos problemas com eles porque o que aconteceu, aconteceu. Está no passado, passado distante”.

Hoje, revendo estas palavras, duas perguntas me vêm a mente, duas questões que são, de fato, inspiradoras para esta dissertação. (1) O que exatamente não será esquecido? E, tão importante como, (2) como não será esquecido? Apenas após atentar para estas questões é que poderei, enfim, elaborar uma hipótese ao meu ‘problema teórico’ inicial. Assim, ao me perguntar o que significa afirmar-se ‘herero’, delimito o espaço das comemorações como um local privilegiado na elaboração de uma possível resposta a esta indagação. Para entender como as comemorações são criadoras de um ‘projeto identitário herero’, no entanto, deveremos atentar para esse esforço mnemônico explicitado por Goliat: “Nós nunca iremos esquecer”.

O capítulo que se segue a esta introdução é, então, uma elaboração da primeira pergunta. Estarei atentando justamente ao ‘que’, aos fatos que devem ser mantidos, revividos a cada geração. Para isto, destaco três momentos centrais da história das comunidades herero: O enterro de Tjamuaha em 1861, de seu filho Maharero Tjamuaha em 1890 e de seu neto Samuel Maharero, em 1923 a partir do qual comemorações e projeções identitárias serão criadas.

O segundo capítulo, por sua vez, é uma tentativa de explicar o ‘como’, as formas pelas quais os eventos do passado podem ser mantidos nas comemorações. Meu esforço será o de descrever as comemorações herero de Okahandja a partir de minha experiência no evento em agosto de 2008, me atentando a alguns de seus detalhes e o que cada um pode evocar da história das comunidades herero. A descrição dos fatos será, assim, cruzada com outras informações necessárias para um melhor entendimento do evento. No limite, estaremos observando os mecanismos pelos quais a memória daquele primeiro capítulo pôde ser mantida.

Enfim, apenas após elaborar estas reflexões é que poderei me dirigir ao último capítulo para explorar, enfim, como é que nesse processo – entre um ‘que’ e um ‘como’ particulares – se dá a criação de uma projeção identitária herero específica. Para isto, me deterei à idéia de ‘atos de memória’, procurando explicitar o que quero dizer ao usar o termo e como ele pode se tornar uma ferramenta importante nos projetos de identificação de determinado grupo.

Certamente existem muitas coisas além do ‘que’ no primeiro capítulo que estão relacionadas com a história herero e que são mantidas também de formas distintas do ‘como’ que apresentarei em seguida. Como já afirmei, minha delimitação são as comemorações em Okahandja e é a partir dali que procurei responder, afinal de contas, o que significa dizer-se herero. Pensar em ‘atos de memória’, por sua vez, é igualmente apenas uma ferramenta entre tantas outras. Não pretendo dar a nenhuma destas questões contornos de originalidade além do simples fato de serem distintas de outras histórias e mecanismos semelhantes.

Como ressalva é interessante destacar que o sentimento que tais comemorações inspiram não é necessariamente o mesmo entre todos os hereros. Ou seja, não há uma única comunidade (certamente imaginada) social herero. Essa projeção não dita o dia a dia de todos hereros, mas ela certamente faz muito sentido quando se está a tratar, por exemplo, dos pedidos por reparação histórica que têm como pergunta central, afinal de contas, como definir o ‘que’ é e ‘quem’ é ‘herero’. As projeções e percepções, já disse, são muitas. Essas comemorações são, talvez, a mais visível delas, ou apenas à qual eu tive acesso.

* * *

Cabe ainda algumas palavras sobre este ‘acesso’. Minha chegada em Okahandja foi mediada por Matuzee um amigo que conheci em 2005 durante minha primeira experiência com os hereros em Okondjatu. Cheguei na cidade com o contato de um amigo de Matuzee que havia se disponibilizado para me apresentar o universo das comemorações herero. Esta pessoa, por sua vez, não pôde me acompanhar o que fez com que o fato de ter apenas um mês para realizar a pesquisa se tornasse um desafio ainda maior.

Uma semana antes das comemorações fui até a *location* e – sabendo de uma reunião para dar os últimos ajustes ao evento – esperei que alguém aparecesse. Foi aí que conheci Goliat que mesmo envolvido com a organização das comemorações me ajudou a compreender um pouco mais do que acontecia ali. Além dele, conheci outros líderes com os quais, no entanto, não consegui estabelecer uma boa relação (uns por obstáculos lingüísticos, outros por ser branco e, por isso, percebido como ‘alemão’). Isto apenas para que minha entrada em campo fique esboçada e que assim o leitor possa ter ao menos uma idéia a partir de onde este trabalho se ergueu.

Percursos históricos: a formação de uma unidade política herero

Na manhã do dia 23 de agosto de 1923, uma comitiva de 150 hereros a cavalo e 1.500 a pé (a maior parte vestindo uniformes do antigo exército alemão e das contemporâneas forças britânicas), além do magistrado local e outros brancos, esperavam na estação ferroviária de Okahandja, distrito do então protetorado sul africano da África do Sudoeste, a chegada do corpo de Samuel Maharero. Este era acompanhado por seu filho Friedrich Maharero e mais 49 compatriotas vindos de Serowe, a capital do reino de Bamangwato, em Bechuanalândia (atualmente Botswana).

Samuel havia morrido em março daquele ano. Antes de morrer, no entanto, ele deixou claro para seu filho Friedrich seu desejo de ser enterrado em Okahandja.⁹ Foi apenas cinco meses depois, no entanto, que ele enfim foi re-enterrado ao lado de seu pai, Maharero, e seu avô, Tjamuaha, naquela que era reconhecida como a capital da família Maharero e um dos centros mais importantes da política e poder herero desde a década de 1860.

Dois dias depois, 26 de agosto, não menos de 2.500 hereros uniformizados e mais 170 montados e uniformizados (POOL, 1991: 300) compareceram para as cerimônias de sepultamento. Contando ainda com um número desconhecido de mulheres, o evento foi provavelmente o maior da região desde as guerras de 1904-1908 (alemães *versus* hereros e namas) e 1914-1915 (União Sul-africana *versus* alemães durante a primeira guerra mundial). Para além de suas dimensões físicas, o impacto simbólico nas estruturas da sociedade herero ali presente, também alcançaria proporções inesperadas. (HARTMANN, 1999: 125).

Pela primeira vez, aqueles que haviam sobrevivido aos efeitos nefastos da guerra de 1904 contra os alemães se encontravam: hereros que estavam exilados em Bechuanalândia, Angola e África do Sul; hereros que foram contratados para trabalhar nas fazendas dos novos e antigos colonos; além daqueles jovens que foram alistados no e contra o exército

⁹ Para que seu desejo fosse cumprido o governo sul-africano tinha que conceder passes de viagem para Friedrich e seus compatriotas, o que foi submetido apenas nos primeiros dias de agosto. Até então, o corpo havia sido temporariamente enterrado em Serowe. Durante este tempo, como poderíamos esperar, diversos rumores rondavam a veracidade dos fatos: “‘*Ele está vindo?*’ ‘*Ele realmente está morto?*’ ‘*Ele escapou secretamente do exílio para aparecer algum dia, poderosamente para libertar seu povo*’ ” (POOL, 1991: 297).

alemão, todos marchavam juntos como uma única unidade. Uma unidade, como veremos, multicolorida e aberta a constantes contestações, mas que compartilhava uma mesma história. Assim, além de reunir distintos grupos hereros, o funeral de Samuel Maharero “*também serviu para enfatizar aos hereros sua específica identidade enquanto hereros, com uma história específica, por terem passado pelo inferno da guerra*” (GEWALD, 1999: 285).

Em maio do ano seguinte foi inaugurada uma lápide nos túmulos dos três grandes líderes que passaram a serem visitados anualmente. Enfim, pouco mais de uma década depois, instituiu-se o dia 26 de agosto como a data oficial para as visitas aos túmulos destes e, mais tarde, outros líderes hereros. O evento marcou a criação de um projeto identitário herero que acompanhava a legitimação de projeto político de centralização das várias comunidades herero que existia desde pelo menos 1860.

Não foi Samuel Maharero em si, mas os três dias de cerimônia e os distintos grupos hereros ali presentes que puderam criar, juntos, (e também “pela primeira vez”), um critério com o qual aqueles hereros, indistintamente da multiplicidade de seus outros vínculos com o mundo, poderiam se identificar: a história da guerra colonial e a eventual sobrevivência. De fato, no funeral foram conjugadas todas as várias camadas deste ‘universo herero’. Se, olhando de fora, o evento é percebido como um único corpo identitário é porque aquele critério histórico foi criado a partir de um “arranjo de compromissos” (NGAVIRUE, 1997: 195) que permitiu que todas as particularidades das várias comunidades herero fossem tecidas, em um esforço de bricolagem, por um mesmo fio.

Como veremos nas próximas páginas é justamente por este projeto identitário herero reconhecer a existência de diferentes grupos e chefes, de distintos clãs, de hereros cristãos e não-cristãos, etc., que ele pôde ser tão amplamente aceito de forma como até então não havia acontecido na história daqueles grupos. As comemorações em Okahandja são, assim, um esforço único de projeção identitária, resultado de um longo processo de centralização política, no decorrer do qual a categoria ‘herero’ foi sendo constantemente modificada.

1. “Nós somos hereros”

Acredita-se que os hereros fazem parte do que foi reconhecido como a ‘grande expansão bantu’ iniciada no século XVI e que se estabilizou no início do século XIX.¹⁰ Teria sido a partir de processos centrípetos e cumulativos desde o coração do mundo bantu que, em 1500, as primeiras populações herero chegaram à região sul do continente, abrangendo partes do que hoje é sul da Angola, centro e norte da Namíbia e porções dos limites ocidentais de Botswana (DIERKS, 2002: 6).

Outras evidências arqueológicas, no entanto, sugerem que já no início do século XII os ancestrais dos atuais hereros haviam se consolidado nas regiões do norte da Namíbia. Nesta hipótese, os hereros são deslocados do cerne da expansão bantu e colocados junto à dispersão dos grupos influenciados pela era do metal, sendo estes “fazendeiros de produção mista, que semeavam um pouco de milhete e mantinham algum gado e, é claro, aumentavam consideravelmente sua dieta caçando” (OLIVIER, 1966: 371).¹¹ Assim, teria sido a partir de 1100 que tais populações adentraram a região da Namíbia “através de várias rotas, em grupos pequenos e essencialmente auto-suficientes”, chegando por volta de 1500 ao extremo noroeste namibiano e, em 1750, nas planícies centrais do país, onde hoje temos Okahandja e Windhoek (VAN ROOYEN, 1984: 59).¹²

Neste processo, alguns grupos ficaram pelo caminho, sendo que outros seguiram em frente até os limites do Lago Ngami em Botswana.¹³ Foi nessa constante busca por

¹⁰ Para uma revisão inicial sobre a problemática Bantu ver Roland Olivier (1966; 2001), Joseph Greenberg (1981), Jan Vansina (1990; 1985), Christopher Ehret (2001a; 2001b). Além de Jean-Pierre Chrétien (1985) para uma revisão histórica sobre a construção do mundo ‘bantu’ enquanto um problema intelectual.

¹¹ Nesse sentido, é interessante perceber que as condições geográficas das regiões nas quais estes primeiros grupos hereros se estabeleceram eram justamente favoráveis a este tipo de ‘cultura’ (GEWALD, 1999: 11-2).

¹² Acredito poderemos situar aqui a crítica de Christopher Ehret (2001: 5) sobre a suposta grande ‘expansão bantu’. Para ele ‘*There was no one great ‘Bantu Expansion.’ Instead, an immense variety of regional and local histories of agricultural expansion, of cross-cultural encounter, and of social, political, and cultural change lie behind the vast distribution of Bantu speech communities we find today. This is not, by the way, some new idea*’. Nesse sentido, poderíamos (e talvez deveríamos) situar a expansão da era do metal como apenas mais um fator de propulsão de um constante e interminável processo de migração e dispersão.

¹³ Edwin N. Wilmsen (1989), em seu *Land Filled with Flies* e seu trabalho posterior *Further Lessons in Kalahari Ethnography and History* (2003) nos possibilitam perceber muito claramente a intensidade dos contatos, trocas e empréstimos entre os diferentes grupos vivendo na região do Kalahari. Ainda sobre a existência de grupos hereros vivendo no que hoje é Botswana e as relações entre estes e os grupos vivendo no território da África do Sudoeste, ver os trabalhos de Isaac Schapera (1979), *Notes on Some Herero Genealogies*; Kirsten Alnaes (1989), *Living with the Past: the Songs of the Herero in Botswana*; George Manase (1999), *The Politics of Separation: the case of the Ovaherero of Ngamiland*; Deborah Durham (1999), *The Predicament of Dress: Polyvalency and the Ironies of Cultural Identity*; Jan-Bart Gewald (2002), *‘I Was Afraid of Samuel, Therefore I Came to Sekgoma’: Herero Refugees and Patronage Politics in Ngamiland, Bechuanaland Protectorate, 1890-1914*”.

melhores pastos para seus rebanhos que deu-se a dispersão de grupos reconhecidos como falantes de otjiherero. Assim, podemos considerar a existência de sete grupos herero em Angola (ESTERMANN, 1981: xxvii), pelo menos três na Namíbia (GEWALD, 1999) e um número de distintos descendentes destes grupos em Botswana (VIVELO, 1974: 40). Nisto, cria-se uma profusão de etnônimos que cada autor procura resolver de uma maneira distinta, ora separando termos, ora conjugando-os debaixo de um único termo. Me deterei às comunidades circunscritas na Namíbia.

Zedekia Ngavirue (1997: 32), nas páginas iniciais de seu *Political Parties and Interest Groups in South West Africa*, afirma que os hereros na Namíbia são divididos em três grupos: o maior e mais rico ovaherero; o mais pobre ovatjimba; e os Hereros Orientais ovambanderu.¹⁴ Jan-Bart Gewald (1999: 12), por sua vez, em seu *Herero Heroes*, igualmente tentando especificar o objeto de seu estudo, afirma que os povos que falam dialetos do otjiherero na região da Namíbia foram glossados como ovaherero, ovambanderu, ovahimba, ovatjimba, ovazemba e vakwandu, mas que historicamente eles foram divididos em três grupos, assim distinguidos por determinantes ambientais e distribuição geográfica, tais sejam: ovaherero, ovahimba e ovambanderu. Cada um destes estava engajado em práticas pastoralistas em diferentes regiões do país (respectivamente nas planícies centrais da região, no Kaokoveld no extremo noroeste e no deserto do Kalahari à oeste).

Os ovatjimbas, destacados por Ngavirue passam a existir, nas análises de Gewald, a partir de 1830. Eles são hereros que tiveram seu gado roubado e agora sobrevivem apenas da caça e coleta para sua sobrevivência. São os hereros pobres: *‘eles se tornaram ovatjimba’* (GEWALD, 1999: 20). Isto não está em desacordo com a definição que Ngavirue (1997: 32) dá ao termo: *“ovatjimba, derivado de ondjimba = antbear¹⁵, como uma caracterização de seu modo de vida”*. O que se sobrepõe aqui é que para Ngavirue, os ovatjimbas vivem no Kaokoveld, enquanto que Gewald – sem necessariamente negar que parte desta população tenha de fato vivido lá – considera que, a partir de 1830, estes grupos

¹⁴ Aqui o prefixo ‘ova’ é um artigo traduzido simplesmente como ‘os’. Os substantivos, em otjiherero se caracterizam pela junção do artigo com o substantivo propriamente dito. Assim, ‘ovatjimba’ significa simplesmente ‘os tjimbas’ (‘omutjimba’, por sua vez, sendo aplicado a apenas uma pessoa ‘um tjimba’).

¹⁵ Um mamífero muito similar ao nosso Tamanduá Bandeira que se alimenta basicamente de formigas e outros pequenos insetos.

estiveram em sua maioria ao redor das estações missionárias, procurando outros modos de sobreviver à iminente perda de suas posses.

Ngavirue comenta a existência de ovahimbas apenas uma única vez em seu texto e os localiza no extremo noroeste da região, fora dos limites da então África do Sudoeste, no interstício entre o império português em Angola e o império alemão e sul-africano (pós-1919) na Namíbia (1997: 237). Gewalt, como já disse, considerava os seus três grupos como pastoralistas, suas diferenças sendo basicamente de cunho ambiental. Nisto, os ovatjimbas eram excluídos, considerados um quarto grupo, empobrecidos pelos constantes roubos ao seu rebanho, sendo que tais indivíduos poderiam ter pertencido a qualquer uma daquelas três grandes categorias antes de “*se tornarem ovatjimbas*”.

Ainda gostaria de citar o trabalho de Johann Willem Friedrich van Rooyen (1984), *A Sociological Study of Ideology Among the Herero of Central Namibia*, no qual ele afirma que os hereros na Namíbia consistem de quatro grandes divisões: os himbas e tjimbas na Kaokoland, os mbanderu ao leste e os herero ‘propriamente dito’ nas regiões centrais do território. Seu trabalho tratará destes últimos, excluindo os demais grupos e considerando ainda que “*os hereros descritos neste estudo tiveram um papel central na Namíbia mesmo antes da chegada dos primeiros europeus*” (p. 3). Van Rooyen considera os quatro grupos, mas acredita que os hereros ‘propriamente ditos’ caracterizam “*um segmento relativamente homogêneo e acessível da sociedade namibiana*” (*ibid*), desconsiderando, assim, os vínculos (para citar apenas um) de parentesco entre ovahereros e ovambanderus, por exemplo.

Aparentemente tentando resolver este problema, Gewalt (1999: 13), afirma que usará o termo ‘herero’ coletivamente para se referir a todos grupos de fala otjiherero e que usará os termos específicos mbanderu, himba e assim sucessivamente, quando o contexto demandar. Ngavirue (1997), por sua vez, limita seu estudo àqueles que fazem parte do que ele chama de ovahereros e ovambanderus, seguindo também o estudo de H. G. Luttig (1933: 48-55), para quem mitologicamente havia uma unidade entre os dois grupos e que a divisão posterior teria servido funcionalmente para o propósito dos casamentos cruzados.

Em ambos os casos o etnônimo ‘herero’ foi o escolhido para significar todas aquelas várias comunidades, mas isto é mais do que a escolha de um termo, é a escolha de uma história também. Nesse sentido, veremos que todos aqueles que tratam de alguma forma

com a história herero e os concomitantes desenvolvimentos históricos do contato com os europeus, ao falarem em ‘herero’ estão incluindo debaixo desta categoria todos aqueles sub-grupos, dando prioridade, por sua vez, à história e trajetória das chefaturas ovaherero ou pelo menos parecem considerá-la como mais legítima que as demais na construção de um ‘sentimento de pertença’ herero.

Devemos relacionar isto à situação colonial que começou a se desenvolver no território desde o início do século XIX com a chegada dos primeiros missionários e mercadores. Assim, antes do fim do século XIX, já existiam grandes assentamentos hereros autônomos, governados por chefes proporcionalmente mais ricos do que a maioria¹⁶. No início dos esforços alemães para colonizar o território era justamente o assentamento de Okahandja, sob o poder de Tjamuaha, aquele que tinha mais prestígio entre o seus e os próprios alemães, sendo que foi a partir desta família em particular que iniciou-se os esforços de dominação alemã do território.

Tudo isso apenas para dizer que minha utilização do termo ‘herero’ será feita aqui de forma a possibilitar a descrição das estruturas políticas e sociais de todos estes grupos que, apesar de pertencer a distintos clãs e assentamentos, compartilhavam uma língua, além de elementos políticos, econômicos e cosmológicos.

No entanto, estarei justamente dando preferência à história ovaherero, por concordar com aqueles autores que foi a partir dela que surgiram os primeiros esforços para unir todos aqueles grupos sob uma única unidade política. Nesse sentido, tratarei aqui de três momentos centrais nos quais perceberemos tipos distintos de projetos políticos, sendo que a partir de cada um deles lançarei luz às estruturas organizacionais herero e suas eventuais transformações. Observarei, assim, os eventos que se seguiram à morte de Tjamuaha, Maharero e, por fim, Samuel Maharero. Os entendo como centrais, justamente por acreditar que eles são eventos que inauguraram “*uma nova forma de ação histórica que não estava inscrita no inventário daquela situação*”, eles são, nas palavras de Veena das (1995: 5), eventos críticos. Além disso, é importante ressaltar que é apenas com a legitimação destes

¹⁶ “By the time of the formal (although hardly the effective) inception of German colonialism in 1884-1885, most Otjiherero-speakers in central Namibia were grouped under four main leaders: Maharero, based on Okahandja; Kambazembi at the Waterberg; Manasse Tjiseseta at Omaruru; and Kahimemua, leader of the Mbanderu, a Herero phratry, at Otjihaenena in the east. Of these, Maharero was the most powerful, and it was his son and successor, Samuel Maharero, who was formally made chief of ‘the Herero’ by the Germans in 1891” (WALLACE, 2003: 357).

projetos políticos que passamos a pensar em um critério de identificação com tal unidade, ou seja, em projetos de identidade.

1.1 Tjamuaha

Nas últimas semanas do ano de 1861, Tjamuaha morreu. Ele que havia chegado à Okahandja um homem de pouca importância, deixava uma valiosa herança para seus descendentes. Em seus últimos momentos de vida Maharero, seu herdeiro, foi chamado e pelo pai admoestado:

“o tempo chegou de erguer o jugo dos namas sobre os hereros; de lutar para removê-lo; e unir todos os de fala otjherero. Eles devem ser governados por apenas uma pessoa, e esta pessoa deve ser um guia poderoso para aqueles que o apontaram como líder; e eles não devem ser cegos, como eles foram no tempo de Kakuoko [Jonker Afrikaner, o chefe oorlan]” (cf. HEYWOOD et al, 1986: 23).

O período de luto pela morte Tjamuaha foi a primeiro projeto político herero, que pretendia unir a todos “*os de fala otjherero*” contra um inimigo em comum. Tal união política existiu durante um período específico, mas assim que o inimigo foi derrotado, o critério da união se viu então dismantelar, perder seu sentido. Assim, o processo se parece com ‘sincretismo’ das comunidades cretenses que quando diante de um inimigo em comum, esqueciam suas desavenças e uniam-se como um único corpo militar. Seu filho Maharero, no entanto, continuo a projetar a possibilidade de uma união herero que, no limite significava modificar as estruturas políticas até então existentes dentro destas várias comunidades herero.

Sem o intuito de esgotar estas questões, me parece necessário expor sumariamente a organização política e social de tais grupos. O universo das relações herero está firmado em dois vínculos de descendência: o *eanda* (*omaanda*, pl.) e o *oruzo* (*otuzo*, pl.). O primeiro, domínio matrilinear, rege os aspectos econômicos e as propriedades do grupo; enquanto que o *oruzo*, domínio patrilinear, rege o sistema religioso.

A existência do *eanda* está relacionada com o ecúmeno original no qual, sob o comando de Ndjambi Karunga, o criador de todas as coisas, homens e mulheres e todos os animais emergiram em pares da árvore Omborombonga (*Combretum imberbe* Waura). Não havia ainda luz e, como todos estavam com medo, o homem de um dos casais originais (todos os grupos humanos estavam ali representados) acendeu uma fogueira e muitos

animais fugiram, sendo estes, hoje, os animais selvagens. Em seguida, Ndjambi criou o dia e todos puderam perceber que cavalos, vacas, ovelhas e outros animais domésticos não haviam fugido. Foi decidido que os animais seriam divididos entre cada casal. Neste momento, Mukuru e Kamungarunga, os hereros ancestrais, rapidamente escolheram o boi e a vaca. Enquanto todos discutiam sobre os outros animais, o casal herero tomou o seu caminho e eventualmente deram a luz a oito mulheres que, após terem sido misticamente influenciadas ao entrarem em contato com a natureza, deram então a luz à homens e mulheres dos quais os hereros descendem. (SILVESTER & GEWALD, 2003: 66-7; VAN ROOYEN, 1984: 79).

Estas oito mulheres são as ancestrais originais e representam a instituição do *eanda* que está relacionada com a divisão de todos os hereros em clãs. Os *otuzo*, por sua vez, não se sabe como surgiram. Eles representam a divisão dos hereros em ordens e o número destas ordens parece variar. Em 1919 falava-se em 16 *otuzo* (SILVESTER & GEWALD, 2003: 68), mais tarde, outros autores falaram em 20 (VAN ROOYEN, 1984: 80; NGAVIRUE, 1997: 33) e até 36 (GEWALD, 1999: 41).

Têm-se assim, uma filiação patrilinear que se concretiza na formação de assentamentos (*ozonganda*, *onganda*, sg.) que consistem de um ou mais agrupamentos domésticos independentes, formados ao redor de uma família residencial extensa e sob a liderança de um *omuhona* (*ovahona*, pl.) que, além de ter qualidades para liderar, deveria também possuir um grande rebanho e ter a habilidade de encontrar, sempre que necessário, novos pastos para seu gado e o daqueles sob seu governo. É o *onganda* que divide os hereros em pequenos grupos independentes e autônomos. Mas apesar da divisão espacial, tanto *eanda* quanto *oruzo* servem como ordens de um pertencimento mais amplo, ou seja, além do *onganda*: o primeiro, de maior extensão, a partir da identificação com um dos oito clãs; o segundo, de menor extensão, a partir da identificação com um ancestral patrilinear.¹⁷

Diferentemente de como ocorre com o *oruzo*, o segmento matrilinear é reconhecido pelo nome de um fenômeno natural, uma planta, uma característica ou uma personalidade (enquanto que o patrilinear é reconhecido pelo nome de um ancestral). As regras de casamento são virilocais, endogâmicas para o *eanda* e exogâmicas para o *oruzo* (ou seja, a

¹⁷ A dificuldade de se enumerar os *otuzo* parece estar relacionado justamente ao fato da possibilidade de que em cada geração novos ‘ancestrais’ surjam fora de uma das ordens anteriores: isto tanto pelo prestígio deste homem quando vivo, quanto por sua ambição de estabelecer-se em um novo *onganda*, sendo, assim, o primeiro homem de seu *oruzo*.

mulher deverá morar em um outro *onganda*, sob os cuidados de outros ancestrais, mas pertencer ao mesmo *eanda* do marido). Caso tais regras sejam observadas, os filhos deste casal estarão vinculados tanto ao *oruzo* quanto ao *eanda* do pai.

Além disso, não só os homens, mas o gado também está dividido entre aqueles do *eanda* e aqueles do *oruzo*.¹⁸ Os primeiros fazem parte da propriedade comum de um *onganda*, estão a disposição de qualquer um, mas não como propriedade individual. Eles são dados em empréstimo. O administrador dos mesmos deverá ser o descendente mais velho da esposa mais velha do *omuhona*. Já o gado do *oruzo* é separado e inalienável, possui função ritual na manutenção do *Okuruwo*, lugar de contato entre mortos e vivos, pais e filhos¹⁹. Um homem não pode possuir um *Okuruwo* sem esses animais separados (*Ozondere*, *Ozomwaha*, ou *Ozongombe*²⁰) que devem ser guardados no *curral* situado à oeste²¹, em frente à casa do homem responsável pelos rituais diários (*omuini wOkuruwo*), sendo que, entre os dois, se encontra a estrutura física do *Okuruwo*. Além disso, vale ressaltar que o responsável pelo *Okuruwo*, caso seja considerado um *omuhona* será também o líder do assentamento. Com sua morte deverá assumir o posto um dos seus herdeiros que conheça os esquemas rituais.²²

¹⁸ Os herero são um povo pastoril e, por isso, o gado está fortemente presente em todas as áreas de sua vida. Ao nascer, a primeira coisa que a criança recebe é um bezerro que será seu e ficará aos seus cuidados; nas demais fases da vida de um indivíduo (início da puberdade, casamento, nascimento dos filhos e morte) o gado estará sempre presente. Porém, ao contrário do que se poderia imaginar, o gado não é, por isso, divinizado, eles são vistos, isto sim, como símbolos importantes na cosmologia social herero, são parte central na ‘tradição’, possuindo certos atributos sagrados, mas nem por isso sendo idolatrados tal como em certas religiões orientais.

¹⁹ Local separado (mais do que sagrado) que fica sob o cuidado de um homem e de seu núcleo familiar (homem, mulher e seus filhos), deve encontrar-se entre a casa do ‘velho’ – como também são chamados os homens especialistas rituais – e seu curral – onde fica o seu gado separado. Ali, são colocados alguns galhos no chão, e estes são cercados por três troncos pequenos de árvores, onde o filho se sentará para falar com seus pais. O filho deve visitar o *Okuruwo* diariamente, ao nascer do sol e ao pôr do sol, quando então, os “espíritos dos mortos sopram as brasas” trazidas de dentro de sua casa e colocadas sob os galhos, levantando assim uma pequena fumaça que pode ser vista por todos no terreno, lembrando-os sempre de seus pais, já falecidos, e que hoje são os responsáveis pelo cuidado dos que ainda vivem. Diante dos galhos, queimando vagarosamente, o homem conversa com seus ancestrais, presta-lhes reverência e garante, assim, o bem estar de sua família.

²⁰ É difícil saber exatamente que termo usar. Apenas um trabalho de campo mais demorado poderá responder. O primeiro termo é usado por Gibson (1956), o segundo por Abati (1992) e o terceiro foi usado por um interlocutor com o qual trabalhei durante meu próprio trabalho de campo.

²¹ Os animais guardados junto ao *curral*, como já disse são diferentes dos outros. Um homem não pode perdê-los ou tê-los saqueado, isto interromperia as relações entre vivos e mortos. Esta é apenas uma porção do gado, os demais, que fazem parte da herança do *eanda* ficam divididos pelos *cattle-posts* criados pela região e sob o cuidado dos jovens membros do *onganda*.

²² Para um aprofundamento maior ver Luttig (1933), Gibson (1956), Crandall (1996), van Rooyen (1984), Castro (2006; 2008), Abati (1992).

Temos então que, tal como percebemos nas etnografias de grupos pastoralistas em África²³, as comunidades herero caracterizam-se por uma forte descentralização e alta mobilidade. A centralização de uma liderança era restrita aos limites dos *ozonganda*, um assentamento sob a liderança de um *omukuru*, chefe de um *oruzo*. O poder deste chefe em concentrar e adquirir aderentes estava completamente limitado à satisfação que os últimos sentiam debaixo de seu cuidado e caso algum lhes desagradasse eles não hesitariam em “votar com seus pés”.

No que concerne às regras preferenciais da distribuição da herança de um homem devemos igualmente considerar a divisão entre *eanda* e *oruzo*, sendo as posses econômicas, políticas e religiosas de um homem estão separadas diferentemente, uns como herança matrilinear outros como herança patrilinear. Assim, as viúvas, o *Okuruwo* (junto com as vacas separadas, bem como outros materiais ritualísticos), as armas e a posição política eram considerados parte da herança do *oruzo*. Enquanto que os demais bens materiais do falecido, principalmente o rebanho não-separado, ou seja o alienável, os vários postos de gado e os poços espalhados pelo seu território, seguiam pelo *eanda*. (GEWALD, 1999: 41-2).

A prioridade na linha hereditária do *oruzo* seguia a geração dos irmãos do falecido. Assim, o irmão mais velho deveria herdar suas posses patrilineares. Caso este estivesse morto a herança poderia seguir para o filho do irmão mais velho, para o irmão vivo mais velho ou, ainda, para o filho mais velho da principal mulher do falecido. Quanto a herança do seu *eanda*, a prioridade era para a família de sua mãe. Assim, o filho de sua irmã era o principal concorrente aos bens do *eanda*. De fato, nem todos os bens de um homem morto eram requisitados, sendo que passada a divisão dos principais bens, o que sobrava eram dividido entre seus irmãos e filhos (GIBSON, 1956: 135; VAN ROOYEN, 1984: 80-1).

Na prática, quando da morte de um homem, seus familiares do *eanda* e do *oruzo* se reuniam para dividir os bens levando em consideração outros aspectos além destas fórmulas ideais. Um homem com poucas habilidades para liderar, por exemplo, não poderia ser o responsável pela posição política do falecido, assim como um cristão não poderia herdar o *Okuruwo*. Além disso, era também comum que um concorrente rico abrisse mão de parte da

²³ Tal como o caso clássico dos Nuer (EVANS-PRITCHARD, 1993 [1940]).

sua herança (do rebanho do *eanda*, por exemplo) em favor de algum outro familiar (geralmente o filho de sua irmã).

Caso um homem seja irmão de pai e mãe do falecido ele poderá concorrer à ambas as partes da herança, mas como são muitas as variáveis em jogo durante tais disputas esse geralmente não é o caso (POOL, 1991: 77). Assim, principalmente quando o que está em jogo são grandes propriedades ou uma posição de poder privilegiada, este processo pode demorar mais de um ano para ser completamente resolvido, com as partes em disputa procurando manipular o apoio de outros chefes para favorecer-lhes.

É sob estas regras ideais de política e governo que o enterro de Tjamuaha ocorre e também as égides das quais as disputas pela herança se darão. Antes de voltarmos ao enterro, no entanto, vale a pena atentar para alguns aspectos gerais da história dos hereros sobre a liderança de Tjamuaha. Isto fará com que os eventos seguintes sejam entendidos de forma mais panorâmica dentro de uma seqüência de eventos.

Tjamuaha, junto com Kahitjene, foi o primeiro líder herero a povoar Okahandja nos primeiros anos da década de 1830. Anteriormente ele vivia ao leste de Okahandja, em um vilarejo chamado Otjikune. Constantemente em busca por melhores pastos para seus rebanhos, estes dois líderes se dirigiam cada vez mais ao sul. Neste trajeto, catalisado pelas secas que assolavam a região, estes grupos encontraram os namas onde hoje se situa a capital Windhoek e iniciaram uma longa disputa pelo território. Nesta época, Tjamuaha era relativamente pobre e de pouco prestígio. No entanto, em menos de 30 anos ele seria um dos quatro maiores líderes hereros (em gado e prestígio) de toda África do Sudoeste.

No primeiro encontro com as populações namas, os hereros não tiveram nenhum problema em encontrar lugar para seus rebanhos, já que os primeiros não tinham forças para resistir. No entanto, na metade daquela mesma década, algumas comunidades nama procuraram pelo líder oorlam, Jonker Afrikaner, para intervir na situação, expulsando os hereros da região. Em troca, lhe foi prometido uma porção de terra à sua escolha.

Os oorlans eram conhecidos como um dos produtos da expansão comercial e agrícola na então colônia britânica do Cabo, hoje África do Sul. Eles faziam parte de comunidades khoi que haviam perdido suas posses para os brancos e eram agora forçados a trabalhar para eles. Jonker Afrikaner, era o filho de Jager Afrikaner que nos últimos anos do século XVIII se revoltou contra os brancos e, após matar seu senhor, tomou posse de

suas armas e demais possessões, formando seu *comando* que vivia como um grupo autônomo que roubava rebanhos e outros bens com o fim de fazer comércio com os europeus. Além disso, eles eram cristãos em sua maioria, se vestiam como europeus e sabiam como manusear armas e carros-de-boi. Em termos gerais, nas palavras de Brigitte Lau, reconhecida historiadora sul-africana, eles eram “*khois que haviam adotado elementos da cultura e tecnologia Bôer*” (LAU, 1986: 29).

Assim, expulsos as populações herero, Jonker fundou Klein Windhoek (atualmente Windhoek, capital da Namíbia) onde começou a estabelecer-se enquanto o maior chefe da região, pilhando os rebanhos dos hereros próximo a ele. Tjamuaha e Kahitjene, temendo que pudessem perder todos os seus rebanhos resolveram fazer se alia com Jonker. Em 1842, sob os olhares do Reverendo Hahn, da missão Rhenish, um acordo foi estabelecido e os dois líderes herero moveram seus assentamentos para Klein Windhoek, conforme havia exigido Jonker.

Dessa forma, Tjamuaha e Kahitjene se tornaram vassalos do líder oorlan e, como tais, eram submissos a ele e responsáveis por pilhar os rebanhos de outros grupos, entre eles assentamentos hereros também. No entanto, dois anos depois Kahitjene, percebendo que sua situação só poderia piorar resolveu voltar para Okahandja. Nisto, Jonker passou a roubar seus rebanhos e em 1850 atacou e destruiu todo o assentamento de Kahitjene, matando homens, mulheres e crianças. Tjamuaha e seu herdeiro Maharero (que na década de 1840 já tinha 20 anos e um lugar de destaque no assentamento de seu pai), por sua vez, permaneceram em Windhoek até 1848, quando então voltaram para Okahandja com seu próprio rebanho e parte do rebanho de Jonker que havia sido alienado a eles.

Nisto, Tjamuaha ainda não havia rompido com Jonker que, em 1854, deixou Windhoek para se assentar próximo do rebanho de Tjamuaha e outros chefes herero e do seu próprio gado na região de Okahandja onde eles viveram em relativa paz até a morte dos dois grandes líderes em 1861. A esta altura, a maioria dos grupos hereros na região, haviam migrado para o norte, em direção ao Kaokoveld, apenas Tjamuaha havia conseguido manter-se na região de forma relativamente instável. Esta migração forçada fez com que Jonker precisasse buscar outras fontes de gado. Para isto, ele reuniu seu *comando* para roubar o rebanho dos Ovambos ao norte, próximo ao rio Kunene. Nesta viagem eles

apreenderam mais de 20 000 cabeças de gado os quais em pouco tempo morreram atacados por uma doença. Jonker, igualmente, foi contaminado e chegou à Okahandja doente.

Durante as investidas de Jonker na então Ovambolândia, Tjamuaha aproveitou para visitar seus familiares, líderes hereros, que haviam migrado para o norte. “*Durante a visita*”, segue a narrativa de A. Kaputu (cf. HEYWOOD *et al*, 1986), “*eles concordaram que Kakuuoko [como Jonker era conhecido em otjiherero] estava agora velho. Tjamuaha trouxe essa mensagem a eles como o que os havia traído, já que seu gado não havia sido saqueado por Kakuuoko. Assim, na reunião eles concordaram que Kakuuoko ... não seria mais capaz de causar problemas*”. Além disso, admitindo também que sua morte estava próxima e que Christian, seu herdeiro, não teria o mesmo poder que seu pai, eles decidiram que “*seria sábio se todos eles se unissem para eleger um único líder Todos concordaram em eleger algum dos herdeiros das casas reais*” (p. 15-6). De volta à Okahandja, Tjamuaha chamou os demais líderes hereros da região para passar a mesma mensagem: “*que eles devem ter um único líder, paz e reconciliação, e que aquela nação dividida, deveria unir-se*” (p. 16).

Seguindo a narrativa de Kaputu seremos inclinados a perceber aí o primeiro projeto político herero prevendo a união de ‘*todos os de fala otjiherero*’. Uma projeção de unificação a partir da escolha de um chefe sobre todos os outros, algo que não existia além dos contornos de um *onganda*. No entanto, acompanhando a história de Kaputu, veremos que tal projeto é abandonado assim que o conflito com os oorlans termina, minando a legitimação do projeto inicial de Tjamuaha. Não havia ainda nada além da existência de um inimigo em comum que servisse como critério para tal união.

Assim, temos que tal como a morte de seu filho e, depois, seu neto, a morte de Tjamuaha, ou melhor, os eventos que se seguiram ao seu enterro, projetaram a realidade daqueles grupos um critério de identificação que se propunha unir todas as várias comunidades herero sob um único grande grupo herero. O esforço de 1961 estava baseado na guerra, na necessidade da união contra um inimigo comum, era apenas um projeto político que não pode estabelecer vínculos que fossem além desta função inicial. Foi por isso que, vencido o inimigo, tal projeção perdeu seu sentido. Além disso, é interessante refletir sobre tal projeção como resultado da longa relação entre Tjamuaha e as estruturas de governo dos oorlans sob o governo centralizado de Jonker, a partir do qual “*a sociedade*

herero apropriou-se de novos termos para definir posições e estruturas que até então não existiam” (GEWALD, 1999: 23).

Tjamuaha, além de *omuhona*, era também responsável pelo *Okuruwo*. Conforme as regras em relação a morte do líder de um *oruzo*, quando este morre, seu *Okuruwo* deve ser apagado e um longo processo de luto se inicia, terminando apenas quando todos os familiares do morto tiverem comparecido para se despedir. Neste processo, o herdeiro do *oruzo* do morto deverá acender um novo *Okuruwo* e escolher um outro assentamento para o *onganda* de seu pai, para onde todos sob sua liderança o seguirão.

Quando da morte de Tjamuaha, Maharero foi aquele que herdou sua posição dentro do *oruzo*. Ele foi o responsável por apagar o *Okuruwo* de seu pai e acendê-lo novamente, agora sob sua responsabilidade e em outro assentamento. Heinrich Vedder, comentando o acontecimento, afirmou que

“fazendo isto, Maharero tinha de fato tomado o controle do povo herero. Todas as antigas cabanas foram desertadas, e novas foram construídas ao redor do novo Okuruwo. Todos os antigos fogos deveriam ser agora extinguidos, e todos que quisessem ter um fogo para si na sua cabana deveria buscar brasas ardentes e acendê-las no fogo de Maharero. Todos os familiares que agora estavam voltando para suas casas também deveriam tomar algumas brasas com eles de volta para casa. O que realmente importava era que o fogo e não as brasas, deveria ser levado por cada um para sua casa” (1966: 328)

Conjugando estas informações à forma como os hereros dividiam seu mundo (entre *eanda* e *oruzo*), sou levado a pensar que a viagem de Tjamuaha ao Kaokoveld e toda a mobilização do novo fogo de Maharero estavam circunscritas às relações matrilineares e patrilineares de ambos. Ou seja, a projeção, ao que parece, se deu na tela social específica do clã e da ordem de Tjamuaha e não, como muitos parecem supor, ao conjunto de grupos que falavam otjiherero.

Assim, o critério da guerra como elemento de identificação de todos os hereros parece não ter funcionado da forma planejada. Apesar de outros grupos terem se unido às empreitadas de Maharero que se seguiram à morte de seu pai, estes grupos não estavam com isso retroagindo de forma focada à projeção de uma união política englobante. Isto, talvez, pelo simples fato de que nem todos experimentaram a mesma relação com a guerra. A maior parte dos hereros não estavam próximas aos oorlans. Além do grupo de Tjamuaha, Maharero e aqueles a eles subordinados, não haviam hereros próximos à Okahandja. Os grupos que haviam migrado para o norte 20 anos antes e que começavam a re-construir

suas riquezas eram os mais próximos da realidade dos grupos em Okahandja, enquanto que os mbanderus, ao sudeste, praticamente não foram influenciados pelo domínio Oorlam.

O enterro de Tjamuaha, assim, propiciou uma renovação do vínculo de identificação entre aqueles do seu *eanda* e *oruzo*, mas não, como ele parecia desejar, a união entre todos os hereros. Para que isso acontecesse, antes teriam que ser instituídos chefes clânicos, o que até então não existia e acabou por se configurar durante a vida de Maharero que, a partir de um novo critério, passa a projetar de forma mais contundente a possibilidade de que “*todos os de fala otjherero*” se unam sob uma única liderança.²⁴

1.2 Maharero Tjamuaha

Após o fim do tempo de luto, o novo fogo foi levado ao novo *onganda*. Maharero deixou o assentamento onde seu pai vivia e agora estava enterrado e se dirigiu ao planalto da Montanha Kaiser Wilhelm, no leste de Okahandja, de onde ele poderia observar o que ocorria no assentamento de Christian Afrikaner, herdeiro de Jonker. Nos primeiros meses, no entanto, Maharero levou seu gado, suas mulheres e crianças para Otjimbingwe onde Zerau, seu aliado morava, protegido pela missão Rhenish e por Charles John Andersson, importante comerciante na região. Ambos, missionários e comerciante viriam a influenciar o conflito no ano seguinte. A mudança se deu no início de 1863 e em junho Christian e seus aliados atacaram Otjimbingwe, onde foram derrotados. (Christian morreu nesta batalha e foi substituído por seu irmão Jan Jonker Afrikaner como líder dos oorlans).

Desde a morte de seu pai, Maharero vinha conduzindo reuniões com distintos líderes herero e estabelecendo relações com cada um deles. Antes mesmo da morte de seu pai, Maharero já era reconhecido por suas qualidades de guerra, é a estas propriedades que Kaputu (cf. HEYWOOD *et al*, 1986: 28) recorre ao afirmar a importância de Maharero nos anos que seguiram a morte de seu pai. Vedder (1966: 326), por sua vez, afirma que a posição proeminente do herdeiro de Tjamuaha se deu pelo fato de que ele era um dos poucos guardiões do *Okuruwo* que ainda restavam, já que muitos dos outros foram mortos durante os conflitos com os oorlans. Fato é que tais critérios não podem ser bem

²⁴ Nesse sentido, pensar em termos de uma ‘guerra de liberdade Herero’ contra o domínio Oorlam, como por vezes foi entendida (VEDDER, 1966), não parece muito correto. A guerra que se seguiu à morte de Tjamuaha foi a luta do *oruzo* de Maharero contra o grupo de Christian e, depois, Jan Jonker Afrikaner, e não de toda a população herero. Os únicos que ainda estavam sob o domínio e, de fato, próximo aos oorlans era o grupo de Maharero.

distinguidos. Certamente foram ambos os fatores que influenciaram na posição de destaque assumida por Maharero que, junto com outros grupos hereros, finalmente derrotou a aliança oorlan em 1869.

Entre 1862 e 1869, Maharero tornou-se um dos maiores e mais importantes chefes hereros no território. Este percurso em direção à chefia suprema, no entanto, não se deu exatamente pelo seu *Okuruwo* ou suas habilidades na guerra, mas pela sua manipulação das regras de casamento. Em 1862, Maharero estava relacionado com o clã de Kambazembi, Manasse, Kamureti, Kukuri, além de Kakondo, pertencente ao clã dos Mbanderus (VEDDER, 1966; HEYWOOD *et al*, 1986). Em dezembro de 1863, Maharero possuía nove mulheres e até o fim da sua vida, estimula-se que ele tenha tido sessenta mulheres. Ora, o alcance que isto lhe dava em termos de trocas e obrigações com os outros grupos do território é imenso.

Com todos estes vínculos diante de si foi que Maharero lutou e derrotou as forças oorlans. No entanto, ao fim da empreitada, Maharero não foi capaz de se tornar chefe supremo. Ele era apenas um líder de guerra. Além disso, durante este período, os hereros não alcançaram a tão desejada devolução de sua autonomia, antes, ao fim da década de 1860, eles haviam trocado a influência oorlan pela influência dos comerciantes e missionários: “*os eventos da década de 1860 são significantes, acima de tudo, por marcarem o fim da independência econômica na Namalândia e Damaralândia [Hererolândia]*” (LAU, 1986: 29).

Ainda assim, a década de 1870 é considerada como a ‘era dourada’ das populações hereros. Nesse sentido, a sociedade herero, “*como uma sociedade pastoralista par excellence (Rinderhalter), tal como retratado na literatura etnográfica, foi um resultado dos processos de transformação na segunda parte do século XIX*” (HENRICHSEN, apud KRÜGER, 2003: 8). Junto a este processo deu-se o desenvolvimento de grupos hereros mais centralizados, com chefes, generais de guerra e conselheiros que, até então, não faziam parte da organização política herero. Como bem aponta Willy Njanekua em sua narrativa sobre os clãs hereros, “*entre os hereros deste país cada clã tem o seu chefe; cada clã tem uma supremacia. Mas isto foi formalmente reconhecido apenas durante a guerra entre os namas e os hereros em Otjimbingwe Maharero então fez uma regra dizendo*

que a guerra podia vir de fora, mas entre os hereros mesmos não deveria haver guerra” (cf. HEYWOOD *et al*, 1986: 134).

Maharero estava propondo ao universo das várias comunidades herero não só a necessidade da união, mas a candidatura dele enquanto chefe supremo sobre todos os outros. Isto, no entanto, não se deu como o esperado. Apesar de todos os casamentos, ao fim, os hereros se viram centralizados ao redor de cada ‘chefe clânico’, homens poderosos, prestigiados e ricos (*ovahona*) que compartilhavam valores, trocavam pessoas e bens, mas a não ser em momentos de guerra, mantinham-se enquanto unidades autônomas uma das outras.

Junto a estes fenômenos deve ser lembrada a crescente presença européia no território e o estabelecimento oficial da colônia alemã em 1880 que passava a competir com Maharero e os demais grupos pelo território e suas potencialidades econômicas. Pouco a pouco, com a assinatura de tratados de proteção, competição por outras vias de comércio, além das pestes que assolavam o gado, Maharero foi perdendo sua riqueza inicial e, em 1890, quando de sua morte, morreu pobre, apesar de ainda prestigiado.

Sua morte, assim como a morte de seu pai, não foi um evento sem significado. O evento marcou a renovação de uma proposta política abrangente das várias comunidades herero. À época de sua morte, Maharero em Okahandja, junto com Manasse Tjisiseta em Omaruro, Kambazembi em Otjozondjupa e Kahimemua Nguvauva em Otjihaenena eram chefes de quatro chefaturas altamente centralizadas “*que juntas formavam uma confederação fracamente estruturada na qual Maharero era nominalmente o mais importante*” (GEWALD, 1999: 33). Com a morte de Maharero, a possibilidade de que um dos outros três líderes assumisse a liderança do grupo poderia ser o elemento que faltava para a instituição oficial de um chefe supremo entre os hereros.

Durante os arranjos para a distribuição da herança (tanto por parte do *eanda* como do *oruzo* de Maharero), onde procurou-se seguir os ideais herero para tais aspectos da vida social, uma força exterior, fora dos limites da política herero, fez com que o filho de Maharero com sua quarta mulher, Samuel Maharero, fraco política e economicamente, mas com o apoio dos missionários e representantes alemães na região, se tornasse o primeiro chefe supremo entre os hereros.

Isto, é claro, não ocorreu sem contestação. O esforço e a eventual sujeição de toda a Hererolândia ao poder de Samuel dependeu mais dos tratados esquematizados pelos alemães junto com Samuel Maharero, do que a aceitação dessa liderança por parte das comunidades herero. Assim foi que, ao fim de quatro anos de disputa,

“utilizando os alemães, Samuel Maharero foi capaz de atravessar todas as convenções associadas com a herança do Oruzuo e do Eanda. Efetivamente Samuel foi capaz de dar um passo além dos limites da sociedade herero e ainda influenciar diretamente aqueles que continuaram confinados à ela” (GEWALD, 1999: 58).

Assim, de um dos líderes de uma minoria cristã e manipulando o conceito de primogenitura do universo alemão, Samuel foi capaz iniciar pela primeira vez na história uma real centralização política entre os hereros. Isto se deu mais pelo reconhecimento externo do que interno, mas foi justamente a partir do primeiro que ele foi capaz de subjugar toda a Hererolândia ao seu governo.

Dessa forma, mostrando uma forte tendência à centralização, os eventos que se seguiram ao enterro de Maharero, apesar de acabarem por criar uma centralização política, não foram capazes de elaborar um critério único, além da potencial força militar à disposição daquele que assumisse o lugar de Maharero, com o qual todos os hereros pudessem se identificar. Continuamos, então, a falar em uma fraca unidade política sem vínculos legitimados de identificação.

1.3 Samuel Maharero

Samuel assumiu a liderança dos hereros em um período no qual eles voltavam a sofrer constantes perdas devido à extensão das vias comerciais que davam espaço para que se formassem grupos tais como aquele de Jonker Afrikaner que vivam do roubo de gado das populações herero (a esta altura as únicas na África do Sudoeste que ainda possuíam gado). Além disso, ao fim da década de 1890 duas pestes foram responsáveis por dizimar grande parte dos rebanhos que ainda estavam sob o cuidado daqueles grupos.

Sua nomeação como chefe de Okahandja e chefe supremo sob os hereros foi marcada por uma re-elaboração das regras de distribuição de herança. Samuel era o filho de Maharero com sua quarta mulher, Katare. Ele pertencia assim, ao *eanda* de Kandijirira e não tinha nenhum direito em relação ao *eanda* Otjuruzumo, de Maharero. Em relação à herança do *oruzo* Ohorong, de seu pai e, portanto, do qual Samuel fazia parte, ele era o

quarto concorrente. Antes dele vinha Tjetjo, filho da irmã de Maharero, Nicodemos, filho de Kavikunua, o irmão falecido de Maharero e Assa Riarua, meio-irmão de Maharero que havia casado com a viúva de Kavikunua.

Samuel Maharero era cristão e isto o desqualificava para tomar tanto as viúvas como o *Okuruwo* de seu pai que foram entregues à Kavizeri, irmão adotivo de Maharero e reconhecido por seu conhecimento das práticas do *Okuruwo*. Quanto às armas elas foram entregues para Riarua que era o Comandante das tropas de Maharero. Sobraria, enfim, a posição de chefe de Okahandja que Riarua, como o herdeiro mais velho de Tjamuaha, também recebeu como herança. No fim, Samuel acabou por receber a casa de tijolos que Maharero possuía na parte cristã de Okahandja, já que ele mesmo era cristão e a casa não foi requisitada por nenhum concorrente à herança do *eanda*.

Samuel passa então a insistir em adquirir também a liderança do *onganda* de seu pai em Okahandja. Mas tendo pouco respaldo político (o que seu concorrente, Riarua, tinha em grande quantidade) ele lança mão da influência dos missionários e também do irmão de sua mãe, Simoni que lhe dá suporte material com algumas cabeças de gado. No entanto, para obter o apoio dos europeus, Samuel utilizou em seu argumento as regras de herança dos próprios alemães, afirmando que por ser o filho mais velho do falecido ele deveria herdar suas posses. Ultrapassando, então, as regras de herança herero (GEWALD, 1999: 45).

Assim, com seus constantes esforços para obter o apoio do governo alemão (através dos missionários), em agosto de 1891 Samuel é oficialmente reconhecido pelos alemães como chefe supremo dos hereros. Este reconhecimento, por sua vez, não era suficiente e Samuel tornou-se chefe supremo de pessoas que não o reconheciam como tal e de territórios que estavam além de seu alcance e sob os constantes ataques de Hendrik Witbooi.

Devido a estes fatores, Riarua e os demais chefes hereros não davam importância para a posição que Samuel tinha adquirido, ela era, de fato, fictícia. Toda a região de Okahandja, nesta época, estava à mercê dos *comandos* de Hendrik que desde 1880 havia assumido sua missão de destruir e conquistar os assentamentos hereros em toda região como vingança por um ataque inesperado sob seu *comando* e que, ele acreditava, teria sido ordenado por Maharero e liderado por Samuel. Isto fez com que além dos missionários e hereros cristãos de poucas posses, todos se mudassem para outros assentamentos.

Em um ano, no entanto, Samuel havia firmado um acordo com Hendrik, tornando Okahandja, uma vez mais, um local seguro e politicamente interessante para viver e governar. Assim, com o respaldo do governo alemão, Samuel surpreendeu a todos em seus esforços políticos para terminar com a ameaça do *comando* de Hendrik. Dessa forma, em 1894, após manipular alemães e hereros, Samuel foi capaz de utilizar as forças alemãs ao seu poder para forçar as partes concorrentes à reconhecê-lo como chefe supremo entre os hereros (POOL, 1991: 99).

De 1894 a 1896 Samuel, junto com Theodor Leutwein, novo governador alemão na região, expandiu seu poder forçando tratados de paz sobre todos os seus concorrentes. Neste processo, no entanto, Samuel e os hereros viram suas terras e rebanhos serem gradualmente entregues para os europeus. Ao fim da década de 1890, no entanto, os primeiros desentendimentos entre Samuel e o governo colonial começaram a emergir a medida que Samuel percebeu que se continuasse a entregar terra e gado, ficaria, ao fim, sem nada mais para ele e seus subordinados.

É nesse processo de constante desapropriação que ocorre o quê viria a marcar a história de todos os hereros, a guerra de 1904. Começo por ela, para depois voltar ao primeiro parágrafo neste capítulo: o enterro de Samuel Maharero em Okahandja e a possibilidade de uma projeção identitária herero que fundamente a projeção política de centralização proposta até então, legitimando-a e tornando-a mais do que a união para a guerra. Pela primeira vez na história criou-se um critério de identificação aceito por todos a despeito de seus vínculos matrilineares e patrilineares, a despeito das traições do passado e de qualquer outro vínculo social que cortasse as comunidades herero.

A guerra, que teve início em janeiro de 1904, em Okahandja, começou justamente com o conflito entre Samuel Maharero e seus liderados contra os alemães devido à motivos não muito claros. Em uma carta escrita para Sekgoma Letsholathebe, solicitando um local para se assentar com seu grupo em Batawana, distrito da administração britânica, Samuel afirma acreditar que “*o início do problema foi que eu dei aos ingleses alguns meninos para trabalhar em Johannesburg*” (cf. GEWALD, 1999: 179). Mais tarde, estudiosos procuraram descrever os eventos como produtos de um longo processo de desapropriação de terras e gado por parte do governo alemão (NGAVIRUE, 1997). Nas palavras de Horst Drechsler “*foi uma sistemática expropriação dos hereros e sua conseqüente perda de*

direitos que os impeliu a sua insurreição nacional contra o imperialismo alemão” (1980: 132). Outras perspectivas acadêmicas propõem ainda diferentes explicações, como é o caso, por exemplo, do recém citado Jan-Bart Gewald (1999), que procurou entender as causas do conflito a partir da frustração das percepções européias sobre o que seria a vida daquelas sociedades com as quais eles se defrontavam e às quais deveriam converter tanto ao cristianismo como à civilização.

Esse não esclarecimento desenvolveu-se também na forma como a guerra foi descrita. A tendência dentro da historiografia acadêmica, por exemplo, foi pensá-la como “*as guerras de resistência dos hereros e dos namas*” (NGAVIRUE, 1997: 115). Uma vertente política-militante, no entanto, diz ter sido este o primeiro movimento nacionalista namibiano, qualificando-a como a primeira guerra da liberação nacional (SWAPO, 1981) ou a grande guerra de resistência (DIERKS, 2002) – termos geralmente defendidos por aqueles que buscavam continuidades entre os movimentos pela liberação nacional pós-1950 e as guerras anti-coloniais (ver também DRECHSLER, 1980; BRIDGMAN, 1981).²⁵ Uma terceira abordagem iria ainda afirmar que nós deveríamos insistir em descrever tais acontecimentos como “*a guerra namibiana de resistência anti-colonial*”, ressaltando também que “*o uso de Namíbia neste caso teria um significado geográfico e, em menor medida, também político e ideológico*” (ALEXANDER, 1988: 195).

Seja qual for a abordagem assumida, é indiscutível o fato de que por mais curta que tenha sido a participação herero efetiva neste conflito (pouco mais de 10 meses), a reação alemã à resistência herero – tida como uma de tipo “genocida” (KOESSLER, 2006 & 2007; STONE, 2007) – “*levou à completa destruição da sociedade herero tal como existia antes da guerra. Como resultado da guerra, os hereros perderam todos seus direitos à terra, gado, liderança e sua própria religião*” (GEWALD, 1999: 191).

A destruição, diferentemente do início da batalha em si, pode ter seu momento específico determinado. Poucos contestarão que, após 10 meses de luta contra os alemães, os hereros que, a esta altura, já haviam sofrido muitas baixas, tiveram sua sentença final de destruição no dia 2 de outubro de 1904. Foi o general Lothar Von Throtha (conhecido por suas batalhas contra os Wahehe, na África Oriental Alemã, atual Tanzânia) que proclamou:

²⁵ Uma tendência claramente defendida por Terence Ranger em seus artigos “*Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa (I e II)*” (1968a; 1968b) e, alguns anos mais tarde, reconsiderada por ele em seu “*The People in African Resistance: A Review*” (1977).

“Eu, o grande general das tropas alemãs envio esta carta aos hereros: os hereros não pertencem mais aos alemães. Dentro das fronteiras alemãs todo herero, com ou sem arma, com ou sem gado, levará tiro. Eu não vou mais aceitar mulheres e crianças. Eu os devolverei ao seu povo ou os deixarei levar tiros. Essas são minhas palavras aos hereros” (cf. GEWALD, 1999: 172-3)

Assim, desde os primeiros tiros em Okahandja até a declaração final de von Throtha, 10 meses depois, os hereros foram completamente desmantelados, dispersos por toda a região: alguns grupos seguiram para o norte, em direção a Ovambolândia; outros conseguiram cruzar o país até Walvis Bay, território britânico situado na metade do litoral namibiano; alguns foram capazes de viver por longos anos em locais desabitados na região central da Namíbia em meio às montanhas e formações rochosas; e por fim, ainda outros – este foi o caso do grupo de Samuel –, após vagarem pelo deserto do Kalahari em busca de fontes de água conseguiram chegar até a também britânica Bechuanalândia (atual Botswana) de onde muitos jamais retornariam (seja por vontade própria ou pela imposição do exército alemão e, depois, pelas forças sul-africanas que preferiram manter estes grupos separados dos demais, devido aos receios de que um possível novo levante anti-colonial voltasse a ocorrer).

Ao fim da guerra, em 1908, já não existiam forças “nativas” organizadas que pudessem se opor às investidas alemãs. Aqueles que participaram da guerra haviam sido dispersos e sofrido fortes baixas em seus contingentes, enquanto que outros – como os ovambos – ‘poupados’ durante a guerra, se viram forçados a migrar para trabalhar no desenvolvimento da colônia alemã que agora padecia com poucos recursos e – como alguns políticos alemães previram durante os massacres – pouca mão-de-obra.

Seguem-se, assim, oito anos (1907-1915) comumente descritos como *“um tempo de sofrimento e miséria para os africanos”* (PREIN, 1994: 100) ou, como Horst Drechsler (1980) descreveu, a época da “paz do cemitério”. Outros estudiosos, no entanto, analisando alguns acontecimentos desse período, procuraram destacar as formas de resistência anticolonial silenciada e criativa, *“prestando uma cuidadosa atenção à complexa natureza da consciência bem como aos vários significados envolvidos na resistência”* (PREIN, 1994: 121).

Esta consciência teria sido expressa na apropriação, por parte dos jovens da época, sobreviventes da guerra e mão-de-obra barata, de itens e idiomas europeus no difícil

contexto no qual eles se encontravam, criticando, assim, a dependência dos mais velhos e suas constantes súplicas ao suporte colonial²⁶. Este foi o caso dos jovens hereros que permaneceram no território e foram absorvidos pelo exército alemão e viviam, agora, nas reservas para eles destinadas e ao alcance do governo colonial.

Tais jovens eram divididos em diferentes *comandos* em cada uma das reservas. Ali, eles se reuniam para praticas similares à experiência militar européia. Eles usavam roupas do exército alemão (com o tempo o exército britânico também se tornou fonte de empréstimo), caps, utilizavam pedaços de madeira como armas e, inclusive, trocavam cartas entre uma reserva e outra.

Estas atitudes, conjugadas às constantes fugas dos trabalhadores das fazendas alemãs geraram um certo ar de suspeita de que tais grupos estariam reorganizando-se para reiniciar as lutas anti-coloniais. No entanto, mais do que insurgências anti-coloniais, aquelas pessoas estavam preocupadas com demandas mais imediatas (como a busca pela liberdade, terra e gado).²⁷

Foi com a expectativa de que essas demandas fossem respondidas que, com o início da primeira guerra mundial, hereros e a maioria dos grupos no território se juntaram aos sul-africanos nos confrontos com os alemães. Logo após o primeiro ano de guerra, a ainda África do Sudoeste passou às mãos do governo Britânico (via África do Sul) que, de saída teve de lidar com uma população alemã hostil²⁸ e uma população africana potencialmente hostil. Assim, ao mesmo tempo em que temia uma tentativa alemã de re-introduzir seu governo, a União precisava manter ao seu lado as populações africanas. No intuito de levar isso a cabo procurou-se tanto enfatizar a ineficiência alemã para governar o território (esforço que culminou na escrita de relatórios sobre a forma como os alemães tratavam as sociedades por eles subjugadas, mais tarde compilados no que ficou conhecido como o

²⁶ “*Contrary to the opinion of many European observers, however, Africans did not simply mimic European culture when they wore European clothes or sang German songs. Similar to Africans pugnacious use of Christian idioms, they frequently employed European items as satirical weapons that were directed more against black authorities than whites*” (PREIN, 1994: 117).

²⁷ Bom ressaltar que o aparato colonial alemão pós-1907 “*was hardly determined by legislative debates among the colonisers. Instead, Africans and Germans negotiated the structure of colonial society in their daily confrontations*” (PREIN, 1994: 104).

²⁸ Para um estudo mais detalhado (porém pouco etnográfico) sobre a situação dos alemães após a perda do território ver *Creating Germans Abroad. Cultural Policies and National Identity in Namibia* (WALTHER, 2002).

*Blue Book*²⁹), quanto reproduzir uma política colonial mais conciliatória com as populações locais.

Assim, acreditando nas promessas de auto-determinação e re-apropriação dos bens perdidos durante o governo alemão – e aproveitando este período de transição, marcado por fracas exigências coloniais –, vários grupos hereros que haviam migrado para outros territórios durante a guerra de 1904 e o período de miséria que se seguiu à 1907, começaram a retornar ao território:

“Namibianos em geral e pastoralistas herero em particular foram rápidos em usar a oportunidade para recuperar algumas das perdas sofridas sob o regime alemão, tanto adquirindo meios de produção como recriando novas estruturas sociais e políticas nas fundações destruídas depois da campanha de extermínio em 1904 contra os hereros. Hereros de todo território começaram a voltar à Okahandja, o antigo centro dos chefes supremos” (WERNER, 1990: 479)

Werner ressalta ainda que o processo de gradualmente se re-estabelecer nas suas terras ‘ancestrais’ foi acompanhado também *“de tentativas por parte de alguns hereros de reorganizarem-se em uma base étnica como uma comunidade rural mais coerente”* (p. 480). Nesse sentido, parte daqueles movimentos mal entendidos como ‘mímicas’ do exército alemão tiveram um papel importante. Tal foi o caso do movimento *Truppenspieler* (literalmente “brincando de soldado”).

Com suas origens traçadas à metade da década de 1890 – quando Samuel Maharero distribuiu lenços vermelhos para serem colocados nos chapéus dos jovens de seu exército –, o movimento como tal foi criado apenas depois da derrota herero em 1904, sendo reportado pela primeira vez apenas em 1916 como uma organização perigosa à autonomia da União.³⁰ Sua estrutura e prática era militar. Cada distrito tinha seu próprio regimento, com nome próprio, especialidades e seus próprios líderes. O movimento representava a criação de uma estrutura para re-organizar as comunidades herero agora dispersas, transformando-se mais tarde em uma sociedade de ajuda (*benefit society*).

Assim, o clima que se seguiu nestes primeiros anos de domínio sul-africano foi de auto-determinação e independência do território (BELFIGLIO, 1979). Houve uma fermentação entre os diferentes grupos que voltavam à Namíbia, um revivalismo das

²⁹ Para uma revisão anotada do mesmo ver *Words Cannot be Found: German Colonial Rule in Namibia* (SILVESTER & GEWALD, 2003).

³⁰ *“In 1916 farmers had complained about labourers drilling at night, and after enquiries the military magistrate in Okahandja found that workers in the ‘neighbourhood are all in touch with the movement”* (WERNER, 1990: 482).

“antigas práticas” (NGAVIRUE, 1997; WALLACE, 2003; SWAPO, 1981). No entanto, logo ao fim da primeira guerra mundial, quando a África do Sul tornou-se oficialmente responsável pelo desenvolvimento do território e dos seus habitantes³¹, as expectativas das populações locais em relação ao governo sul-africano foram frustradas e iniciou-se o estabelecimento de um rígido sistema de segregação imposto pela criação de reservas nativas (claramente reservatórios de trabalho) que, restritas a pequenas e pouco produtivas porções do território, viram o país ser leiloado e o aumento da população branca quase dobrar em menos de 10 anos (KATJAVIVI, 1988).

A partir deste momento, os movimentos recém criados com o intuito de unir os dispersos e politicamente desorganizados grupos do território entram em cena como grupos potencialmente anti-coloniais. Tal é o caso do *Truppenspieler* que com o enterro de Samuel Maharero foi investido de símbolos e significados exclusivamente hereros, claramente expresso na criação da associação herero Otjiserandu ou *Red Band Organisation* que a partir de 1923 foi responsável pela coordenação das comemorações anuais da morte de Samuel. Até hoje, o 26 de agosto, o Dia Herero ou Dia da Bandeira Vermelha (como também é conhecido), é caracterizado pela marcha de tropas.

Uma breve observação deve ser feita ao fato de que a proposta defendida pelo Otjiserandu era mais do que a criação de um único grupo herero, mas o re-estabelecimento de Samuel como seu chefe supremo. Com a morte de Samuel, tais esforços não puderam ser concretizados como se esperava, mas os conflitos com o movimento se estenderam ainda por longos anos, com a exigência de que o cargo de chefe supremo fosse entregue ao filho de Samuel, Friedrich Maharero e não para Hosea Kutako, escolhido pelo governo.

Enfim, podemos fechar o ciclo histórico que, apesar de respeitar a cronologia dos fatos não se pretende completo. Voltamos àquele 23 de agosto de 1923. A maioria dos hereros chegou à estação de trem agrupados em companhias (os *comandos*), cada uma com seu próprio comandante. Eles vestiam uniformes alemães e britânicos e vinham de diferentes localidades para acompanhar o enterro daquele que foi oficialmente o primeiro chefe supremo herero.

³¹ No dia 17 de dezembro de 1920, a África do Sul, ao lado dos britânicos, tornou-se oficialmente responsável pelo desenvolvimento do território e dos seus habitantes. No decreto assinado sob os termos da então Liga das Nações a administração sul africana deveria “*promover ao máximo o bem-estar material e moral e o progresso social dos habitantes do território ... o [país] Mandatário deve proibir o tráfico de escravos e o trabalho forçado exceto para trabalhos e sérvios públicos essenciais, e neste caso apenas com remuneração adequada*” (cf. KATJAVIVI, 1988: 13).

Da estação, a procissão seguiu até a *location*³², onde o caixão foi escoltado à casa de Traugott Maharero, filho de Samuel e chefe dos hereros em Okahandja. Lá o corpo permaneceu até domingo, dia 26, enquanto outras pessoas ainda chegavam de diferentes regiões do país para prestar reverência e acompanhar as cerimônias de enterramento que se seguiriam durante os próximos dois dias.

A cerimônia foi organizada por Friedrich e outros hereros que queriam dar ao seu pai e chefe toda a honra possível. De fato, as autoridades coloniais que participaram do evento afirmaram nunca terem visto uma cerimônia ‘nativa’ tão bem organizada (cf. GEWALD, 1999: 279). Às quatro horas da tarde daquele domingo o caixão de Samuel foi posto à frente da casa de Traugott. De um lado escoltado pela multidão de homens, do outro pelas mulheres. Com exceção dos filhos de Samuel Maharero e Hosea Kutako (um dos principais representantes de Samuel na ainda África do Sudoeste e futuro chefe supremo sob os hereros), praticamente todos os homens estavam mais uma vez vestidos ou com uniformes do antigo exército alemão, ou com os uniformes do exército britânico da época.

Hosea Kutako foi o mestre de cerimônias e deu início aos procedimentos convocando a todos: “*Ele veio, ele vai, o Sol*” (GEWALD, 1999: 278). Em seguida um catequista herero leu uma passagem da bíblia e toda a multidão iniciou o trajeto de pouco menos de dois quilômetros até a igreja da missão Rhenish. Lá, o caixão foi levado até o púlpito. Poucos conseguiram sentar dentro do templo. À frente, de um lado os filhos de Samuel e Hosea Kutako, do outro os oficiais do governo. Durante todo o trajeto, a bandeira do Reino Unido (a União) foi colocada sob o caixão, aparentemente como uma forma de contrabalançar o uso dos uniformes alemães, que não havia agradado Friedrich Maharero que, inclusive, proibiu qualquer alemão além dos missionários de estar presente durante as cerimônias (HARTMANN, 1999: 127).

O Rev. Vedder, da missão Rhenish, realizou o culto em otjherero seguindo os pedidos dos chefes que requisitaram, além do mais, que toda a cerimônia cristã fosse realizada na igreja – “*para que a cerimônia nos sepulcros pudesse ocorrer estritamente de acordo com o costume herero*” (GEWALD, 1999: 280). Findo o sermão e a execução de um hino por um grupo de damaras (uma *Brass Band*), a procissão parou na antiga casa de

³² A periferia da cidade (*town*). Por uma questão estética e para manter a distinção entre as periferias que conhecemos com as que existem por lá continuarei utilizando a palavra *location*.

Samuel, onde outras cerimônias foram realizadas, seguindo enfim para o local do sepultamento.

Sob as sombras de grandes eucaliptos o caixão de Samuel foi recebido por Maharero e Tjamuaha que, através de Tjorovi, um dos homens mais velhos ali presentes, afirmaram a todos o desejo de que seu filho descansasse ao lado deles (POOL, 1991: 302). Mais uma vez, os homens estavam em um lado, as mulheres em outro e, a esta altura, o grupo de damaras, com sua banda, estavam na parte de trás dos túmulos. À frente, Hosea Kutako, os oficiais do governo e os filhos de Samuel.

Após as palavras de Kutako, Courtney Clarke, representando o administrador Hofmeyr, teve a palavra. Após prestar condolências pela morte de Samuel e ler um discurso no qual os hereros eram advertidos para não cometerem os mesmos erros do falecido líder, se rebelando contra os colonizadores, Clarke termina com as palavras de Hofmeyr: “*Que todos os sentimentos dos erros do passado sejam enterrados junto ao chefe Samuel e que esse dia seja o começo de uma nova era para a nação herero*” (POOL, 1991: 304).

Certamente este evento marcou uma nova era para os hereros. Ele marcou (entre outras coisas) a criação de uma nova forma de se pensar enquanto herero, que não depende de uma guerra que está acontecendo e em breve acabará, nem tão pouco está relacionada às ambições de um homem em tornar-se rico e poderoso (não que isso não tenha, de fato, acontecido, mas como resultado e não causa). O enterro de Samuel Maharero reuniu, pela primeira vez, as várias camadas da sociedade herero que haviam sobrevivido à guerra de 1904 e, justamente por isso, permitiu uma certa concretização da união política entre todos aqueles distintos grupos.

Naquele momento, nós tínhamos membros do *Trupenspieler* com as faixas vermelhas presas em seus chapéus defendendo a nomeação de Frederick Maharero como seu chefe supremo; Hosea Kutako que em breve viria a ser nomeado o chefe sênior herero e que não possuía aceitação unânime do seu cargo e representatividade; além de membros do governo sul-africano que procuravam lidar com todas estas diferentes tendências, tentando manter o controle e o domínio da situação (da segregação – mais tarde oficialmente ditada sob as égides do *Apartheid* –, da mão-de-obra barata etc.).

Ainda assim, com todas essas forças contestatórias (ou seja, que não conjugam positivamente para a criação de um projeto político herero unitário), o enterro de Samuel

foi entendido como o início de uma nova era para a “nação herero”, o primeiro momento na história em que elaborou-se um certo sentimento de pertença, uma possibilidade de identificação, por trás e além da contestada e disputada união política entre as várias comunidades herero:

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

Apesar do esforço da bricolagem e talvez justamente por isto, não devemos imaginar que todos que estavam lá, naquele momento, preocupavam-se com as mesmas coisas e, mais que isso, percebiam o que ali ocorria de igual maneira. Se o que se passava ali era “*uma ressurreição simbólica do exército herero no estilo eclético que havia sido adotado antes dos levantes*” (NGAVIRUE, 1997: 193), o enterro também parecia ser a centralização da história da família de Tjamuaha na criação de uma unidade política herero englobante. A aceitação, por parte dos outros grupos, certamente passa por questões e pressões políticas bem como por negociações. Nesse sentido, Zedekia Ngavirue destaca com felicidade que “*é entendível que os Mbanderus não teriam os mesmos sentimentos que os outros hereros tinham pela cor vermelha*” (1997: 195), ressaltando em seguida o aspecto multicolor da celebração:

“Assim, quando este símbolo foi reavivado, eles adotaram o verde (uma sobreposição com os damaras) como sua cor; o grupo do chefe de Omaruru, Manasse Tjiseseta, que relutantemente havia aceitado Samuel Maharero como chefe supremo, adotaram ainda outra cor, ‘otjizemba’ (preto com pontos brancos). Em geral, a unidade herero foi preservada através de um arranjo de compromissos. O 26º dia de agosto viria a ser celebrado por todos os hereros, e não apenas os hereros mbanderus e de Omaruru iriam participar com suas próprias cores, mas em Okahandja, seriam homenageados tanto o túmulo de Kavimemua como o dos Mahareros” (NGAVIRUE, 1997: 195).

Esse “*arranjo de compromissos*”, por sua vez, não se expressaria sempre da mesma forma. Nesses já 85 anos de comemoração outras camadas foram incluídas nesta bricolagem política herero. Pouco a pouco, essa unidade política herero começou a estabilizar-se e é nesse momento que passa a existir um esforço para que na base desta união sejam elaborados critérios de identificação social, criando assim, não só a unidade política herero, mas os próprios ‘hereros’. É aqui que podemos começar a falar com mais segurança de projetos identitários e ‘atos de identidade’.

2. Considerações finais

Temos assim que a história da criação de um governo herero unificado ultrapassou períodos muito distintos. Desde os primeiros movimentos de centralização (coroados pela nomeação de Samuel Maharero como líder supremo herero), passando pela guerra contra os alemães e o enterro de Samuel; o revivalismo inicial da colonização sul-africana e a tensão seguinte criada pela política segregacionista: a projeção de uma unidade política herero esteve sempre aberta à contestações. As celebrações do Dia Herero, realizadas desde 1924, são talvez a criação mais visível destas projeções.

D’Azegli, comentando o processo de formação da Itália (cf. HOBBSAWM, 1997: 275) afirma: “‘Nós fizemos a Itália: agora temos de fazer os italianos’”. Proporções à parte, o esforço aqui parece ser o mesmo. Após a criação de uma (contestada e multifacetada) unidade política herero, encaminha-se à criação destes hereros, ou seja, de elementos que projetem a um grupo diversificado de indivíduos um critério de identificação com esse ‘todo’ herero. Nesse sentido, as comemorações tiveram também um papel central.

A questão, ao que parece, é que após a guerra contra os alemães aqueles grupos autônomos não puderam reconstruir suas estruturas antigas: não havia pessoas para isso. Muitos fugiram em grupos distintos (ou seja, não foi uma fuga ordenada), outros foram levados para campos de concentração e a maioria morreu. A guerra, em 1904, destruiu as até então existentes estruturas políticas de cada uma das linhagens e *ozonganda* herero e o enterro de Maharero, seguido pela oficialização das comemorações anuais, foi o que permitiu o surgimento de um novo tipo de organização social, permeada por novos laços de filiação, novas formas de ‘ser’ herero, criadas justamente por projeções identitárias particulares, por ‘atos de identidade’.

Nesta projeção identitária herero era necessária a criação de um critério ao qual todos pudessem se identificar. Ora, não era possível usar a religião como esse critério, já que desde a década de 1860 hereros converteram-se ao cristianismo e não mais acreditavam nos ancestrais. Da mesma forma com o parentesco que, conforme veremos a seguir na descrição da comemoração em si, é um fator de divisão e não comunhão. Assim, na necessidade de conjugar pessoas com vínculos religiosos, familiares e hoje certamente culturais relativamente diferentes, faze-se uso da história como idioma privilegiado para

legitimar a existência da unidade política. É a memória como base para a construção identitária de um grupo.

O que percebo, enfim, é que as comemorações, além da concretização de um projeto político, também projetaram à comunidade herero um critério de identificação que, entre projeções e *feedbacks*, nos permitiria admitir a existência de algo que se poderia chamar 'herero'. Isto, é claro, não se deu de uma única vez, é um longo processo que, hoje, ao acompanhar as comemorações em Okahandja, parece se tornar mais claro. Ali, são encenados 'atos de identidade', o princípio articulador desta unidade, por sua vez, é a memória: são 'atos de memória'.

As comemorações em Okahandja: a formação de um projeto identitário herero

A comemoração herero em Okahandja, tal como descreverei a seguir, é fruto de um longo processo no qual, de uma peregrinação anual em que todos os hereros eram permitidos pela administração sul-africana a saírem de suas reservas e entrar em território ‘branco’ para visitar os túmulos da família da Samuel Maharero e outros líderes hereros, elaborou-se uma comemoração que, com o tempo, se viu acrescentada de outros desdobramentos da história herero, modificando a própria organização do evento.

Já vimos no capítulo anterior que o enterro de Samuel ocorre em um momento de revivalismo das práticas ‘tradicionais’ herero. Isto é, as conversões em massa e a submissão aos missionários e brancos em geral, passam a dar espaço, entre outras coisas, à legitimação do *Okuruwo* e das práticas poligâmicas frente às crenças cristãs. Ambos retornavam à vida social herero justamente no momento em que, frustrados com as missões cristãs, as comunidades herero se afastaram do cristianismo e de suas prescrições (POEWE, 1983: 125). Os missionários eram vistos como a causa dos problemas hereros, eles os haviam obrigado a apagar o *Okuruwo* e, por isso, seus ancestrais os castigavam. Junto a isto conjuga-se o Otjiserandu e os movimentos pan-africanistas que surgiram no final da década de 1910, tais como o Garveismo e a Associação Universal para Melhoria do Negro (*Universal Negro Improvement Association*). (GEWALD, 1999: 260-73).

Isto porque a agitação inicial com o governo sul-africano se dissipou em menos de 10 anos quando, com a instituição da política de segregação, a relação entre hereros e o governo se deteriorava continuamente, criando uma forte “*radicalização dos hereros vis-à-vis a administração e um aumento na consciência herero em relação a sua real posição no esquema colonial*” (GEWALD, 1999: 260). Foi neste ambiente político e social que o enterro de Samuel foi realizado em Okahandja. Ele foi, nesse sentido, o catalisador de uma crescente tendência na qual os hereros “*dolorosamente tentavam regenerar suas instituições sociais e políticas, e criar um espaço onde era possível ‘ser herero’ dentro do novo contrato colonial*” (WERNER, 1998: 363).

Nesse sentido, por exemplo, o reacender do *Okuruwo* da família de Maharero teve também um importante papel, era uma forma de reestruturar o que até então vinha sendo

destruído. Temos, então, que assim como nos enterros de Tjamuaha e Maharero, o *Okuruwo* foi novamente aceso em Okahandja e, Friedrich Maharero, foi o responsável para levar o fogo de sua família até outros assentamentos de sua família na Namíbia (GEWALD, 1999, 262; POEWE, 1983: 135). De fato, o enterro de Samuel, as visitas de Friedrich pela Namíbia logo após o enterro e, ainda, as redes do Otjiserandu, recriaram vínculos entre grupos hereros que há muito não se relacionavam. Todos estes fatores contribuíram para a criação do que Gesine Krüger e Dag Henrichen (1998: 149) chamaram de “*espaços etnicamente definidos*” que permitiam a estas comunidades elevar-se sob a ordem colonial ao mesmo tempo em que mantinham-se nela.

Foi com todos estes elementos que, em maio de 1924, ocorre a primeira comemoração do enterro de Samuel Maharero, quando não menos de 700 hereros se reuniram junto aos túmulos de Tjamuaha, Maharero e Samuel Maharero, para inaugurar uma lápide junto aos túmulos (Pool, 1991: 304). A lápide tem o formato de uma cruz e contém os nomes de cada um dos chefes, bem como as respectivas datas de nascimento e morte. Na parte inferior as seguintes palavras estão escritas em otjiherero: “*Aqui descansam três chefes [ovahona] que governaram o império em favor da nação. Eles eram verdadeiros chefes [ovahona]*”.

Interessante ressaltar o uso das palavras ‘império’ e ‘nação’. Em termos gerais o está sendo dito é que estes três chefes governaram o ‘império’ herero em favor dos ‘hereros’. Sabemos, no entanto, que com exceção de Samuel Maharero a autoridade destes líderes esteve, em grande medida, restrita às situações específicas de guerra e nenhum deles chegou a possuir um local político supremo em relação aos outros chefes. Escrever isto nestas lápides poderia ser, enfim, um esforço de legitimar a autoridade destes chefes.

Hosea Kutako foi quem pediu, ainda em 1923, que fosse permitido aos hereros visitarem os túmulos anualmente e o mesmo foi concedido pelo governo desde que os pedidos fossem feitos com antecedência. Em 1932, no entanto, a prefeitura de Okahandja construiu ao lado dos túmulos um espaço recreativo para os brancos (com uma piscina e um *tearoom*) o que fez com que Hosea Kutako iniciasse uma negociação com o governo para que o acesso dos hereros ao local não fosse proibido. Enfim, em 1935, um conselho de

chefes hereros chegou em um acordo com o governo e o dia 26 de agosto foi oficializado para a realização das comemorações.³³

A grande marca destes eventos era a presença dos distintos *comandos* herero. Entre eles, o Otjiserandu era o mais importante (em relação aos do Otjigirine e Otjizemba, respectivamente grupos mbanderus e hereros sob a liderança de Manasse Tjiseseta, de Omaruru) e teria sido justamente pela sua relação anterior com Samuel Maharero que eles tomaram a frente na organização do evento. De fato, suas intenções iam além, eles defendiam a nomeação de Friedrich Maharero como chefe supremo e, em pouco tempo os primeiros conflitos surgiram entre membros do Otjiserandu e Hosea Kutako.

No início da década de 1930, Kutako foi enfim empossado chefe sob os hereros, mas os conflitos continuavam de tal forma que em 1938 o mesmo Kutako solicitou o fim das comemorações (WERNER, 1990: 497). Seu pedido foi negado e estes conflitos criaram uma divisão dentro das comunidades herero que, como veremos, se mantém até hoje (mas de forma menos destacada).

O conflito pode ser explicado por uma distinção entre *omuhona* (um chefe herero com um grande rebanho e prestígio entre os seus) e *headman* (o chefe supremo instituído pelo governo colonial). Esta diferenciação, no entanto, pôde ser claramente percebida após a morte de Samuel e está relacionada com uma interessante modificação no modelo de transmissão de heranças que observamos no primeiro capítulo. De fato, para se tornar herdeiro político de seu pai, se tornando, em seguida, chefe supremo sobre os hereros, Samuel Maharero teve que negar as formas ‘tradicionais’ de se pensar a descendência entre os hereros. Isto se deu na sua manipulação das maneiras ocidentais de lidar com tais questões, afirmando sua legitimidade por ser o filho mais velho ainda vivo. Sua nomeação, assim, pode ser vista como uma corrupção da forma de distribuição preferencial da herança entre os seus. Após sua morte, por sua vez, os membros do Otjiserandu elaboravam justamente o discurso de uma ‘tradição herero’ para pleitear a nomeação de Friedrich

³³ “*Todos concordaram que o dia deveria ser o 26 de agosto quanto esta data cair em um domingo, mas quando o dia 26 de agosto for um dia de semana, entao o dia das visitas será o primeiro domingo depois do dia 26 de agosto*” (POOL, 1991: 307). A definição das datas exatas da comemoração depende, assim, de cada ano. Ainda hoje, no entanto, parece haver pouco conhecimento sobre essas questões (de fato, isso não parece importar tanto), sendo que neste ano as comemorações foram realizadas no final de semana anterior ao dia 26 de agosto (sendo este, por sua vez, instituído na década de 1960 como o feriado nacional em honra aos heróis da nação).

Maharero, filho mais velho de Samuel, como chefe supremo. Nesse sentido, a corruptela inicial de Samuel Maharero se tornou agora a própria ‘tradição’ em oposição às instituições coloniais, das quais Kutako era visto como o porta-voz e, portanto, oposto à ‘tradição’ herero.

Durante todos estes conflitos, muitas modificações ocorreram. Por vezes o governo sul-africano permitiu que os lenços vermelhos do Otjiserandu fossem usados apenas junto aos túmulos, proibindo qualquer tipo de marcha (WERNER, 1990: 499). O próprio Kutako que já havia feito parte do Otjiserandu retirou-se do mesmo por acreditar que, enquanto chefe supremo, ele deveria agir como conciliador entre as diferentes ‘camadas’ hereros sem, no entanto, tomar parte em nenhuma delas (NGAVIRUE, 1997: 198). Ele procurava, neste sentido, re-criar a imagem do chefe supremo, talvez numa tentativa de descentrar a história de sua própria família (ele era filho de uma das irmãs de Samuel) visando a criação de uma unidade política herero. Interessante perceber, nesse sentido, que sendo filho da irmã de Samuel ele seria, de acordo com as regras de herança expostas no capítulo anterior, justamente um dos concorrentes legítimos ao posto de Samuel. Os líderes do Otjiserandu, por sua vez, queriam manter aquela nova ‘tradição’ ao reivindicar a nomeação do filho de Samuel, Friedrich Maharero como chefe supremo.

Foi apenas em 1946, quando a questão da anexação da Namíbia à União da África do Sul se tornou central nas relações políticas entre sul-africanos e os grupos da região da Namíbia, que aquela divisão deixou de ser importante. Agora ambos os lados estavam juntos aos outros grupos do território nos esforços para a busca pela tão esperada independência (que, de fato, se concretizaria apenas em 1990). Deste período até os anos próximos a independência temos um vácuo dos estudos destas comemorações. Sabemos apenas que, durante este período, elas foram vistas como uma ameaça à moderna construção nacional namibiana,³⁴ e que, além disso, foi nesse momento que a presença de um cristianismo ‘herero’ foi incluída nas comemorações com a criação da igreja Oruano.

Enfim, a partir da década de 1990 “*esta expressão da memória herero adquire um novo interesse*” (BERTOUT, 2006: 67), no qual tanto europeus como os outros grupos políticos no território (principalmente a SWAPO) foram utilizados como pares de oposição

³⁴ Em 1976, a SWAPO (*South West African People Organization*), maior partido político namibiano e antiga força para liberação nacional, reconhece como parte de seu programa político a necessidade de “*combater todas as manifestações e tendências ao tribalismo, regionalismo, orientação étnica e discriminação racial*”, para assim “*unir todo o povo da Namíbia*” (SWAPO, 1981: 285).

aos esforços políticos e sociais herero. Foi neste último período que iniciaram-se as discussões a respeito dos pedidos por reparações históricas à Alemanha devido ao (agora reconhecido como) genocídio levado a cabo por seus agentes coloniais nos primeiros anos do último século:

“O interesse causado por esta questão depois de 1990 se deu, em larga medida, à campanha orquestrada por um grupo de hereros organizado ao redor do chefe supremo Kuaima Riruako. Este grupo, junto com outros, enviou a um tribunal americano um pedido judicial [por reparações históricas] contra a Alemanha” (KÖSSLER, 2006: 57).

Este assunto tem sido o centro das discussões modernas sobre as comemorações herero que, hoje, ocorrem também durante outros períodos do ano em outros locais.³⁵ Assim, têm-se procurado debater, afinal de contas, se o que ocorreu foi um genocídio ou não, mostrando que (e a novidade é pouca) a história é um terreno de contestação. Além disso, enfatiza-se fortemente as políticas da memória, destacando que ser herero e participar nestas comemorações é, na verdade, uma mera estratégia política e não um campo de defesa da criação de um projeto identitário herero (ainda longe de estar concretizado). (FÖSTER, 2008: 192).

Seja qual for a projeção deste jogo político – internacional com as demandas por reparações históricas (KÖSSLER, 2006; 2007) ou nacional com as demandas por re-inserção na *grand récit* da nação namibiense (BERTOUT, 2006) – é certo que esta própria política da memória está vinculada a uma projeção identitária. Os pedidos de reparação, por exemplo, partem justamente da necessidade de definir quem são ‘os hereros’. Assim, mesmo admitindo o uso político das memórias da guerra de 1904, seria demasiadamente simples afirmar que as comemorações servem apenas para isto. É porque nelas se vê a criação dessa unidade herero que ela pode ser um campo de luta política.

1. Okahandja, 22 à 24 de agosto de 2008.

Como espero deixar claro no que se segue agora, estas comemorações engendram e dão vazão a diferentes projetos e visões de mundo. Nesse sentido e se atentássemos para certa vertente dos estudos dos rituais – tomando este evento como um ‘ritual

³⁵ Inclusive, apesar de tais compensações já terem sido negadas pelos alemães, outros grupos na Namíbia tem se organizado em torno de comemorações iniciando uma clara competição pela vitimização (Köessler, 2007: 19) e uma instrumentalização dessas celebrações para além de seus significados simbólicos. O caso do Dia Damara é um bom exemplo.

comemorativo’ – veríamos que cada um dos detalhes que ali presentes (objetos, relações, gestos, expressões verbais, roupas, etc.) ‘abrigam’, de fato, uma quantidade distinta de significados e que isto se assemelha ao que Victor Turner ressaltou sobre as propriedades dos símbolos rituais: um único símbolo pode representar várias coisas, unificando significados díspares que o poderão torná-lo polissêmico (2005: 58-61).

Nesse sentido, perceberemos que estas comemorações e cada um dos seus símbolos possuem significados distintos para cada um dos participantes que, por vezes, enfatizarão a transmissão da história herero aos mais jovens, a importância do evento na articulação política visando os pedidos por reparação ou o caráter ‘cultural’ da celebração. Ainda assim, veremos que todas essas profusões de significados estão em foco com a projeção inicial de que ‘hereros’ são aqueles que passaram por determinado evento e, mais do que isso, sobreviveram a ele. Ao fim, as palavras de Goliat, mais uma vez, me parecem esclarecedoras. Ao comentar sobre os 85 anos de comemorações, ele afirma que

“primeiramente, era apenas para comemorar, apenas para nos lembrar dos nossos antigos chefes. E chega até aqui, nesse momento, quando nós a tomamos como cultura. [com o tempo] nós acrescentamos outras coisas. O genocídio dos hereros, nós o forçamos nela também. E agora, aqui é a grande ocasião para que nós possamos sempre cobrar nosso sangue aos alemães”

Ao observar cada um dos dias destas comemorações destacarei estes elementos ‘forçados’ às comemorações – e aqui poderia ainda ressaltar, seguindo pela última vez uma abordagem das comemorações como rituais, o poder criativo dos mesmos que, em constante tensão com outros modos de ação significativa, estão sempre abertos à acumulação de novos significados, associações e referentes (COMAROFF & COMAROFF, 1993: xxi). Somado a isto, as comemorações devem ser percebidas como um longo processo de criação de um ‘espaço etnicamente definido’ (KRÜGER & HENRICHSEN, 1998) que, tal como afirmei no primeiro capítulo, se cria a partir de um processo de projeção e *feedback*.

Assim, no decorrer deste capítulo, estaremos observando elementos que são tanto de projeção quanto de *feedback*. Ou seja, eles são uma resposta ao fato histórico (da guerra contra os alemães e da sobrevivência ao genocídio), ao mesmo tempo em que uma projeção daquilo que sobreviveu (os indivíduos em si, o *Okuruwo*, o *Truppenspeler*, os uniformes de homens e mulheres, etc.) e que, com o tempo, foi dando espaço a novos elementos (tal é o

caso, da igreja Oruuano, por exemplo). Desde já destaco que percebo estas projeções como os próprios locais da memória (um ponto que ficará mais claro no próximo capítulo).

1.1 22 de Agosto de 2008

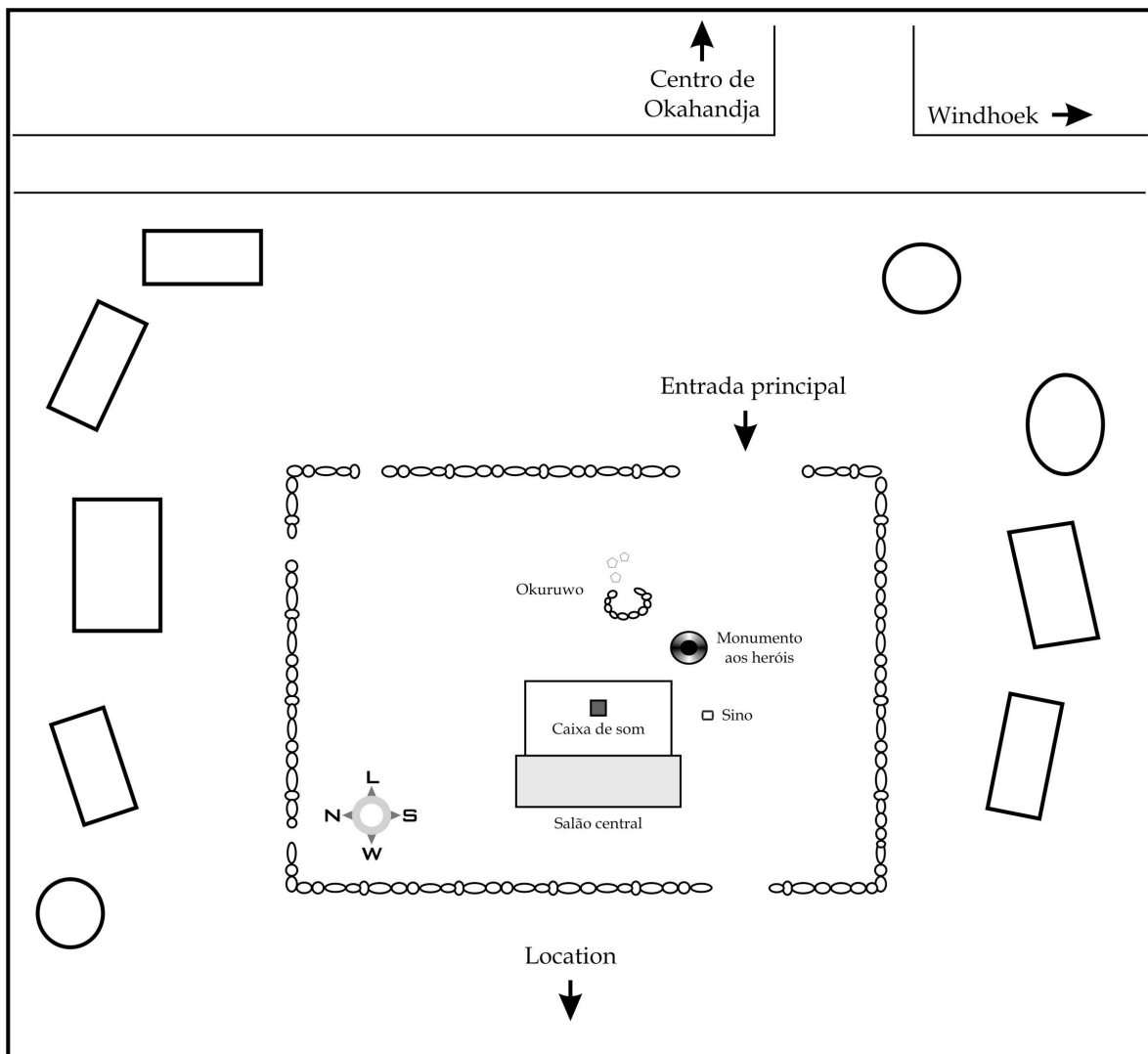
Pouco antes das nove horas da manhã de uma ensolarada sexta-feira, saí de onde eu estava hospedado no centro da pequena cidade de Okahandja. A cidade fica muito próxima da capital Windhoek, possui não mais de cinco mil habitantes e surpreende por seus dias pouco movimentados (justamente pela sua proximidade da capital, poderíamos esperar uma realidade diferente). Caminho pela rua principal da cidade (a única onde se encontram os supermercados, bancos e outras facilidades) em direção a *location*, onde a maioria da população negra mora e onde as comemorações herero acontecem. Ali moram hereros, ovambos, damaras (ou namas) e certamente uma pluralidade imensa de outros grupos. Que, em geral, trabalham na cidade onde moram as populações brancas, descendentes de alemães e de outros países europeus que continuaram na Namíbia após sua independência e algumas famílias portuguesas.

Chegando na *location* o aspecto da cidade muda. A movimentação e olhares curiosos aumentam. Logo já avisto o *comando* de Okahandja, centro das comemorações. O *comando* fica situado em meio a um descampado. Durante a semana um trator da prefeitura limpou o local, deixando-o livre para as tendas e barracas que hoje começam a serem erguidas. No meio deste terreno há um pequeno salão construído com folhas de zinco e com um espaço aberto e suportes para uma cobertura a sua frente. Ao seu redor, sem abranger todo o terreno, pedras fazem o papel de cercas com direito a uma entrada principal e outras várias pequenas entradas ao redor do salão. Passando pela entrada principal, antes de chegar no salão, um círculo de pedras localizado na frente do salão abriga as brasas do *Okuruwo* de Alfons Maharero, rei³⁶ do clã de Maharero, neto de Samuel Maharero. O rei permanece lá durante o evento, borrifando água de sua boca em todos que chegavam no terreno. As pedras representam o caráter separado do *Okuruwo* e este borrifar teu um sentido de lavar um indivíduo daquilo que lhe poderia estar perseguindo de lhe dar sorte (cf. CASTRO, 2006: 124). Me explicando este borrifar, Eben, com quem conversei logo no primeiro dia de comemoração me disse que

³⁶ ‘Rei’ era a forma como Alfons era chamado. “O rei Maharero”, me diziam, fazendo referência ao fato de que ele era o chefe do clã de Maharero.

“quando as pessoas vão chegando, eles vão até lá [no Okuruwo do rei Maharero] e ele borrifa eles com água de sua boca, porque isto simboliza ... que ele está dando sorte àquelas pessoas. Ele deseja boa sorte para eles ... porque eles vão até lá e mostram respeito aos pais que já morreram. [Ele é o responsável por isso] porque ele é o sangue que verte diretamente de Maharero. É por isso que ele ainda [prefere] se chama Maharero”

Logo ao lado deste círculo de pedras há um pequeno monumento aos heróis e chefes hereros. No início da semana a visão era de uma casa abandonada e um descampado sem vida; hoje, as primeiras colorações são pinceladas na ‘tela social’ posta em Okahandja.



4. Esboço da organização espacial das comemorações

Ainda longe já se podia ver a bandeira vermelha do Otjiserandu tremulando em um poste à frente do salão. Mais tarde a bandeira da Namíbia foi erguida no outro lado do salão

e no monumento foram colocadas mais três bandeiras: uma vermelha (representando o *oruzo* de Maharero), uma verde (representando os Mbanderus) e outra branca (representando a Casa Real de Zeraua, descendente de Manasse Tjiseseta). Durante todo o evento muitos falaram da união de todas as bandeiras, da necessidade de se pensarem como uma unidade, a despeito de todas as diferenças.



Primeiras movimentações

Permaneci observando o movimento e conversando com algumas pessoas durante todo o dia. Tudo ainda estava calmo, se comparado com os próximos dois dias. Ao cair da tarde, o Otjiserandu de Okahandja já treinava para o desfile de domingo marchando ao redor do salão. Fora do cercado, outras barracas foram armadas e amanhã muitas delas estarão vendendo comidas e bebidas. A noite chega com mais intensidade e as primeiras fogueiras são acesas. O grupo de jovens ainda ensaia os passos militares do desfile de domingo; alguns homens mais velhos se juntam para cantar algumas músicas que contam a história dos heróis hereros; outros homens se juntam para ajudar a montar uma tenda. Mais tarde, escuridão total. Alguns homens acabam de montar o que deverá ser uma tenda para a execução das danças ‘tradicionais’ que só poderão ser assistidas por aqueles que pagarem uma pequena quantia. Fez-se uma fogueira em meio a tenda sem cobertura e mais de 10 homens entraram, cantando, rindo, dançando.

Durante à tarde conversei com algumas pessoas sobre os conflitos internos por reconhecimento de direitos de liderança entre os hereros. Uma reclamação comum é que as comemorações mudaram muito e o que antes era apenas uma forma de reafirmar a união herero era agora um instrumento político na mão de pessoas mal intencionadas.



Okuruwo e salão principal – um pelotão treina para o desfile

* * *

Enquanto o local ainda está vazio, podemos perceber melhor a delimitação e organização do espaço das comemorações. De todos estes aspectos gerais da espacialidade do evento o *Okuruwo* merece uma atenção especial. Antes dele, no entanto, acho interessante atentarmos rapidamente para a importância das músicas e outras formas de expressão oral que veremos nos próximos dias. Disto, ressalto que o uso destas expressões é uma forma de apresentar as percepções herero da guerra contra os alemães e de sua subsequente sobrevivência (ALNAES, 1989), bem como legitimar territorialmente a história destes grupos hereros (HENRICHSEN, 1999).

Ao analisar a importância destas mesmas músicas na vida dos hereros que migraram (antes e depois de 1904) para Botswana, Alnaes (1989) afirma que elas faziam referência às experiências que se tornaram compartilhadas pelas várias e distintas comunidades herero, inclusive aquelas que não descendiam dos refugiados. Alnaes destaca também que ao fazer referência à guerra de 1904 contra os alemães, “*a música encapsula a dor da guerra assim como a celebração da sobrevivência*” (p. 285).

Dag Henrichsen, por sua vez, refletindo sobre a relevância das músicas ‘tradicionais’ herero na reivindicação de um determinado espaço físico, afirma que elas “*constroem identificações locais de indivíduos e famílias e, dessa forma, funda natureza, paisagem, biografia e, portanto, história*” (1999: 5). O autor ainda ressalta que elas são expressões de uma memória oral e, como tais, servem para naturalizar a história vivida (por uma pessoa em particular ou por seus antepassados – como é o caso hoje). Assim, considerando que elas são expressões de poder e contestação (leia-se também

‘legitimação’) territorial, o autor destaca a importância que essas músicas possuem nas comemorações herero (tanto em Okahandja, como em outros locais) como um “*símbolo de re-ocupação da terra que agora é dos fazendeiros europeus ou do estado Elas literalmente enraízam a história coletiva de um pertencimento passado e uma identidade atual*” (p. 21).

Podemos então pensar as performances musicais que presenciei nesta primeira noite, bem como as que observaremos nos próximos dias, tanto como um *feedback* focado com a projeção do critério de identificação histórico, como uma reafirmação da importância de Okahandja³⁷, do local em si, como um símbolo importante para a constituição da unidade que ali começa a se formar (mas que em mais dois dias perderá sua concretude).

Se Okahandja tem sua importância como um local referencial para estas comunidades herero, o *Okuruwo*, por sua vez, atesta o espaço específico das comemorações, servindo, em alguma medida, para a organização espacial do evento. Ele é, de fato, um importante instrumento de organização social herero. Nele convergem e são realçados importantes características da vida destes grupos: a distinção entre grupos matrilineares e patrilineares, homens e mulheres, além da relação entre mortais e imortais e, no limite, presente, passado e futuro.



Okuruwo em Okondjatu (Janeiro de 2006) – rei Alfons Maharero borrifando água em um pelotão

David Crandall, afirma que ele “*forma o ponto de contato no qual os membros vivos e mortos de um grupo patrilinear se encontram a partir de trocas que, acredita-se, são mutuamente benéficas*” (1996: 333). Ele é, nesse sentido, o corpo no qual os mortos, transformados em imortais, podem habitar, tornando-se visíveis, parte do presente.

³⁷ A questão da terra é muito bem trabalhada no texto de Larissa Föster (2005: 2), *Land and Landscape in Herero Oral Culture*, no qual ela afirma que “*terra não é apenas uma questão de bem-estar econômico: várias práticas sociais e culturais estão vinculadas com o acesso à terra e são esboçadas pelas pessoas quando estas constroem suas identidades culturais e étnicas*” (2005: 2).

Na literatura antropológica tal sistema foi insistentemente denominado ‘culto aos ancestrais’. Aqui, procuro me afastar destas conotações de crença, seguindo a idéia de Robin Horton (1964, 1967a, 1967b) de que os antropólogos cometem um erro de tradução ao falarem em crença’ e não em ciência (conhecimento) quando lidam com as sociedades africanas. No limite, seu argumento afirma que as religiões africanas são portadoras de uma forte inclinação epistemológica que as aproxima daquilo que durante o século XIX era chamado ciência. No que tange especificamente ao chamado ‘culto aos ancestrais’ parto do trabalho de Igor Kopytoff (1971), sobre a equivalência analítica entre ancestrais e anciãos e a continuidade das relações sociais entre o mundo dos vivos ao mundo dos mortos.

Assim, discordo daqueles que traduzem *Okuruwo* como ‘Fogo Sagrado’ ou ‘Fogo Santo’³⁸. Uma etimologia da palavra aponta que, literalmente, *Okuruwo* significa algo como “*uma casa muito antiga*” (CRANDALL, 1996: 333). Isto parece estar de acordo com o que escutei de praticamente todos em Okondjatu enquanto tentava entender as relações entre as varias formas de cristianismo naquele vilarejo e o *Okuruwo* que era, originalmente, o local onde os homens se reuniam para conversar em separado.³⁹ Podemos, então, concordar com a tradução literal (de que é um local, uma casa antiga) ao mesmo tempo em que acenando para o fato de que ele seja um local separado (uma palavra que na tradição cristã é sinônimo de ‘sagrado’ e que, talvez por isso tenha sido mal aplicada no caso do *Okuruwo*).

Os rituais diários relacionados com a manutenção do *Okuruwo* começam cedo, quando o sol já arrisca os primeiros raios no horizonte.⁴⁰ Antes que qualquer pessoa se levante de dentro de sua moradia, a mulher do responsável pelos rituais (o *omuini wOkuruwo*, também chamado *Omudangere*, pl. *Ovandangere*), tomará as brasas colocadas debaixo de um troco erguido no meio de sua casa e as levará até o local onde descansam os ancestrais do seu marido.

³⁸ Aqui se incluem todos os autores por mim utilizados neste trabalho. Com a única exceção do referido texto de David Crandall (1993) que, tal como tenho feito aqui, preferiu utilizar a palavra em otjijherero, *Okuruwo*.

³⁹ Matuzee me disse isso em uma irônica oportunidade que tive de recebê-lo em minha casa por alguns dias, em outubro de 2006. Ele é pastor de uma igreja pentecostal em Okondjatu e esteve no Brasil a convite de um missionário brasileiro com quem trabalha a mais de 10 anos.

⁴⁰ A descrição que farei está baseada principalmente naquilo que ouvi durante as conversas e entrevistas realizadas durante minha primeira experiência com os hereros, em Okondjatu, em 2005/2006 (CASTRO, 2006). Tomando os poucos trabalhos aos quais tive acesso que tratam destas questões percebo uma diversidade de explicações que seria difícil de abranger neste trabalho. As diferenças, de fato, me parecem estar relacionadas às especificidades de cada trabalho de campo. Em Okondjatu, por exemplo, onde tive a oportunidade de conhecer dois *Okuruwos* percebe-se uma distinção muito clara entre o que ocorre lá e o que lemos em outros trabalhos (ABATI, 1999; CRANDALL, 1996; VAN ROOYEN, 1984; e LUTTIG, 1933) sobre o mesmo assunto, mas levados a cabo em outros assentamentos na Namíbia..

De sua porta, mirando o oeste, ela pode perceber as demais casas espalhadas pelo terreno. À sua esquerda a fração do *oruzo* de seu marido, à direita a do *eanda*. Em sua frente estará posto o destino das brasas. O *Okuruwo*, situado entre a casa da mulher e o *curral* das vacas, é o local onde os ancestrais da linhagem patrilinear de seu marido descansam a disposição de seus filhos mortais. A brasa será depositada entre os arbustos de acácia⁴¹ (*omusaona*) que estão cercados por alguns troncos, em um dos quais o *omuini wOkuruwo* se sentará para conversar com seus ancestrais⁴², depositar alguma petição, mantendo, assim, a ordem social em sua comunidade. Ao final do dia, o mesmo homem voltará ao *Okuruwo* e, ao pôr do sol, retirará as brasas que permaneceram lá durante o dia e as depositará no poste dentro de sua casa.

Cada patrilinear herero (*oruzo*) possui um *Okuruwo* principal, sendo que cada assentamento vinculado à patrilinearidade poderá também possuir um para si que estará interligado com o primeiro, com as brasas e o fogo do primeiro. O funcionamento do *Okuruwo* está relacionado, ainda, com uma série de elementos interconectados com o equilíbrio da relação entre mortais e imortais. No final de 2005, em Okondjatu conheci Maliki, um audacioso e perspicaz interlocutor que me explicou suas impressões e aquilo que aprendera sobre o ‘fogo dos herero’ de uma maneira interessante e facilmente apreensível.

Em sua exposição, Maliki, apontou como central para o equilíbrio e a estabilidade da relação entre mortais e imortais os seguintes elementos: (1) o deus supremo (*Ndjambi* ou *Mukuro*⁴³); (2) o *Okuruwo*; (3) os ancestrais (*Oohokuro*); (4) o curral das vacas e

⁴¹ Hoje em dia poucos lembram qual espécie de arbustos deve ser usada, sendo que, por isso, outras espécies também são aceitas. Importante também ressaltar que a acácia é muito comum nesta região da África.

⁴² Nestes rituais diários o homem virá comumente sozinho. Por vezes, ele poderá levar algum de seus filhos para contar-lhe histórias e ensinar-lhe algo. Em outros rituais, no entanto, os interessados (para a cura, o nascimento, o casamento ou a morte de alguém) deverão estar todos lá.

⁴³ Tentando estabelecer um pouco a diferença entre um e outro, obtive a seguinte resposta: “*eles [os Herero] estavam vindo do norte, enquanto viajavam, eles estavam olhando ao redor e vendo coisas que tinham sido criadas por deus, eles começaram a ver tantas coisas diferentes que em suas mentes eles pensavam que ‘não, essas coisas não podem existir por si mesmas, tem alguém que criou tudo isso que estamos vendo e essa pessoa é o Velho’, e começaram a chamá-lo Mukuro. Ao perceberem que esse Mukuro começou a dar chuva enquanto eles viajavam, eles o chamaram de outro nome, Ndjambi, que significa ‘alguém que te dá o presente’ e o chamaram novamente de Ndjambi. Se alguém morria entre eles, eles diziam que essa pessoa que morreu foi ao ‘Velho’, que é Mukuro, ‘o Velho’”* (Cf. CASTRO, 2006: 80). É difícil definir muito bem cada um desses personagens. Mircea Eliade (1992: 105), afirma que *Ndjambi* seria o deus afastado, que “abandonou a humanidade às divindades inferiores”. Francisco Abati (1992: 158) afirma, no mesmo sentido, que “*Ndjambi está no céu, eles crêem que a chuva, o raio e o trovão vêm dele. O raio e o trovão seriam a voz de Ndjambi*”. No entanto, em campo, percebi que ao se referirem à divindade as pessoas usavam o termo *Mukuro* e não *Ndjambi*. Isto, no entanto, se dá por um desdobramento da ação missionária, onde *Mukuro* foi o

especificamente as vacas do *oruzo*, separadas (*Ozongombe*); (5) o homem responsável pelos rituais (*Omuini WOkuruwo*), também chamado de *Omukuru*, ‘o velho’, ou – fazendo referência ao Mukuru, primeiro herero – o ‘Mukuru vivo’; (6) e a casa deste homem que também é considerada separada (*Otjizero*), local onde o homem mora com sua mulher e no qual as brasas do *Okuruwo* descansam durante a noite, e onde também são guardados os pertences dos antigos sacerdotes.⁴⁴

Para cada um desses elementos ele estabelece uma porcentagem que corresponde à importância de cada um para o pleno ‘funcionamento’ do *Okuruwo* o que garante o bem-estar da relação entre pais, mortos, e filhos, vivos. Nesse sentido, como destaca Gibson (1956: 119), “*infortúnio vem pela inobservância dos tabus impostos pelos ancestrais*”, sendo que cada um destes tabus é diferente para cada *oruzo*.

Não poderei discorrer sobre cada um destes elementos (tal esforço foi inicialmente empreendido em CASTRO, 2006), mas é importante ressaltar que o *Okuruwo* encerra nele próprio a forma ideal da organização espacial herero, ele é o centro (físico e cosmológico) a partir do qual um assentamento é organizado. Mesmo em locais onde as condições do terreno não permitem a formatação preferencial, percebe-se um esforço em recriar o espaço, mantendo sempre o *Okuruwo* como o ponto central do assentamento, entre a casa do velho e o curral.

Este fator está também relacionado com a organização física das comemorações. Ele está colocado justamente no centro do espaço reservado para o evento na *location*. Ali estão também os homens relacionados com ele: Alfons Maharero, seu guardião, e os membros da sua patrilinearidade, do *oruzo* de Samuel Maharero, o mesmo de Maharero e, por sua vez, de Tjamuaha. Ele encerra em si a possibilidade de que todos estes chefes estejam presentes na comemoração justamente para serem comemorados. Isto, por sua vez, esta de acordo com

termo escolhido para traduzir Deus em otjijerero. Se tomamos o trabalho de Herskovits (1924, 1962), veremos que tal como se dá em boa parte do continente – principalmente nas regiões bantu, nas áreas culturais que Herskovits denominou Área do Congo e Área de Gado da África Oriental –, ao comentarem a existência de Ndjambi (ou Nzambe) as pessoas simplesmente dirão “*sim, sim, o conhecemos, mas não sabemos muito sobre isso*”; em geral, não há interesse em saber mais e tal foi o percebido por mim durante minha pesquisa.
⁴⁴ “*Representações simbólicas do responsável pelo fogo falecido inclui parte de um kit de instrumentos rituais associados ao Okuruwo e usados cerimonialmente pelo herdeiro do morto. O Ozundume (literalmente, o fundamento ou a base do fogo) – brocas de madeira para acender o Okuruwo caso as brasas, porventura, se apaguem – de cada um dos responsáveis anteriores são mantidos empacotados e guardados no lado esquerdo da frente da casa principal. Juntos estas brocas são concebidas como uma corrente que simboliza a perpetuação do vínculo paternal entre o mundo mortal e imortal*” (CRANDALL, 1996: 337-8).

as cerimônias de recordação (*okuyambera*) que Crandall destaca como um ritual central do *Okuruwo* (1996: 342).

Assim, é ao redor do *Okuruwo* que as comemorações ocorrem. O salão do *comando* está à sua frente, ambos cercados pelas pedras que delimitam o espaço específico do *comando* e espalhados pelo terreno estão as várias tendas e barracas que parecem pequenos assentamentos relacionados a um *onganda* principal.

1.2 23 de Agosto de 2008

No outro dia, pela manhã, a movimentação já era maior. Cheguei ao *comando* e vi que o rei Maharero estava lá novamente, recebendo a todos que, ajoelhados diante dele, eram agraciados com a água dos imortais do *Okuruwo* de seu *oruzo*. Ao redor do salão os homens mais velhos, sentados, observavam tudo, conversando enquanto os mais jovens ainda arrumavam o local, andando de um lado para o outro revendo amigos de outros vilarejos e cidades.

Um pequeno batalhão, junto com um grupo a cavalo, ensaiam o desfile de domingo ao lado do salão. Estes são seguidos por algumas mulheres que respondem aos comandos dos homens, com gritos que se parecem lamentações⁴⁵. Muitos deles adotam toda a postura militar, como se realmente estivessem em um campo de batalha, prestes a iniciar a luta. Ao cumprimentarem-se, os homens prestam continência uns aos outros e todos exibem suas medalhas e condecorações que ou são herdadas de seus pais ou compradas de alguns ambulantes que exibem diferentes tipos de estrelas e botões à venda.

Cada contingente que chega ao *comando*, geralmente dividido em alguns carros (camionetes cheias de pessoas segurando bandeiras vermelhas, verdes ou brancas), é recebido com uma grande agitação e badaladas de um ‘sino’ (um pedaço de metal oco pendurado em uma base de madeira presa ao chão) anunciando a chegada de um novo contingente. De imediato todos se voltam para o *comando* para acompanhar a chegada. À medida que mais pessoas vão chegando o clima se torna mais intenso, com constantes gritos e discursos que, nesse momento, são feitos em um microfone instalado em frente ao

⁴⁵ O processo se assemelha muito com a descrição que Alnaes faz da performance das músicas herero em Botswana: “O canto principal irá cantar o tema no início e, depois de ter desenvolvido a temática adicionando outros tópicos, ele convidará a audiência a ‘respondê-lo’ Os homens batem com firmeza seus pés, enquanto as mulheres dançam passos pequenos e comedidos” (1989: 273).

salão. As falas são, em geral, apresentações. As pessoas contam a história de sua família, dizem de onde vêm e terminam exaltando a comunidade (histórica) herero.



As cores vermelho e verde presentes em um único batalhão – No microfone instalado em frente ao salão Goliat chama os chefes presentes para uma pequena reunião – Homens e mulheres juntos praticando performances conjuntas

A tarde segue desta forma. O sino toca, carros entram no *comando* apressadamente, a cavalaria que ensaiava se dispersa pela rapidez dos motoristas que são advertidos quando um senhor se coloca no caminho com os braços estendidos. Enquanto isso uma família chega pela entrada principal. Eles se ajoelham diante do rei Maharero que enche uma caneca de água e aos choros de uma criança borrija a água com sua boca em toda a família. Todos fecham os olhos, a mulher ri, o homem mantê-se sério, as crianças choram. Eles se levantam, cumprimentam os demais chefes e voltam para suas atividades normais. Pela tarde duas ovelhas são sacrificadas e cozinhadas. A carne foi distribuída aos vários chefes ali presentes e aos batalhões.

Ao redor do *comando* um número de pessoas cada vez maior se aglomera nos limites da ‘cerca’ e lá ficam o dia todo observando tudo que se passa. Muitos brancos também começam a chegar ao local. Em grupos de dois, quatro, ou até quinze eles se aglomeram do lado de fora do *comando*, extasiados com o que seus olhos vêem, tirando fotos, perguntando, conversando.

No meio da tarde, K. Karua, presidente do DTA (*Democratic Turnhalle Alliance*), um dos partidos políticos ‘herero’, chegou ao local. Foi recebido com respeito e após cumprimentar todos, se dirigiu até Alfons Maharero para saudá-lo, retornando em seguida ao salão onde se sentou com os demais chefes. Cerca de uma hora depois K. Riruako, chefe supremo dos hereros, também chegou e foi recebido com uma movimentação muito maior.

Todos se colocaram de pé no mesmo momento e pararam ao seu redor esperando dele alguma palavra.

Foi realmente como se o presidente da nação ou um grande líder estivesse chegando ao acampamento dos soldados, onde todos aguardavam ansiosos por uma palavra de incentivo pela batalha a ser travada. O único que ficou parado foi o rei Maharero. Após falar algumas palavras, Riruako se dirigiu até ele diante de seu *Okuruwo* para cumprimentá-lo. Isso foi feito de forma breve e sem cerimoniais. Enquanto isso, o alvoroço continua, todos tiram fotos dos seus celulares, seguindo os passos de Riruako que retorna para se sentar ao lado de Karua. Além de chefe supremo, Riruako é presidente do NUDO (*National Unity Democratic Organization*), outro partido herero que foi criado no fim da década de 1960 e do qual o DTA se originou no fim da década de 1970. A presença dos três representantes políticos segue até o fim das comemorações como uma visível competição, sendo que a disputa entre Riruako e Alfons Maharero era a mais visível.

Assim o dia segue. À noite as primeiras fogueiras voltam a ser acesas enquanto os chefes se reúnem no salão para tratar das negociações com o governo alemão a respeito do pedido de reparações históricas negada pelo parlamento daquele país. Fora, ao redor das fogueiras todos comem, bebem, cantam e dançam. O próximo dia, domingo, é o último e o mais movimentado.

* * *

O uso das roupas e parafernalias militares pelos homens e os longos vestidos de estilo vitoriano junto com os ‘chapéus’ com dois ‘chifres’ (*otjikayiva*) das mulheres são certamente a marca mais visível destas comemorações. Parecem de fato causar um certo transtorno aos europeus e outros grupos africanos presentes em Okahandja. A conjunção destas duas práticas de vestimentas na marcha até os túmulos dos grandes chefes (tal como acompanharemos no próximo dia) cria uma colorida imagem, de tons, cortes e detalhes que me fazem lembrar aqueles ‘arranjos de compromisso’ destacado por NGA VIRUE (1997).



A particularidade dos uniformes masculinos

A utilização de roupas e outros apetrechos militares da cultura europeia como elementos significativos na constituição de grupos de interesse em África certamente não é uma peculiaridade dos hereros. Em sua análise da dança Kalela, Clyde Mitchell afirma que o que se passa nessas ocasiões não é uma sátira do mundo dos brancos, mas sim a idealização da ‘vida europeia’ como uma forma de adquirir prestígio dentro do próprio ‘universo africano’ nas áreas urbanas. Ou seja, a apropriação não era para se aproximar do ‘europeu’, mas para criar hierarquias entre os ‘africanos’ (1956: 15). Terence Ranger, por sua vez, trabalhando a *beni* (da qual a *kalela* teria surgido) nas regiões costeiras da Tanzânia e Quênia, procura destacar a inventividade africana frente os esforços coloniais de ‘europeização’⁴⁶. Assim, ao apontar para o fato de que as populações africanas foram capazes de reinventar as práticas europeias a seu favor, ele defende que “*a vida de uma cultura reside em sua capacidade de mudar mais do que em sua capacidade de sobreviver*” (1975: 123).

Enquanto para Mitchell (1956) certos elementos materiais do colonizador servem como o novo idioma necessário para coordenar as relações sociais entre os colonizados em suas novas realidades urbanas, para Ranger (1975) eles são apropriados aos idiomas pré-coloniais daquelas comunidades. Em última instância, enquanto o primeiro destaca a apropriação da subjugação e a ‘destribilização’, Ranger aponta para a tradução do subjugo em um espaço criativo de poder frente às forças coloniais.

No caso herero, a adoção do idioma e relações militares por parte dos ‘exércitos’ de Maharero foi uma forma de estruturar uma centralização política que, desde o enterro de Tjamuaha era defendida e incentivada. Inicialmente, isto se deu através do contato com

⁴⁶ Ranger deixa claro, no entanto, que o que estava em jogo não era a total transformação do ‘africano’ em ‘europeu’. Antes, a ‘situação colonial’ na África oriental (e poderíamos pensar em outras também) “*pode ser vista como um esforço de proletarizar os africanos sem criar uma classe operária; fazê-los camponeses sem criar uma classe de minifundiários; equipá-los com um mínimo de habilidades sem dar-lhes instrumentos intelectuais que pudessem ser usados criativamente*” (1975: 1).

grupos Oorlan, eles mesmos influenciados pelo militarismo inglês na África do Sul (GEWALD, 1999: 23), mais tarde, com a presença alemã na região e principalmente após a guerra de 1904, acrescentou-se também elementos do militarismo alemão.

Após a guerra, no entanto, o idioma militar tornou-se central na organização de grupos de interesse (os *Truppenspeler*) que organizavam a vida (certamente nova) daqueles que sobreviveram à guerra.⁴⁷ Seu foco não era mais a criação de um grupo militar, mas assim como anteriormente, “*seu principal papel era forjar uma nova unidade étnica entre os hereros*” (WERNER, 1990: 500) ou, para transpor isto ao meu argumento, era a projeção de uma unidade ‘herero’ a partir de um critério militar. Assim, a adoção do *Otruppe*, formado por regimentos distritais, foi responsável pelo estabelecimento de vínculos sociais que contribuía na criação de uma ‘sociedade herero’.

Um fato importante foi que, com o tempo, as mulheres também foram aceitas como membros do grupo. De fato, tomando os dois pólos temporais com os quais estou lidando aqui, veremos que de uma completa invisibilidade em 1923,⁴⁸ hoje as mulheres ‘conquistaram o evento’ (HARTMANN, 1999: 130) e são parte essencial em cada regimento. O coro de mulheres está ao lado do batalhão dos homens enquanto estes treinam suas performances no *comando*, e na marcha até os túmulos elas seguem os homens e são talvez o traço mais distintivo deste momento das comemorações.

Assim, enquanto observava os carros chegando ao *comando* o que eu via não eram apenas homens com seus uniformes, as mulheres também tinham seus próprios ‘uniformes’. Pensar aqueles exuberantes e coloridos vestidos como uniformes, de fato, parece ser adequado no contexto destas comemorações, onde “*o uso de uniformes é o pré-requisito para marchar nas tropas*” (DURHAN, 1999: 218). Os vestidos femininos, no entanto, diferentemente do uso dos uniformes dos homens não são restritos a comemorações deste tipo (das quais os funerais e os casamentos também fazem parte).

⁴⁷ Além disso, os *comandos* foram importantes na procura pelos sobreviventes da guerra. Com todos os participantes alistados nos relatórios da sociedade os membros de um *comando* procuravam descobrir com membros de outros *comandos* o paradeiro de seus familiares. (WERNER, 1990).

⁴⁸ “*Evidências escritas sugerem que, além do papel na câmara de lamentação, as mulheres não tinham nenhuma papel nas cerimônias ou no culto religioso e apenas se juntavam à procissão na sua última parte*” (HARTMANN, 1999: 130).



Os vestidos das mulheres

O uso destes vestidos faz parte do dia a dia de muitas mulheres. Em Okondjatu, a maioria das mulheres mais velhas usava o vestido diariamente. Em Okahandja, o mesmo ocorria na *location*. Na cidade, no entanto, o número de mulheres usando estes vestidos era menor. Em Windhoek, podemos encontrar mulheres herero caminhando com esses vestidos, ou sentadas em algum ponto vendendo artesanatos e outros bibelôs para turistas. Voltando a Okahandja, na semana que antecedeu as comemorações, era possível perceber um crescimento considerável no uso dos vestidos, sendo que no evento em si praticamente todas as mulheres de mais de 30 anos o estavam vestindo.

Existem, é claro, muitos tipos de vestidos. Em Okondjatu, por exemplo, as mulheres com quem convivia utilizavam vestidos simples, tecidos com vários pedaços de pano, no seu dia a dia, mas essas mesmas mulheres, em situações especiais (tais como funerais, casamentos e comemorações de outros tipos), utilizam um vestido mais elaborado, com detalhes cuidadosamente trabalhados. Nestas ocasiões, por sinal, mesmo as mulheres que não os utilizavam no dia a dia, vestiam-se com eles. A primeira imagem que nos vem à mente ao observarmos estes vestidos é, enfim, o estilo vitoriano de seu corte e estrutura. Ao atentarmos para a parte superior, veremos o ‘chapéu’ com os ‘chifres’ (*otjikayiva*), a parte mais importante da vestimenta, aquela que as mulheres prestam mais atenção (DURHAN, 1999: 393).

Não se sabe exatamente a partir de quando as mulheres e seus vestidos começaram a ‘dominar’ as comemorações, ainda assim, ao observar este evento, não há dúvida que esta separação não faz mais sentido. Ao menos não o faz no momento em que admitimos que este projeto identitário necessita do *feedback* de cada um daqueles indivíduos, de homens e mulheres indistintamente. Neste sentido, ambas as vestimentas são maneiras específicas de

se identificar com aquele critério histórico projetado no contexto específico das comemorações.

Para além destas duas visíveis distinções estéticas entre as roupas de homens e mulheres e contribuindo para o fato de que ambos servem aos mesmos propósitos, é interessante ressaltar um elemento que corta as pertencas de gênero e dá às comemorações toda a sua coloração: o simbolismo da cor.

Historicamente o uso das cores (vermelho, verde e branco) como marcas de diferenciação social parece estar relacionado justamente com o já comentado processo de centralização política herero, no qual novos símbolos foram forjados para dar sentido e realmente criar tais unidades. Elas fazem parte, assim, de um “*processo pelo qual a idéia de uma unidade política herero foi expressa por um simbolismo corporal e emergiu das relações com outros grupos culturais na região desde a metade do século XIX*” (HENDRICKSON, 1996: 214). As cores, assim, eram critérios de identificação entre as diversas comunidades herero, mas essas cores, como já vimos, só poderiam contribuir positivamente para a projeção de uma única ‘unidade herero’ caso arranjadas por um vínculo ainda mais abrangente. As comemorações em Okahandja, como marca da guerra contra os alemães e a subsequente sobrevivência dos corpos e das cores foi um dos locais no qual este compromisso foi possível.

São três as principais cores presentes nas comemorações em Okahandja, o Otjiserandu (bandeira vermelha), o Otjingirine (bandeira verde) e o Otjizemba/otjiapa (bandeira branca), sendo que cada uma está relacionada com um grupo específico de *comandos* que possuem uma rede de contato e interconexões particulares. As bandeiras vermelha e branca estão relacionadas aos grupos reconhecidos como Ovahereros, enquanto que a verde está relacionada aos Ovambanderus. Assim, pertencer a uma dessas organizações significa também um compromisso com uma experiência particular da história herero, reconhecendo determinados indivíduos e localidades como centrais nesta experiência.

Cada uma dessas organizações possui suas comemorações particulares,⁴⁹ que são caracterizadas pelos mesmos elementos (o *Okuruwo*, a marcha das tropas, os discursos,

⁴⁹ “*Hoje, são feitas celebrações em Ndauha, Botswana, em abril; Okaseta e/ou Otjunda, Namibia, em junho; Okahandja, Namibia, em agosto; e Omaruru, Namibia, em outubro; e parece que elas continuam a proliferar*” (HENDRICKSON, 1996: 216).

etc), a grande diferença sendo os homens e fatos particulares que são lembrados. A comemoração em Okahandja certamente é a maior e mais antiga de todas. Sua importância não se deve apenas a sua antiguidade, mas também porque nela são visitados/comemorados os heróis de todas as bandeiras. Há, é claro, uma centralidade do Otjiserandu, mas também ali se vê o esforço de que cada uma dessas cores seja conjugada para criar uma única unidade herero. Nesse sentido, Hildi Hendrickson (1996: 224) destaca que “*o uniforme ideal é aquele no qual todas as partes e acessórios são coordenados para combinar ou complementar as cores das três bandeiras*”, sendo que existe um amplo espaço para inventividade no qual as cores podem ser dispostas diferentemente.

Cada pessoa é livre para criar os detalhes de suas roupas. Os homens usando condecorações de todo o tipo, com chapéus de várias formas e tamanhos, alguns com peles de animais presas aos seus uniformes. As mulheres com lenços, brincos e outros acessórios. Além disso, em marcha, percebe-se que a exuberância de cada indivíduo está também relacionada à hierarquia existente dentro de cada *comando* (na qual homens e mulheres fazem parte).

A combinação de todas essas cores e cortes particulares é muito bem percebida na marcha das tropas até os túmulos. De fato, essa procissão é um momento central no qual “*tanto a unidade quanto a organização interna de todo o grupo*” (HENDRICKSON, 1996: 225) se torna visível em cada detalhe das roupas. Nos homens marchando com seus costumes militares, na cavalaria, nas mulheres igualmente exuberantes, caminhando com passos lentos, seguindo os homens até os túmulos; nas bandeiras e detalhes de cada peça.

Assim, cada um destes detalhes nos possibilita perceber o corpo do indivíduo e o corpo da sociedade e, mais do que isso, que é a partir do corpo dos indivíduos (de cada um de seus detalhes) que a sociedade se concretiza. Nesse sentido, “*o corpo do indivíduo é o corpo da sociedade*” (HENDRICKSON, 1996: 239) e isso é mais do que considerar o corpo como a mimesis da sociedade (BOURDIEU, 1977: 94), mas que o corpo é a base existencial desta unidade criada nas comemorações (CSORDAS, 1990: 5). Ele é, em última instância, o próprio *commemorabilium* (CASEY, 1987: 245).

Seguindo, então, (na mesma direção que outros autores), somos inclinados a perceber o corpo do indivíduo como um local privilegiado de recordação⁵⁰ e criação, de tal

⁵⁰ Bourdieu destaca isto no sentido de que “*os princípios corpo-rificados dessa maneira são colocados além do alcance da consciência e conseqüentemente não podem ser voluntariamente e deliberadamente tocados*”

forma, que o uso que cada um pode fazer das roupas e acessórios, ou seja, a autonomia criativa dos participantes, são *feedbacks* à projeção inicial. Todos servem aos mesmos propósitos e são igualmente condutores do passado (que a cada ‘aparição’ se mostra diferentemente), ao mesmo tempo em que re-formuladoras do presente e do futuro (STOLLER, 1994: 637).

A liberdade que um indivíduo tem, nestas comemorações, de narrar suas próprias experiências em relação ao critério de identificação histórico atesta para estas mesmas questões. Assim como os traços particulares que cada pessoa pode criar em seus ‘uniformes’, as especificidades das histórias individuais contribuem para a concretização de uma ‘sociedade herero’ multifacetada. A narrativa, assim como os uniformes, é uma outra forma pela qual as várias faces dessa unidade são criadas.

O microfone instalado em frente ao salão, quando colocado à disposição de todos atesta a possibilidade de que cada indivíduo possa focalizar sua própria história (seu *feedback*) com aquela do grupo. Assim, observando todo o conjunto das comemorações, podemos perceber aquele microfone, em frente ao salão, como a legitimação das particularidades individuais, das múltiplas faces dentro da ‘unidade herero’ ali sendo criada.

Permitir, assim, que as histórias individuais tenham este espaço legitimado nas comemorações é uma forma de corroborar a sobrevivência de mais uma face do todo ‘herero’. Dessa forma, assim como James Fernandez afirmou sobre os movimentos de revitalização africanos, a performance destas narrativas “*revitaliza ... um universo de domínios, uma cosmologia aceitável de participação, um todo constrangedor*” (1986: 175).

Da parte dos indivíduos que expõem suas próprias experiências, projetando seu *feedback* particular ao critério de identificação histórico (sendo que o mesmo indivíduo possivelmente estará dando outro *feedback* positivo ao critério histórico por estar utilizando os ‘uniformes’, com sua própria cor e estética), eles estão elaborando suas narrativas sobre

pela transformação, nem sequer podem ser explicitados” (1977: 94). Connerton, por sua vez, parte do mesmo ponto de vista ao afirmar que “*tanto cerimônias comemorativas como práticas corporais contêm, então, uma certa segurança contra o processo de questionamento cumulativo presente em todas práticas discursivas*” (1989: 102). Ambos, no entanto, vêem o corpo como uma forma de proteger o passado de um grupo, ou aquilo que lhe é mais importante, submetendo (um em maior, outro em menor grau) a própria ação criativa do indivíduo aos limites de um determinado *habitus* (Bourdieu, 1990: 56).

sua própria autobiografia ao mesmo tempo em que contribuindo para a criação da biografia do grupo (GUNNER, *apud* HENRICHSEN, 1999: 15).

Cada indivíduo presente nas comemorações atesta, enfim, a validade das suas particularidades (estéticas, históricas e narrativas) em relação àquelas do grupo, estabelecendo, assim, um vínculo com o critério histórico de identificação. Eles são, assim, a ‘parte’ de um ‘todo’ (uma ‘sociedade herero’) que, como disse anteriormente, só pode ser percebido na prática, na ação corporal de cada indivíduo e que se torna concreto nesta mixórdia de corpos, de projeções e *feedbacks*.

1.3. 24 de Agosto de 2008

Antes das oito horas da manhã de domingo tudo já está organizado para o início da parada militar que se seguirá desde a periferia até a *Heroes St.* onde os túmulos dos falecidos heróis herero serão visitados. Todos aqueles distintos batalhões se organizam atrás dos carros dos três grandes líderes (Alfons Maharero, K. Karua, K. Riruako) que são escoltados pela cavalaria. “*Direito, esquerda. Direita, esquerda. Direita, esquerda*”, segue a parada cruzando a estrada federal, a principal rua de Okahandja e chegando enfim a *Heroes St.*, na entrada para os túmulos da família Maharero.



A marcha até os túmulos e a volta

Os túmulos estão em um pequeno cercado em frente de algumas casas abandonadas com seus vidros quebrados e cercados por grandes palmeiras. O local fica a pouco mais de duas centenas de metros da rua onde estávamos. A entrada é estreita e todos se aglomeram para passar por ela. Em frente segue o rei Maharero e os outros dois líderes. A poeira se ergue, uniformes sujos, turistas e antropólogos tirando fotos.

Diante dos túmulos, todos se prostram enquanto Alfons Maharero inicia seu discurso. Aqueles são seus pais e pela lógica do *Okuruwo* é apenas a ele que eles escutarão.

Riruako, diferente de todos, se mantém em pé, com suas mãos no pequeno muro que protege os túmulos. Maharero termina seu discurso e ao se levantar é seguido por todos enquanto contorna os túmulos tocando os muros. A poeira que havia baixado um pouco, volta a levantar-se e talvez ela seja uma boa metáfora para dizer o que aconteceu com Riruako quando ele iniciou seu próprio discurso: foi completamente encoberto. Enquanto ele falava, todos seguiam Maharero ao redor dos túmulos, esbarrando em Riruako que estava no meio do caminho. Riruako terminou e sem seguir a fila que circulava os mortos para lhes prestar reverência, seguiu para o seu carro que o levou diretamente aos túmulos de Hosea Kutako e Clemens Kapuo, os dois chefes supremos herero entre Samuel Maharero e ele mesmo.



Chegado aos túmulos de Tjamuaha, Maharero Tjamuaha e Samuel Maharero – Alfons Maharero, ajoelhado no centro, faz o seu discurso enquanto Riruako aguarda em pé com as mãos no muro

A relação entre o rei Maharero e o chefe supremo Riruako é, de fato, uma constante durante todo o evento. Alguns dias antes do início das comemorações eu conversava com Goliat sobre a reunião que eles tiveram e que eu não pude participar. Goliat me disse que a reunião serviu para fechar os últimos detalhes do evento e tentar fazer com que o grupo do rei Maharero estivesse de acordo com o que iria acontecer – já que eles afirmavam que eles é que deveriam organizar as comemorações, pois eram os descendentes de Samuel Maharero. A questão, para Goliat, era a disputa política entre as duas lideranças:

“Isso é apenas disputa entre lideranças. Porque antes eles tinham elegido o chefe Riruako, mas agora eles não querem aceitar que ele seja seu líder. Por isso, agora eles querem mudar tudo. Eles não querem que nós façamos o trabalho aqui Eles dizem que já que eles são [os descendentes diretos] da casa de Maharero, são eles que deveriam organizar todas as coisas. Mas isto [as comemorações] não para a casa de Maharero, é para todos os Ovahereros. Isto foi planejado pelo chefe Hosea Kutako como chefe de todos os hereros”

Em seguida, ele ainda comenta sobre a forma pela qual Alfons Maharero é tratado. Ele diz que diferentemente de outros homens que estarão presentes na comemoração “*ele não é reconhecido pelo governo como chefe, mas as pessoas o chamam de ‘chefe, chefe, chefe’, lhe dão todo esse respeito, mas ele não é realmente reconhecido*”. O rei, então, não é tão poderoso assim. Ele defende sua nomeação enquanto chefe de direito, mas é apenas reconhecido pelos seus, pelo seu *oruzo*.

Conversando com Riruako sobre estas questões obtive ainda outra informação sobre este embate. Ele afirma que as pessoas se enganam em afirmar que ele mesmo não é legítimo ao posto de chefe supremo já que ele pertence ao mesmo clã de Maharero e era justamente o filho da irmã do filho de seu avô, pertencendo, portanto, ao mesmo *oruzo* de seu tio sendo esta a distribuição preferencial das heranças do *oruzo*. Quando perguntei diretamente sobre o fato de que ele e o rei Maharero ficam afastados o tempo todo e parecem de fato se evitarem, ele diz que “*ele estava aparte porque eu sou o chefe. Ele é apenas um líder, mas ele queria ser algo mais que isso e isto não lhe foi permitido*”.

Percebe-se, enfim, tal como comentei no início deste capítulo, que ambas as partes fazem uso de uma certa noção de ‘tradição’ para legitimar seus esforços políticos: O rei Maharero aparentemente tentando legitimar a corruptela iniciada de Samuel Maharero, o chefe Riruako procurando elaborar sua defesa a partir das regras preferências de distribuição da herança. Esta disputa pode ser percebida durante toda a comemoração, mas neste último dia ela se torna ainda mais clara.

Na volta dos túmulos a marcha continua. As tropas se organizam novamente – dessa vez de forma mais tumultuada – e todos se dirigem aos demais túmulos situados ao lado de uma igreja (‘para brancos’) na esquina daquela mesma rua. Lá, eles se prostram novamente. A reverência parece ser menor. Dessa vez quem lidera os discursos é Riruako. Um homem com um equipamento de transmissão radiofônica se ajoelha ao seu lado, transmitindo suas palavras para aqueles que não puderam estar lá. Depois de alguns problemas para abrir a grade que guarda os túmulos, a maioria dos participantes entra no local para tocar cada um dos túmulos novamente.

Segue-se daí para o cemitério em frente, também ao lado de uma igreja (‘para negros’⁵¹), onde estão enterrados outros chefes hereros de menor importância na criação da

⁵¹ Vale ressaltar que estas diferenças de fato existem e são assim expressas (igreja ‘dos brancos’ e ‘dos negros’) pela população. É interessante o fato de que as igrejas ficam uma em frente à outra, ambas nas

história herero. Ali também estão enterrados pessoas que morreram a pouco tempo e que são parentes e amigos de alguns dos participantes, além dos vários alemães que morreram na guerra de 1904 e também se encontram ali (separados, no entanto, dos demais túmulos). Nesta última parada não há mais organização nenhuma, cada um procura os seus mortos. Pequenos grupos se aglomeram diante de um e outro morto para cantar-lhe músicas cristãs. Riruako segue de túmulo em túmulo dando a todos algumas poucas palavras, seguido sempre por um constante grupo de admiradores. Alfons Maharero, por sua vez, já havia voltado para o *comando* junto com parte das tropas.

Pouco a pouco os batalhões que ficaram se reorganizam e iniciam o trajeto de volta até a *location*. Chegando ao *comando*, todos se aglomeram em frente ao salão onde um pequeno culto é liderado pelo bispo da igreja Oruano (a “igreja tradicional herero”, como veremos na sequência). Em seguida, o programa segue para o início dos discursos. Representantes da cidade, do governo, do comitê que cuida dos pedidos de reparações (*Genocide Committee*), seguido da palavra Alfons Maharero, K. Karua e K. Riruako.



Na volta as túmulos, todos se congregam ao redor do salão para ouvir os discursos – bispo da igreja Oruano coordena uma cerimônia religiosa

Os temas centrais dos discursos (que foram feitos em otjiherero e inglês) são os pedidos de reparação aos alemães e a necessidade de que todas as bandeiras se unam. Em relação ao primeiro, existe uma divergência em relação ao que foi defendido na maioria dos discursos e aquilo que Riruako falou. Os primeiros conjugam-se todos para afirmar o que a representante do *Genocide Committee* disse ser a necessidade de que tais pedidos não sejam esquecidos. Após se perguntar se é pelo fato de eles serem uma população negra que os alemães não querem pagar as reparações (fazendo uma alusão com o caso judeu) e rechaçar

esquinas da *Heroes St.*

o esforço do governo namibiano (e Riruako se inclui aqui) em encontrar reconciliação entre as partes (“*nós queremos reparações, nós não estamos pedindo por reconciliações*”), ela afirma que estes pedidos continuarão a ser feitos de geração à geração, até que o governo alemão ceda.⁵² Riruako, por sua vez, afirma que esta questão deveria ser deixada para que os governos dos dois países resolvam. Segundo ele, a questão já está posta e agora “*nós deveríamos olhar a estrada [a ser percorrida] à nossa frente*”.

K. Karua traz em seu discurso uma breve história da origem das comemorações:

“Senhoras e senhores, eu quero levá-los à origem deste dia, o ano de nosso Senhor, 1904. Os alemães começaram com a chicana de que os hereros deveriam entregar suas armas de fogo porque alguma coisa estava com defeito e elas tinham que ser imunizadas ou injetadas. Em seguida, Leutwein [à época o governador da África do Sudoeste] requisitou 12 carroças/vagões ao Rei Samuel Maharero para que ele pudesse carregar algumas provisões em Walvisbay os carroças/vagões não foram devolvidos” (Ver anexo)

Ele segue destacando toda a coragem e inteligência de Samuel e seus aliados que, após roubar 127 armas do exército alemão, iniciaram uma batalha que viria a transformar suas vidas drasticamente. Seu discurso termina em maio de 1924, com a primeira visita aos túmulos, na inauguração da lápide em frente aos túmulos. Durante seu percurso histórico, Karua ainda tem o cuidado de enfatizar os esforços conjuntos de todas as casas reais.

Um representante dos Mbanderus (bandeira verde) conclama esta união com igual referência ao compromisso das diferentes bandeiras. Riruako e todos os demais continuam a destacar essa necessidade de um arranjo entre todos hereros para lutar contra, o que para Riruako, é o maior inimigo: “*Nós não somos contra ninguém, somos apenas contra os recursos deste país não estarem sendo redistribuídos Apenas peço que eles atentem às pessoas que estão vivendo aqui por um longo tempo*”. Nisto, Riruako parece tentar mudar o foco externo dos pedidos de reparação para os problemas internos à política namibiana.

Durante toda a tarde de discursos, percebe-se que a despeito das várias cores, dos diferentes chefes e famílias, existe uma união e isso se dá pelo fato de que eles compartilham (historicamente) tanto a morte como a sobrevivência à guerra. Nestas comemorações celebra-se a guerra contra os alemães e isso, a memória deste evento, parece

⁵² Bom salientar que não há muito consenso se é com dinheiro ou algum outro tipo de investimento que tais reparações devem ser feitas. Durante o evento conversei com alguns chefes sobre isso e a questão claramente não está resolvida, alguns pedem que uma certa quantidade de dinheiro lhes seja entregue em mãos e redistribuído, outros, no entanto, dizem que o melhor seria que o governo alemão financiasse projetos de construção de escolas, hospitais e outros tipos de estruturas físicas nas regiões de maioria herero.

ser justamente o que dá a todos um certo sentimento de pertença. Ao conversar com alguns participantes sobre tudo isso, não é incomum ouvir histórias a respeito dos seus pais e avós que lutaram e morreram na guerra. “*Nós nunca vamos esquecer*”, já havia me dito Goliat. Esquecer a história, descartar a memória de um passado, mesmo que não vivido pessoalmente, seria negar a possibilidade de uma experiência de mundo conjunta, de um projeto de identificação herero. E eles parecem saber disso.

Perto das quatro horas da tarde tudo acaba. De uma hora para outra, praticamente todos desaparecem. Um carro recém estacionou ao lado do *comando*, o motorista abriu o porta-malas e quatro adolescentes começam a dançar, acompanhados por músicas ‘modernas’ herero. Nisso um grupo de pessoas se amontoa para assistir a performance dos meninos enquanto alguns homens começam a limpar o espaço, retirar a tela, as bandeiras, baixar os postes. Crianças brincam no terreno agora vazio. Bancos e cadeiras são recolhidos. Alguns pequenos grupos seguem reunidos em frente às tendas, talvez ainda comentando os discursos que recém ouviram. “*Finalmente terminou*”, Goliat respira aliviado.

* * *

O terceiro e último dia de comemorações é certamente o mais importante e no qual mais pessoas participam. Ali é um dos poucos momentos em que essa ‘unidade herero’ tão proclamada em outros momentos do evento pode ser experimentada por nossos limitados sentidos. Temos realmente a impressão de que, a despeito das várias particularidades percebidas durante os últimos dias, o que vemos ali é a marcha de um corpo unitário, com uma única língua, cultura e história. Sabemos, no entanto, que a manta que se estende por Okahandja neste último dia de comemoração é um esforço de bricolagem e não uma peça única sem linhas sobrando ou partes sem costura.

Até aqui já pude destacar a maior parte dos mecanismos de projeção presentes no evento (as músicas, o *Okuruwo*, as roupas e os discursos). Neste último dia, foi possível perceber todas aquelas informações em diferentes momentos do dia. Nas marchas temos a confluência de toda a criatividade e particularidade das ‘partes’, em forma, caminhando em uníssono, dando os contornos e a concretude ao ‘todo’. Em seguida, a visita aos túmulos da família de Maharero, no qual percebemos a importância das prescrições do *Okuruwo*. A

visita aos outros túmulos, por sua vez, dá espaço novamente para as particularidades individuais. Na volta, por sua vez, inicia-se um pequeno culto. O líder da igreja Oruano, toma a palavra (esta, por sua vez, apenas em otjiherero), um pequeno coral executa algumas músicas cristãs em otjiherero.

Tudo isto, se dá em frente ao *Okuruwo*. O lugar está lotado, é certo, mas um pouco afastado é possível perceber uma disposição espacial interessante. À frente do salão está o bispo, a multidão está voltada para ele. Atrás de tudo isso, no entanto, está o rei Maharero sentado em seu *Okuruwo*. Ele fica lá, o tempo todo, se dirigindo à frente apenas antes de iniciar seu discurso. O que quero ressaltar aqui é a importância tanto de um quanto de outro na constituição deste projeto de identificação herero. Ali, cristianismo e *Okuruwo* não são auto-excludentes. Isto, como veremos, não está ligado apenas às prescrições de Samuel Maharero (ele mesmo, cristão) que, perto da morte, afirmou que cristianismo e *Okuruwo* deveriam andar juntos (cf. HEYWOOD *et al*, 1986: 145), mas com uma longa relação histórica entre as comunidades herero e os missionários alemães.

Terminada a pequena cerimônia religiosa, iniciam-se os discursos. Neles vemos *feedbacks* focados com a projeção do critério de identificação inicial (em outras palavras, de um aspecto central na criação de um sentimento de pertença herero) e percebemos também as implicações e necessidades políticas dessa união (outro ponto que corrobora, por sua vez, para a concretização do projeto identitário em questão). Durante todo o dia, no entanto, vemos um claro embate político entre Riruako e o rei Maharero, nos permitindo retornar às minhas observações iniciais sobre a relação entre *headman* e *omuhona*, bem como, aos outros embates históricos nos primeiros anos das comemorações. Enfim, entre um discurso e outro, homens e mulheres cantam e narram suas histórias, enfatizando, mais uma vez, os elementos da discursividade percebidos no dia anterior. Nos falta, então, debruçar sobre a criação da igreja Oruano, procurando entender sua posição nesta ‘unidade herero’, bem como sua relação com os demais elementos ali sendo projetados, principalmente o *Okuruwo*.

A igreja Oruano é uma dissidência herero com os trabalhos da Sociedade Missionária Rhenish, de base luterana e uma das maiores sociedades missionárias da Alemanha. Amálgama de várias pequenas missões, a Sociedade foi criada oficialmente em

1828 e já ao fim do primeiro ano havia ordenado os primeiros missionários e os enviado ao sul da África.

Logo nas primeiras décadas de trabalho, os missionários começaram a migrar em direção ao nordeste africano. Neste trajeto, deram-se os primeiros contatos entre a Missão e os hereros, contato este que viria a continuar por um longo tempo. Desde os primeiros anos, a relação entre a Sociedade e os grupos locais esteve direcionada mais à questões econômicas e políticas, do que propriamente a questões de fé e catequismo. Para algumas comunidades hereros, inclusive as missões eram abrigos contra guerras e outros conflitos. Os missionários eram como *Ovahona*, chefes prestigiosos ao redor do qual um indivíduo encontrava proteção e um modo de sobreviver. (GEWALD, 1999: 14-18).

Nos anos que antecederam aquele que seria o maior conflito entre hereros e alemães, em 1904, a Sociedade Missionária Rhenish estava em próxima relação com Samuel Maharero. Os missionários e demais colonizadores acreditavam que com a nomeação de Samuel como herdeiro da posição política de seu pai e depois como chefe supremo, facilitaria a apropriação das terras e do gado às mãos dos europeus. Para adquirir esta herança, Samuel deu início a um longo processo de legitimação de sua autoridade tendo a cobertura de Lutwein e seus tratados de paz, além dos próprios missionários. Assim, diante da constante perda das terras e do gado, as comunidades hereros, que desde 1860 haviam iniciado um processo de centralização política, se viram fragilizadas e cada vez mais subservientes aos colonizadores.

Passados os anos de guerra e após o desmantelamento das estruturas sociais herero, estes começam a se reorganizar a partir de novos símbolos e com a força de novos critérios de identificação. Nesse momento é que se dá a criação das *Otruppes* (WERNER, 1990), bem como a retomada das práticas associadas ao *Okuruwo* (WALLACE, 2003). Crescem, assim, as críticas ao cristianismo que, por parte dos jovens, foi expressa como uma crítica da dependência de seus líderes às instituições européias (PREIN, 1994: 118) e, por parte destes próprios líderes, significou uma tendência a repensar o cristianismo, aproximando-o de seus esforços de revitalização e reorganização social (POEWE, 1983: 117-24). Isto, no entanto, não significou um rompimento total com o cristianismo. Os líderes cristãos estiveram, inclusive, comprometidos com as tendências ‘revivalistas’. O próprio Hosea Kutako – “conhecido como o pai do nacionalismo moderno namibiano” (DIERKS, 2002:

203) –, por exemplo, sendo cristão teve um papel importante na criação da igreja Oruuano, bem como nos desenvolvimentos políticos na Namíbia.

Um aspecto interessante nestes movimentos iniciais é a forma como as novas conversões se distinguem das anteriores a 1903: “*Os hereros convertidos antes de 1903 tinham aceitado o conceito moral missionário da Sociedade Missionária Rhenish*”, tornando fraca suas relações com as estruturas ‘tradicionais’ herero por uma posição submissa dentro do universo missionário/ocidental. Já “*os herero convertidos no período entre 1904 a 1914 mantêm o paradigma das estruturas de liderança tradicional existentes antes da guerra*”, elaborando distinções entre a crença no cristianismo e sua própria existência dentro das estruturas sociais herero (DIERKS, 2002: 147). Isso os permitiu enfatizar de forma mais clara seus descontentamentos com a prática do cristianismo (e não necessariamente com a crença em si), percebendo-o como fortemente alicerçado nas políticas coloniais de desapropriação. Assim, assume-se que nos períodos imediatos ao pós-guerra, todas as reivindicações (pela devolução da terra, do gado e da autodeterminação) feitas anteriormente começaram a tomar formas mais objetivas, sendo assim reconhecidas e percebidas pelas próprias forças dominantes.

No início da década de 1920, com uma certa liberdade momentânea permitida pelo governo Sul-africano – que, com o fim da Primeira Guerra Mundial, anexou o território alemão à coroa inglesa – o movimento se fortalece ainda mais. No dia primeiro de setembro de 1920 uma carta é submetida ao então Primeiro Ministro Sul-africano Jan Christian Smuts em nome dos hereros pedindo para que os missionários alemães fossem removidos do território, pois eles haviam traído os hereros durante o período da guerra de 1904-1906 e o continuavam fazendo. O pedido foi aceito, porém três anos mais tarde os primeiros missionários alemães começavam a voltar ao território (GEWALD, 1999: 271). Nesse sentido, menos de um ano depois, em abril de 1921, Eduard Kriele, inspetor da Sociedade Missionária Rhenish, confirma tais tendências ‘revivalistas’ ao perceber o fenômeno de uma crescente “*obsessão por liberdade misturada com um espírito de não-arrependimento*” (cf. DIERKS, 2002: 176).

Incluído neste contexto, temos o enterro de Samuel Maharero que, em 1923, foi um catalisador da crise entre os hereros e a Missão Rhenish, já que esta ainda mantinha sua visão de ‘civilização cristã ocidental’ e uma interpretação pietista do cristianismo, o que

impossibilitava qualquer tolerância por parte dos missionários às práticas que se seguiram à cerimônia cristã. (POOL, 1991: 299; GEWALD, 1999: 280).

Além deste, outros acontecimentos contribuíram igualmente para o crescimento dos movimentos de revitalização herero. Um ponto importante nesse processo foi o início dos trabalhos do Conselho dos Chefes hereros em 1945. Criado por Hosea Kutako em cooperação com Frederick Maharero, o conselho foi responsável por garantir uma maior legitimidade política das comunidades herero frente ao governo, conjugando os esforços dos diferentes líderes contra a colonização sul-africana.

O elemento final a compor este quadro que culminou na criação da igreja Oruano, foram os discursos de alguns missionários a respeito do Apartheid. Em 1950, o ex-missionário Rhenish, Heinrich Vedder – o mesmo que presidiu o culto no funeral de Samuel Maharero – aceita o cargo de chefe do ‘Departamento de Questões Nativas’ no senado sul-africano. Em seu primeiro discurso oficial, ao refletir sobre a política segregacionista, ele afirma: “*Nosso governo na África do Sudoeste herdou uma ótima herança. Desde o início do governo alemão temos realizado aquilo que infelizmente ainda não foi realizado na África do Sul, tal seja: o Apartheid*” (cf. DIERKS, 2002: 211).

No mesmo sentido e minando ainda mais o domínio da Missão Rhenish, foi realizado em Windhoek, algumas semanas depois das declarações de Vedder, a Conferência Missionária Rhenish. O principal tópico das discussões foi o Apartheid, sendo este entendido por grande parte dos conferencistas como uma política positiva que, acreditavam eles, promovia “*o desenvolvimento separado dos nativos de acordo com suas distintas características*” (*ibid*).

Pouco mais de um mês após essa conferência, Hosea Kutako se encontra em Windhoek com Preses Diehl da Sociedade Missionária Rhenish, esperando traçar alguns objetivos conjuntos que poderiam mudar o futuro da sua comunidade e, de fato, de muitos namibianos. No entanto, a declaração feita por Kutako – de que conforme a concepção herero, a igreja, como ‘igreja nacional’, não poderia existir sem incluir os direitos do povo onde se encontra – não foi vista com bons olhos. A Missão Rhenish manteve o discurso de que caso confundisse questões mundanas com espirituais o trabalho missionário teria que acabar.

Assim, apesar de algumas outras frustradas tentativas de unir as várias igrejas da Missão Rhenish sob uma única igreja para tentar impedir o fortalecimento das congregações herero, no dia 25 de agosto de 1955, os hereros assumidamente deixam a Missão e criam a igreja Oruuano (que em otjiherero significa ‘comunhão’). A igreja foi inicialmente liderada por Reinhard Ruzo (ordenado em 1949 pela Missão Rhenish), Hosea Kutako, além de outras lideranças cristãs herero que igualmente cumpriram um papel central na formação da ‘igreja Antiapartheid’, como ela também era conhecida. (NGAVIRUE, 1997: 206).

Nasce, enfim, a igreja Oruuano, vista pelos missionários como mais um setor aquecido pelas ondas de ‘nacionalismos’ da Namíbia, um movimento “*confuso e que prega falsas doutrinas*”, um “*despertar nacionalista que trouxe um certo reavivamento da velha adoração aos ancestrais*” (DIERKS, 2002: 216). É a objetivação das demandas por terra, liberdade e ‘auto-identificação’ pelos hereros. Mas é, também, a religião do ‘branco’ “*revisada, transformada, e apropriada para enfraquecer seu poder dentro do universo de discurso dos [colonizados]*” (APTER, 2005: 178), para reforçar os projetos identitários herero.

A mudança mais visível em relação às igrejas da enfraquecida Missão Rhenish foi o fato de que a igreja Oruuano permitia, dentro de seu universo dogmático, a prática do *Okuruwo*. Assim, quando em janeiro de 2006, o presbítero Caspa, da igreja Oruuano de Okondjatu, me afirmou que sua congregação fazia parte da ‘*igreja tradicional herero*’, ele estava admitindo a possibilidade de que *Okuruwo* e cristianismo reforçassem e não negassem um ao outro. Nesse sentido, ele afirmava que “*aos domingos pela manhã, ele [o ‘velho’] vai acordar no nascer do sol, vai se sentar lá [no Okuruwo] e fará as coisas culturais, depois ele vai pegar sua bíblia e virá pregar na igreja*”. Nisto Caspa elaborava uma distinção entre o que é ‘religioso’ e o que é ‘cultural’, escapando dos possíveis conflitos entre cristianismo e *Okuruwo*. (Cf. CASTRO, 2006: 113).

No entanto, o presbítero elaborou também um sistema corroborador, no qual ‘religião’ e ‘cultura’ eram legitimadores um do outro, afirmando que, assim como os israelitas, os hereros também tinham seu próprio altar e que os ‘velhos’, através dos ancestrais, “*pedem ajuda para deus, assim como os israelitas faziam quando chamavam Abraão, Jacó e Isaque*”. Assim não há nada de contraditório entre o uso do *Okuruwo* e a

crença na Bíblia e na religião cristã. Diferentemente de alguns outros cristãos, a Bíblia, para Caspa, serve para corroborar – o que ele chamou de – sua ‘fé cultural’ e não para negá-la.

Não há oposição entre cristianismo e *Okuruwo* e é justamente por isso que as comemorações, ao colocar *Okuruwo* e *Oruвано* frente a frente não estão criando um espaço de conflito. Ambos se legitimam como projeções de um universo herero. Enfim, hoje percebe-se a Oruвано como uma igreja estabilizada a qual muitos hereros participam, mas que justamente por perder seu argumento inicial (da criação de uma forte igreja herero contra o poder colonizador dos missionários), se vê tal como as outras igrejas na Namíbia, disputando seus fiéis com outros movimentos de cunho religioso ou não. Nestas comemorações, por sua vez, a presença do bispo nacional da igreja Oruвано e o espaço alocado a ele fazem referência justamente à importância que a igreja teve na criação de mais um espaço de revitalização herero. Torna ali presente uma outra forma pela qual os hereros foram capazes de sobreviver nos anos pós-guerra.

2. Considerações finais

Voltando para casa, neste dia, a pergunta que fazia a tudo isso e que continuo a fazer neste trabalho era onde estão a memória e a identidade nisto tudo? A memória me causava pouca dúvida, o evento se origina justamente de acontecimentos do passado que, por sua vez, permanecem vivos nas roupas, nos discursos, no sentimento de injustiça, nos pedidos de reparação, no território, etc. No decorrer do capítulo percebemos também que o que está em jogo ali são mecanismos corporais que servem para criar (não representar) as várias memórias do fato histórico *em si*: a guerra de 1904 e a subsequente sobrevivência aos efeitos nefastos da migração e trabalho forçado. Mesmo não tendo vivido os tempos da guerra, aqueles indivíduos criam uma relação, um vínculo com os acontecimentos históricos. Eles são produtos da história, ‘*a sedimentação de macroprocesso em micropráticas*’ (SHAW, 2002: 6).

Esse vínculo, por sua vez, se torna relevante para o meu segundo problema, a identidade. Como já discutimos anteriormente, a identidade aqui deveria ser entendida como um projeto de identificação que, em outras palavras, significa a criação de um sentimento de pertença. O enterro de Samuel em 1923 e a concomitante instituição das comemorações anuais em Okahandja marcam justamente a importância da criação de um

vínculo de identificação que legitime um projeto político herero particular. Esse vínculo, como espero ter deixado claro, é elaborado a partir de um critério histórico e criado por mecanismos mnemônicos, por – aquilo que será o foco do próximo capítulo – ‘atos de memória’.

As comemorações em Okahandja (possivelmente tal como na Itália, Brasil, Alemanha, etc.) são justamente o local no qual a concepção de uma unidade herero se vê mais concretizada. Ali, o critério histórico unificador se torna relevante sem, no entanto, sublimar as particularidades individuais. Assim, certos vínculos que determinado indivíduo possui com outras unidades sociais (religiosas, políticas, de parentesco, etc.) são reconduzidos ao critério histórico como partes legítimas na constituição de um ‘ser’ herero.

Dessa forma, mesmo sem negar a existência e importância de todos estes grupos que compartilhem a filiação dos participantes ali presentes (e que por vezes podem estar em competição), percebe-se o esforço de que todos confluam, se afunilem, para a formação dessa ‘unidade social’ herero. É nesse sentido que Hildi Hendrickson afirma que “*a sutil competição que se estabelece entre velhos e jovens, homens e mulheres, participantes classificados [ranked] ou não [unranked], tropas de diferentes lugares, e as três bandeiras são emudecidas por esforços mais insistentes para criar uma representação da unidade social*” (1996: 238). O que Hendrickson chama de representação, no entanto, eu chamaria dos próprios índices da unidade social, ou seja, eles não são a representação, mas (quando conjugados) a própria unidade social.

Todas as particularidades que observamos durante estes três dias estão, assim, carregadas do passado justamente por estarem sedimentadas no corpo, o local dessas memórias, de sua criação e reprodução. Nesse sentido – e seguindo a distinção de Connerton das formas pelas quais a memória pode ser sedimentada no corpo –, eles são práticas de incorporação, “*mensagens que um remetente ou remetentes enviam através de suas próprias atividades corporais em ação, sendo que a transmissão ocorre apenas durante o tempo em que seus corpos estão presentes para sustentar aquela atividade particular*” (1989: 72).

Estas mensagens são, assim, atos de projeção. Nas comemorações as mensagens que são projetadas, por sua vez, são um *feedback* a uma projeção inicial que não foi falada, mas que consta como um *fato em si*: o fato de que todos sobreviveram à guerra contra os

alemães. Em 1904, já vimos, os vários grupos hereros foram perseguidos e desmantelados, mas com os anos eles foram capazes de sobreviver. Este é o *fato em si* ao qual aquelas mensagens incorporadas fazem referência.

Cada uma dessas mensagens/*feedbacks*, por sua vez, recebem também um *feedback*, ‘fechando o ciclo’ no qual se dá a concretização de uma ‘unidade herero’ multifacetada, criada com o idioma da memória a partir de práticas incorporativas que fazem do corpo “*um índice da sociedade*” (Strathern, 1999: 27). Assim, se começamos com ‘atos de identidade’ no qual um critério de identificação histórico é projetado à ‘tela social’ dos vários grupos hereros com o fim de dar sentido à uma unidade política herero, acabamos agora com ‘atos de memória’: os processos pelos quais a consciência histórica individual (memória) se torna mais e mais focada com a projeção histórica do grupo.

A questão central, neste momento, entre tantas projeções e *feedbacks*, é justamente a focalização destas práticas. Ou seja, a concretização de um sentimento de pertencimento que deveria se estender a ‘todos’ os hereros se dá pela focalização de todas estas projeções. Elas estão focadas com o critério de identificação, elas seguem no mesmo sentido, corroboram a história e compartilham, enfim, um ‘sentimento de pertença’.

É justamente por estes ‘atos de identidade’ utilizarem um critério de identificação histórico, que o *feedback* dos indivíduos são suas próprias consciências históricas particulares (suas memórias); e é pelas projeções ocorrerem em um evento comemorativo (a ‘tela social’) que o corpo se torna o mecanismo mesmo destes ‘atos (criativos) de memória (e identidade)’. O próximo e último capítulo é uma tentativa de entender melhor estes processos, conjugando a ‘Itália’ e os ‘italianos’.

Atos de memória

Nos últimos capítulos observamos o processo de criação de uma unidade política e social herero, de um projeto identitário. Seja isto uma ‘etnia’, um ‘grupo de interesse’ ou uma ‘nação’, o que existe é um conglomerado de pessoas que se reconhecem como um grupo (‘os hereros’) por compartilharem histórias, expressões e sentimentos. Afirmei que para a organização política, social e identitária deste grupo é a memória que funciona como princípio articulador. É a partir dela que existe tanto união como competição e que se dá a organização social e política do grupo: a partir da memória da guerra e da sobrevivência transformada em um *fato em si*. Durante as comemorações, um indivíduo é um ‘herero’ por se identificar com aquele fato e isto é feito a partir de ‘atos de memória’: projeções e *feedbacks* da consciência histórica de cada pessoa.

Assim, após analisar o processo criativo de uma ‘unidade política herero’, espero agora poder finalizar meus argumentos focalizando detalhadamente no que tenho chamado de ‘atos de memória’. Para isto me afastarei das explicações propriamente históricas, da explicação do passado, para entender melhor os mecanismos mnemônicos pelos quais o presente é possuído pelo passado que então serve como um critério essencial para a criação da unidade social. Para isto estarei me atentando a forma pela qual os indivíduos recordam e são, assim, possuídos pelo passado. Meu interesse, enfim, é perceber como e onde esse processo de posse ocorre, visando os aspectos físicos, ou seja, os locais da memória e a memória *in the making*.

1. A memória

O que pensamos quando falamos em memória? No senso comum pensaremos em história, eventos passados, lembranças etc. Neurologistas pensam em funções cerebrais; filósofos no inconsciente; psicólogos nos processos de transmissão e aquisição de memórias; historiadores nas relações entre escrita e oralidade; e cientistas sociais – dentro das tendências atuais – falarão na construção do que se diz ser memória, nas distintas maneiras de representar o passado.

A grande divisão nos estudos da memória (da qual todas as tendências anteriores fazem parte) se dá entre indivíduo e sociedade. Ou seja, se a memória é um mecanismo

físico ou um esforço social. Os estudos clássicos sobre o viés social da memória são os trabalhos de Maurice Halbwachs que durante o período do entre-guerras escreveu o que após sua morte foi publicado como *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, em 1952 e *La Mémoire Collective*, em 1968. Seu trabalho se edifica a partir da sua oposição ao pensamento de Henri Bergson, que nos últimos anos do século XIX refletia sobre a memória enquanto fenômeno individual.

Bergson percebia o processo mnemônico como uma invariável relação entre estímulo, cérebro e representação. Acreditava que o universo das lembranças se constituía de forma diferente que os universos das percepções e das idéias. O primeiro era inconscientemente mantido pelos indivíduos, enquanto que os outros eram recriações conscientes da memória. “A essência da idéia geral”, o autor confirma, é “mover-se o tempo todo entre a esfera da ação e a da memória pura” (BERGSON, 2006: 65). Suas reflexões estão restritas, assim, ao indivíduo sem, no entanto, compartilhar dos esquemas mecanicistas de sua época. Seu trabalho mostrava, como bem ressaltou Ecléa Bosì, “a espontaneidade e a liberdade da memória em oposição aos esquemas mecanicistas que a alojavam em algum canto escuro do cérebro” (2007: 51).

Ora, o que Halbwachs argumenta é justamente que a memória de um indivíduo não é tão livre. Herdeiro de segunda geração do legado de Durkheim, as análises de Halbwachs irão colocar o ‘fato social’, a sociedade em si, como precedendo e permeando as atividades mnemônicas individuais. Assim, o autor afirma que

“Não tem sentido algum procurar onde elas [as memórias] são preservadas, se no meu cérebro ou em algum canto de minha mente ao qual apenas eu tenho acesso: elas são recordadas para mim externamente, e os grupos dos quais eu faço parte me dão os instrumentos para reconstruí-las a qualquer momento, sob a condição de que eu me dirija a eles e adote, ao menos por um momento, seus modos de pensamento” (2002: 38).

Além disso, ambos trabalham com uma relação estática entre regra e aplicação da regra, entre código e execução. Em Bergson esta relação é percebida na sua distinção entre uma memória contemplativa e uma memória motora. A primeira é reflexiva, é a “memória verdadeira” enquanto que a segunda nada mais é que a aplicação de uma regra apreendida, “fixada no organismo” (2006: 91). Halbwachs, por sua vez, segue a linha de Durkheim, na qual a sociedade é a regra e os indivíduos aplicam essa regra, no mais das vezes, tão inconscientes disto quanto a memória motora de Bergson. Outra consequência da influência

de Durkheim no trabalho de Halbwachs – ainda ligada ao problema anterior – é que o indivíduo está completamente preso à sociedade; não lhe é possível lembrar se não for em sociedade (1992: 54), sendo que indivíduos que fazem parte de um mesmo grupo social, lembrarão invariavelmente da mesma forma: a sociedade os constrange.

A diferença central na análise dos dois é, então, que para Bergson a memória é mantida em um estado inconsciente e se torna consciente a partir do universo individual das representações que são, por sua vez, motivadas por imagens exteriores, pelas condições de possibilidade, se assim posso dizer, do presente (2006: 61). Para Halbwachs, no entanto, a memória existe e é reconstruída apenas socialmente, mas também sob a base do presente (1992: 40). Bergson privilegia o indivíduo ao interessar-se pelo local (nos mecanismos corporais de uma pessoa) onde a memória é mantida e re-criada; Halbwachs, por sua vez, enfatiza a sociedade e está preocupado em desvendar as formas (sociais) pelas quais a memória é mantida.

Ao que parece, assim, as duas perspectivas não são exatamente contraditórias. Elas podem, inclusive, se complementarem. Ao tratar de um mesmo problema (a memória), mas em graus diferenciados, os dois autores nos possibilitam pensar no processo mnemônico da criação da memória, nos ‘atos de memória’. Nisto, admitiríamos que os mecanismos corporais são um local privilegiado no qual uma memória pode ser criada e que é por um conjunto comunicativo de relações sociais que ela pode se tornar coletiva sem, no entanto, negar os mecanismos individuais os quais lhe são necessários para existir enquanto uma ‘memória coletiva’.

Nesse sentido, Halbwachs afirma que são os grupos dos quais fazemos parte em determinado momento que nos permitem reconstruir o passado, mas mesmo considerando imperativamente que “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros” e que “isto acontece porque jamais estamos sós” (2006: 30), admite que é o indivíduo que lembra. Bergson, por sua vez, considera que só podemos relembrar através de nossos mecanismos sensoriais e que a memória é, assim, regulada “pelos detalhes dos movimentos corporais” (2006: 59).

Teríamos, então, que inverter a equação de Halbwachs e afirmar que é apenas porque os indivíduos lembram que uma memória coletiva pode existir. Dessa forma, o entendimento de Bergson do “*ser físico como a encarnação de todas as possibilidades do*

agir do passado no presente” (MATSUDA cf. KANSTEINER, 2002: 190) nos possibilita re-pensarmos o abismo entre o indivíduo e a sociedade que recordam e os colocarmos em um processo intermitente no qual os esforços de um moldam, transformam e criam os limites do outro.

É isto que acontece, por exemplo, no caso do uso dos uniformes durante as comemorações em Okahandja. Existe um tipo padronizado de vestimenta: uniformes militares para os homens e os longos vestidos vitorianos para as mulheres, sendo que ambos possuem um significado histórico para o grupo, eles fazem referência ao passado destas comunidades. Cada um dos indivíduos, por sua vez, é livre para trabalhar sob esta ‘base’, (re)criando suas próprias consciências históricas. Os homens podem se encher de broches e medalhas, as mulheres trabalham os cortes e a costura dos seus vestidos. Todos, por sua vez, devem fazer referência à coloração que também é, podemos dizer, ‘padronizada’ e, ao mesmo tempo, manipulada criativamente por cada pessoa.

Neste processo, assim, ao mesmo tempo em que os indivíduos projetam à realidade sua forma particular de ser ‘herero’, ele se vêem também moldados, constrangidos aos limites impostos por uma certa padronização da roupa mesmo. Os uniformes são, então, *“um jogo de atitudes e disposições para o ego e para o mundo”* (DURHAM, 1999: 391), projetam as percepções de cada indivíduo à tela social ao mesmo tempo em que moldam a sensibilidade individual – e talvez seja justamente por moldar a sensibilidade corporal dos indivíduos que a projeção pode ocorrer em foco com o critério histórico de identificação, a projeção do grupo.

O uso dos uniformes nestas comemorações é, assim, um local por excelência onde as imagens do passado tomam posse do presente e as técnicas do corpo evocam (ao criar) *“todo o sistema do qual faz[em] parte”* (BOURDIEU, 1990: 94), enquanto que ao mesmo tempo criam a memória social ao corporificá-la (CONNERTON, 1989: 71). O processo se assemelha, metaforicamente, às possessões de espíritos que viveram em um passado particular e por alguns instantes se apoderam do presente, invocando seu poder na experiência do presente e nas resoluções do futuro, mas se vêem também constrangidos aos limites do corpo e da realidade contemporânea.

Maurice Bloch, refletindo sobre a relação entre uma memória pública e social e o conhecimento histórico de um indivíduo particular, destaca que a transmissão da memória é

uma boa forma de perceber essa relação entre indivíduo e coletivo. Nesse sentido, ele afirma que

“o passado no presente não pode ser entendido simplesmente como a transmissão da ‘história oral’, mas deve incluir um entendimento de como os indivíduos são afetados pelas suas próprias memórias episódicas Memória do passado não é apenas ‘representação coletiva’.... Memória é também social ... no entanto, nós também vimos que tal transmissão deve ser entendida, e que esses são os próprios processos psicológicos individuais os quais Halbwachs buscou excluir” (1998: 126).

A criação de uma memória está, assim, relacionada tanto ao social (é a forma como ela é transmitida) quanto ao psicológico e – eu diria mais – ao corpo do indivíduo que recorda (o local onde ela é criada). A experiência social está restrita à experiência particular de cada membro da coletividade. Nesse sentido, a memória criada no uso dos uniformes só se faz coletiva ao ser compartilhada e manipulada por cada participante, pelas “*memórias episódicas*” de cada um.

O foco que tenho dado às comemorações herero é no sentido de perceber como um determinado fato do passado toma posse de um grupo de pessoas no presente, possibilitando a que elas se perceberem como parte de um único grupo. Ali, a performance da memória serve para fornecer um quadro de referências que, tal como afirmou Michel Pollak, “serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis” (1989: 9). Dessa forma a memória em ação nas comemorações seria, mais do que a herança de um grupo, a forma particular na qual os hereros se colocam no mundo. Nesse sentido, a memória nas comemorações herero, tal como uma certa teoria Betsimisarakana em Madagascar, “*é mais do que simplesmente recordar um evento ou fato específico. Significa definir sua posição no mundo, afirmando a relação com pessoas e lugares particulares enquanto que rejeitando outras*” (COLE, 1998: 616).

Assim, durante as comemorações, os indivíduos compartilham a memória de um passado de extermínio e sobrevivência, mas cada um deles, por sua vez, se relaciona com aquele *fato em si* de maneiras diferentes, de acordo com suas próprias possibilidades expressivas (BLOCH, 1998: 100). A memória, então, se faz coletiva por esse compartilhar, mas está restrita à expressividade, à corporalidade de cada indivíduo. Isto faz eco ao pensamento de Bergson no momento em que ele afirma que o corpo, em si, é a única coisa que dura, é “a parte sempre presente” de um mundo de representações que é “sempre

passado” e que, portanto, ele é “o *lugar de passagem* dos movimentos recebidos e enviados, o traço-de-união entre as coisas que agem sobre mim e as coisas sobre as quais ajo” (2006: 92).

Isto, por sua vez, nos remete aos trabalhos de Bourdieu e Connerton que defendem uma teoria dos mecanismos mnemônicos corporais que rompe com a relação dicotômica entre regra e aplicação para um e objetivo e subjetivo para outro. Nesse sentido, refletindo sobre uma teoria da prática, Bourdieu afirma os objetos de conhecimento são construídos e que “o *princípio dessa construção é o sistema de disposições estruturantes e estruturadas, o habitus, que é constituído na prática e está sempre orientado para funções práticas*” (1990: 52). Connerton, por sua vez, procurando estabelecer sua própria teoria do *hábito*, destaca que existe “*uma brecha entre regra e aplicação, e uma brecha entre código e execução. Essa brecha deve, eu sugiro, ser preenchida por uma teoria da prática habitual e, portanto, da memória-hábito*” (1989: 34), sendo esta memória habitual a capacidade corporal de executar determinada operação (p. 35).

Para usar novamente o exemplo dos uniformes nas comemorações em Okahandja, isso significaria pensar que não existe uma relação invariável entre um padrão de corte ou cor (a regra) e a forma como os indivíduos os utilizarão (a aplicação da regra). Ambos são estruturantes e estruturados e a aparente ‘brecha’ que poderia existir entre este ‘ideal’ e sua prática ‘real’ pode ser entendida justamente se atentarmos para a prática corporal de cada indivíduo, atentando para o fato de que cada um possui histórias diferentes das dos demais participantes e que isto poderá ser incluído em sua ‘execução’ da ‘regra’ de forma a diferenciá-lo dos demais (i.e. uma condecoração que um homem ganhou do seu pai, a pele de um animal que ele mesmo matou ou herdou de outro parente, um lenço distinto que uma mulher recebeu de alguma mulher de sua família ou que costurou em uma situação determinada, etc.).

Nesse sentido, é interessante destacar o trabalho de Rosalind Shaw (2002) sobre as práticas de adivinhação Temne, onde ela afirma que uma teoria da prática é também uma teoria da memória que sugere novas formas de lembrar o passado, nas quais “*não apenas escolhas diárias mas também violentos processos de deslocação trans-regional são internalizadas, são (literalmente) incorporadas nas pessoas e suas práticas sociais e culturais*” (2002: 5).

O que estes autores estão ressaltando, assim, é a possibilidade de que o corpo seja mais que um receptáculo de regras sociais, mais do que um sinal da operação da estrutura social. Ele é, nesse sentido, a própria estrutura social (CONNERTON, 1989: 95-104); o corpo entende e não simplesmente reproduz. Isto claramente nos dirige ao postulado metodológico defendido por Thomas Csordas que afirma que “*o corpo não é um objeto para ser estudado em relação à cultura, mas deve ser considerado como o sujeito da cultura ou, em outras palavras, como a base existencial da cultura*” (1990: 5), sendo que, para isso, deveríamos criar um conceito de corporalidade que acabasse com as dualidades entre corpo e mente, objeto e sujeito. Retornando às abordagens anteriores, isto é exatamente o que Connerton parece supor nas últimas páginas de seu livro, onde ele sugere que

“significado não pode ser reduzido a um sinal que existe em um ‘nível’ separado fora da esfera imediata das ações do corpo. Hábito é um conhecimento e um recordar nas mãos e no corpo; e no cultivo do hábito está nosso corpo que ‘entende’” (1989: 95)

Minhas reflexões sobre as comemorações herero em Okahandja e a criação de um projeto identitário herero a partir de ‘atos de memória’ pressupõem justamente isto. Ali, o corpo não só entende, ele cria a relação de um indivíduo com um grupo determinado. Ele cria, em conjunção com outros indivíduos – e por atos de projeção e *feedback* – o próprio grupo. Assim, por mecanismos mnemônicos, um indivíduo expõe tanto seus critérios interiores, quanto sua percepção do mundo como membro de uma unidade maior que, importante ressaltar, não o transcende – ela está presa, restrita e é dirigida por ele, pelos seus próprios mecanismos corporais.

Assim, Alfons Maharero, ao borrifar a água de seus antepassados ele não está apenas seguindo as ‘regras’ estabelecidas aos homens responsáveis pelo cuidado do *Okuruwo*, ele está projetando – pelo borrifar e outras posturas do seu corpo – à tela social (às comemorações) uma forma particular pela qual um herero pode perceber-se membro de um grupo. Da mesma forma, os indivíduos que ajoelhados diante de Alfons recebem a água em uma postura de reverência, estão projetando desde uma outra perspectiva, mas ainda pelo corpo, a importância do *Okuruwo* na formulação dessa ‘sociedade herero’, estou projetando, em última instância, sua sobrevivência e aceitação no espaço das comemorações.

Nesse sentido, já sabemos, a memória coletiva não deve ser percebida como um tipo de consciência coletiva durkheimiana com poderes que transcendem um indivíduo. Ela não o transcende porque ela é criada por ele e isto é feito por cada indivíduo de formas distintas. Nesse sentido, mesmo que a memória social de um grupo não seja invariavelmente expressada da mesma forma por cada um de seus membros, eles ainda estarão trabalhando com um mesmo *fato em si* ao qual devem, por ‘atos de memória’, se identificarem para fazerem parte do grupo. Ou seja, a memória é, sim, compartilhada, mas isto não implica uniformidade (SHAW, 2002: 63).

Um herero cristão, assim, poderá recusar a água do *Okuruwo*, sem negar sua importância como elemento compartilhado dentro de sua comunidade. Isso não significa que ele não esteja projetando de outras formas (pela igreja Oruuano, as roupas, as músicas, ou os discursos) sua identificação particular com o *fato em si*. Existe, dentro desta ‘memória coletiva’ herero várias faces e vários arranjos pelos quais um indivíduo se percebe membro do grupo.

Assim, considerando a memória – que por falta de uma palavra melhor poderíamos chamar de – individual como as percepções que cada um tem de sua realidade histórica (Pollak, 1992: 201), isto é, sua consciência histórica, tomo a memória coletiva (ao menos esta, criada nas comemorações em Okahandja) como um acordo de consciências, aceitando assim que todas as diferentes consciências históricas individuais estão relacionadas com um *fato em si*, este sim a fonte da coletividade, o elemento compartilhado.

Temos aqui uma questão que no último capítulo pode ter ficado obscuro: o problema da coletividade e do ‘todo’. Michael-Rolph Trouillot (1995: 16), nos pergunta qual o momento em que a vida de uma coletividade inicia: “*Em que ponto fixamos o começo do passado a ser recuperado? Como decidimos – e como a coletividade decide – quais eventos incluir e quais excluir?*”. O ponto transformador destas comunidades herero, já vimos, foi o enterro de Samuel Maharero, a partir do qual estas comemorações se iniciaram e a projeção de um critério de identificação herero particular foi criada. Quanto aos eventos incluídos ou excluídos, eles estiveram (e ainda estão) sujeitos àquele arranjo de compromissos.

Se pensarmos nos túmulos que são visitados durante o último dia das comemorações, por exemplo, poderíamos criar uma lista de pessoas que, com o passar dos

anos foram incluídas nas comemorações. Inicialmente, eram os túmulos de Tjamuaha, Maharero Tjamuaha e Samuel Maharero que formavam o escopo do evento. Ngavirue (1997: 195) nos remete ao fato de que por um arranjo de compromissos, o túmulo de Kavimemua, um dos heróis dos mbanderus de Omaruru também passou a ser visitado. O mesmo aconteceu com a morte de Hosea Kutako, em 1970 e seu sucessor como chefe supremo dos hereros, Clemence Kapuuo, em 1978, ambos enterrados em Okahandja, ao lado de Jonker Afrikaner, o poderoso líder Oorlan do final do século XIX. É esse mesmo tipo de esforço polissêmico que permite que estejam ali presentes chefes de todas as casas reais, as várias cores, o *Okuruwo*, a igreja Oruuano, etc.

Ora, a condição de possibilidade para esses arranjos, meu argumento segue, se dá justamente por ‘atos de memória’, é na resposta dos indivíduos a cada um daqueles elementos e ao que eles projetam à realidade herero que ocorre a focalização de todas estas projeções, umas com as outras e todas com o *fato em si*. O grupo, em outras palavras, ‘aceita’ a projeção individual por percebê-la focada, relacionada, com o critério histórico de identificação.

Dessa forma, é apenas pelas respostas focadas dos indivíduos que a coletividade pode existir – por isto a importância de pensar nos corpos individuais e naquilo que eles estão projetando, por isto pensar no *Okuruwo*, nas roupas, nos discursos, etc. É nesse sentido que a concatenação do pensamento de Connerton toma parte central de minhas discussões. Refletindo justamente sobre a criação de algo que se possa chamar de memória social, ele afirma que

“se existe algo como memória social, eu argumentarei, é provável que á encontremos em cerimônias comemorativas; mas cerimônias comemorativas são comemorativas apenas na medida em que elas são performativas; performatividade não pode ser pensada sem um conceito de hábito; e hábito não pode ser pensado sem uma noção de automatismos corporais (1989: 4-5).

Minhas reflexões até aqui têm mostrado que a projeção de uma identidade herero se estabelece a partir de uma memória de um evento particular compartilhado por um grupo de pessoas que se identificam como ‘hereros’. Tomando este eixo de análise, eu sou levado a pensar que observar estas comemorações é uma boa maneira de responder aquela pergunta introdutória “o que significa ser Herero?”. Assim, fazendo o percurso inverso da sentença

de Connerton, é apenas observando os automatismos corporais que poderei pensar o hábito⁵³, a performance, entendendo, assim, o funcionamento da cerimônia e enfim, chegando à memória social que seria, (e agora digo eu) a relação comunicativa entre todos os participantes do evento, entre os vários mecanismos mnemônicos ali presentes.

O trabalho de Shaw (2002) mais uma vez, me é inspirador. Nele ela está justamente nos desafiando a pensar a memória tal como ela é expressa, incorporada em práticas culturais e não inscrita discursivamente no dia a dia de determinado grupo⁵⁴. As reflexões de Thomas Abercrombie sobre as várias formas que os andinos K'ulta interpretam sua história, dando sentido ao seu presente e futuro, seguem no mesmo sentido quando ele afirma que utiliza o termo 'memória social' para entender as maneiras corporais pelas quais as pessoas se constituem enquanto indivíduos e grupo, "*criando a si mesmos ao fazer e não herdar seus passados*" (1998: 21).

É importante ressaltar ainda que minhas incursões nessas discussões não se arriscam tanto a ponto de defender um certo paradigma da corporalidade (Csordas, 1990; Strathern, 1999; Farquhar & Lock, 2007), mas é certo que em todas essas 'performances', para usar o jargão deste paradigma, o corpo não é simplesmente um receptáculo de simbolismos sociais (Strathern, 1999: 25). Mais que isso, ele é ação que engendra mudanças, que cria e não simplesmente reproduz.

Assim, ao tomar a memória coletiva como um acordo de consciências históricas particulares, não estou supondo que a parte (o indivíduo) seja um fragmento do todo (o coletivo), como se aqui a noção de pessoa se criasse de maneira distinta da noção de grupo (Strathern, 1992). Nas comemorações em Okahandja e a partir de 'atos de memória', tanto a parte como o todo são criados em um único processo no qual a memória assume um papel articulador e o corpo o *local de passagem* da parte e do todo.

⁵³ Acredito ser importante ressaltar que por mais que possamos pensar certos elementos da comemoração como 'hábito' ou *habitus*, não devemos desconsiderar que elas sejam apenas isto. Digo isto porque as reflexões de Connerton (1989) e Bourdieu (1990, 1977) partem do pressuposto que os hábitos corporais escondem o que não pode ser esquecido. As práticas se tornam naturalizadas e são esquecidas enquanto história. Ora, o que está em jogo nestas (e creio que em outras) comemorações é justamente não deixar que certos eventos sejam esquecidos, eles não devem se tornar naturalizados, o esforço, ao que parece, é contrário às propostas dos autores.

⁵⁴ O caso das comemorações herero, no entanto, não se assemelham com as práticas de adivinhação Temne as quais, a autora afirma, representam "*apreensões mais tácitas da memória prática, 'esquecida como história' ... precisamente porque [ela está] embutida em hábitos, práticas sociais, processos rituais e experiências corporificadas*" (SHAW, 2002, p. 7).

Ambas estão permeadas pelo indivíduo e não se deve entender que a memória coletiva seja simplesmente o todo das memórias individuais, elas são dois tipos de memórias que por vezes se reforçam – por vezes mais pela força da coerção (Pollak, 1989) do que da coesão (Halbwachs 1992) – e em outras se opõem; que por vezes estão focadas e em outras vezes difusas. Nesse sentido, as memórias coletivas são a possibilidade de uma comunicação compartilhada sobre os significados do passado (KANSTEINER, 2002 :188).

Parto agora para a metade final deste capítulo onde espero, com tudo o que já foi dito até aqui, poder esclarecer este processo que estou chamando de ‘atos de identidade’. Meu esforço não se pretende último. Como já destaquei na introdução, este é um projeto embrionário que aqui espero começar a lançar suas bases.

2. A memória *in the making*: os ‘atos de memória’

Na introdução fiz eco às perspectivas que afirmavam, em termos gerais, que se insistimos em falar de ‘identidade’, deveremos torná-la um processo, pensando em ‘atos de identidade’ que são compostos não só por aquilo que é inicialmente projetado, mas pelo *feedback* e o foco/difusão obtido da sobreposição de uma e outra projeção. Nos capítulos anteriores estivemos justamente observando essas várias projeções, a história destas comunidades herero e a forma como certo evento tornou-se essencial na criação daquele projeto.

Destaquei tanto a projeção do critério histórico de identificação herero, como o *feedback* daqueles que agora compõem esta unidade e as formas pelas quais um e outro se viram focados, legitimando o projeto em criação. Estive, justamente, expondo ‘identidade’ como *práxis*. Este projeto identitário, por sua vez, se dá a partir de ‘atos de memórias’ e é a eles que me volto agora para entendê-los de forma mais cuidadosa, esclarecendo este processo mnemônico.

Ao considerar que os hereros se entendem como grupo a partir da memória, não estou pensando em uma invariável relação entre identidade e memória, como se comunidades genuínas fossem comunidades mnemônicas (OLICK, 1999: 342) e uma certa noção de identidade fosse dependente da memória e vice-versa (GILLIS, 1994, 3). Da mesma forma nego afirmações ‘trágicas’ que prevêm que não preservar e transmitir a memória de um grupo seria violar uma norma de reciprocidade e co-responsabilidade

(BOOTH, 2006: xii; xiii). Por temer conclusões rápidas de mais e que por vezes tomam o escritor de maneira quase incontrolável, prefiro assumir que a memória *pode* ser, mas nem sempre o é, central na criação de uma identidade.

Assim, afirmar que a memória é o centro de qualquer identidade não me parece ser um exercício intelectual válido. Em uma só frase, memória e identidade são postas como condições necessárias de qualquer conglomerado humano. Ou seja, presume-se que toda coletividade possua uma identidade e que isso se dá a partir da memória – que, fenômeno coletivo por excelência, se impõe aos indivíduos que, como diria Halbwachs, não podem relembrar sozinhos.

As comemorações herero em Okahandja, no entanto, apontam justamente para o fato de que memória e identidade se corroborem. O evento é, assim, um ‘ato de identidade’ que funciona pela incorporação das memórias de um evento particular do passado. Não arrisco dizer que todas as memórias funcionam desta forma. Memória pode ser, de fato, muitas coisas, mas de qualquer forma, deveríamos sempre entendê-la, tal como identidade, como um trabalho, um jogo de projeções e *feedbacks* e, por isso, sempre uma relação comunicativa.

Aqui, no entanto, estou tratando justamente de uma situação na qual a memória é sim, central para a constituição de um critério de identificação de uma unidade social e que isto, além do mais, se dá por atos performativos, por mecanismos corporais que fazem dos indivíduos membros do grupo. À relação entre estes elementos chamo de ‘atos de memória’: a possibilidade de que certas projeções e *feedbacks* estejam focadas umas com as outras criando, assim, o vínculo entre memória e identidade.

Temos, então, que o que é projetado à assembléia de hereros é um *fato em si*: a guerra contra os alemães e a eventual sobrevivência. Este *fato em si*, deveria ser entendido da mesma forma que a ‘narrativa formal’ de Bloch que “*reduz a arbitrariedade de eventos específicos no tempo a padrões culturais bem afiados*” (1998: 107). A arbitrariedade, no entanto, tal como no estudo de Bloch, não deixa de ser expressa, ela é a consciência histórica individual, a ‘versão’ individual do evento. São estas variações individuais que deverão estar focadas com o *fato em si* – sendo este, por sua vez, a projeção inicial com a qual todas as versões individuais devem se identificar para fazer parte desta coletividade.

Os dois – o *fato em si* e as várias ‘versões’ individuais – não são, então, contraditórios. “*O ponto é que os dois são narrativas satisfatórias para diferentes contextos*” (p. 108). Bloch está falando de uma versão formal e outra informal. A primeira para uma situação ritual a segunda para uma conversa qualquer entre dois amigos. Aqui, no entanto, as entendo como versões distintas, mas ambas formalizadas pela comemoração em si, elas fazem referência explícita à pessoas e eventos mnemônicos que se complementam (STOLLER, 1994: 639).

Nas comemorações em Okahandja, temos, então, o *fato em si* da guerra e da sobrevivência e as várias ‘versões’ individuais pelas quais cada uma pessoa pode se vincular a este fato, entendendo-o para então fazer parte do grupo. O que as versões individuais mostram é justamente tudo aquilo que sobreviveu à guerra. Elas podem ser percebidas na relação de cada participante com o *Okuruwo*, nos uniformes, nas músicas, nas falas de cada um diante do microfone ou outras conversas informais durante o evento, bem como nas bandeiras e cores de cada ‘sub-grupo’ que representam, já foi falado, faces distintas da história herero.

Outras duas claras ‘versões’ concorrentes podem ser percebidas nas discussões sobre o rei Alfons Maharero e o chefe supremo K. Riruako. Cada um dos lados estabelece uma versão específica da história herero, elaborando-as a partir de uma certa concepção de ‘tradição’. O que eles projetam, nesse momento, é a legitimação histórica de suas posições de autoridade; o *feedback* obtido vem de cada um dos participantes que ou prostrados diante de Alfons ou seguindo Riruako – tirando fotos com seus celulares, gravando partes de seus discursos – atestam para suas próprias opiniões sobre estas questões. O que todas estas versões representam, enfim, são as consciências históricas que cada participante possui do *fato (histórico) em si*.

Importante ressaltar, ainda, que entre a multiplicidade das versões existentes do *fato em si*, não existe uma que represente o *conhecimento*, ou seja, na qual o (re)conhecimento do passado esteja mais fixo ou legitimado. Todas “*falam de diferentes formas sobre o que é conhecido. Elas não são o próprio conhecimento*” (BLOCH, 1998: 110). Este conhecimento, pelo contrário, é criado na projeção do *fato em si* e nas versões individuais em *feedback*, na afinidade entre umas e outras. A relação, aqui, parece ser entre as ferramentas necessárias na construção desse ‘ato de memória (e identidade)’. É o atabaque

e as mãos do músico, a divindade e a fé, sem os quais não haveria, exagerando minha proposta, ‘atos de música’ ou ‘de religião’.

Assim, o *feedback* que cada um destes indivíduos dá são suas próprias versões do evento de 1904, suas consciências históricas. O ato de se identificar com o *fato em si*, por sua vez, dá início a um novo jogo de projeções no qual o fato histórico é ‘substituído’ pela consciência histórica (o passado pelo presente), nos obrigando a deixar o terreno da história para adentrar o campo da memória: a consciência histórica de cada indivíduo. Esta nova projeção (ela mesma o *feedback* à primeira), se dá como um ‘ato de memória’, ela lança às comemorações a consciência e experiência individual, permitindo assim – mais do que a ‘substituição’ do passado pelo presente –, que o presente seja ‘possuído’ pelo passado. Por fim, o *feedback* a esta projeção mnemônica ocorre por aquele arranjo de compromissos no qual cada uma das consciências individuais é aceita como relacionada ao *fato em si*, fechando o ciclo no qual o critério histórico é apropriado pelos indivíduos, legitimando, assim, as comemorações como um projeto identitário herero.

Temos então que os ‘atos de memória’ são ‘atos de identidade’ justamente porque é a partir da memória, da consciência que os indivíduos possuem do fato histórico e seus produtos na história, que o *fato em si* é aceito como critério de identificação. Isto, já afirmei, é um processo que a cada nova comemoração se vê mais focado, dando origem a uma certa memória coletiva, o que só é possível pelo *exercício* da memória, mecanizada nas comemorações como idioma prático pelo qual emerge, neste momento, uma ‘sociedade herero’.

Para deixar a idéia geral mais clara podemos retomar o trabalho de Le Page e Tabouret-Keller. Como já vimos, a defesa central dos autores é que ‘atos de fala’ são ‘atos de identidade’. Nisto, eles afirmam estar interessados em como as pessoas percebem os grupos dos quais fazem parte e vestem estas percepções com atributos lingüísticos (1985: 2). Assim, percebemos com os autores, que os grupos que eles estão analisando (comunidades crioulas em Belize, Jamaica ou Londres) tem como princípio articulador, como critério de identificação, a linguagem mesma. Ou seja, é a partir de uma percepção lingüística que tais grupos se organizam e se entendem enquanto grupos. Assim, os atos de identificação de cada membro deste grupo devem (e isso só me parece óbvio) se dar sob atributos lingüísticos: projeções e *feedbacks* dos repertórios lingüísticos de cada pessoa.

Eles estão, assim, preocupados na forma como os indivíduos percebem a si mesmos e o grupo (lingüístico) ao qual pertencem.

Os atos de projeção e *feedback* se dão no momento em que determinado grupo de pessoas se junta para, neste caso, conversar. Durante a conversa cada indivíduo estará projetando em palavras as imagens do seu próprio universo lingüístico (“que ele construiu para si mesmo”) na tela social em questão, ou seja, ao grupo de pessoas com quem o diálogo está sendo estabelecido. Entre suas várias intervenções na conversa (que são, conforme os autores, as projeções) aquelas imagens estarão mais ou menos focados com suas falas anteriores e com aquelas projetadas pelos outros membros presentes nesse ‘espaço de fala’. Sua performance lingüística e aquela dos outros, enfim, é um convite para que aquelas pessoas participem ou não de seu universo de relações sociais, de seu – em outras palavras – grupo. O *feedback* que este indivíduo recebe por sua vez o fará ou modificar suas próprias formas lingüísticas (aquelas que ele havia construído para si mesmo) ou tentar impor seu próprio universo ao do grupo. É nessa interação comunicativa (e não há metáfora aqui, falo isto no sentido literal da palavra) que se dá a criação de algo que se possa chamar de identidade do grupo. Eles se reconhecem como grupo por compartilharem uma forma lingüística particular de se situar no mundo.

Um outro exemplo, para compreenderemos ainda melhor, seria pensarmos em ‘atos de música’. Em seu *Músicos e Música no Meio da Travessia*, Wilson Trajano Filho dirige seus esforços intelectuais para entender o que é ser músico e o que é a música, tomando como central para seus objetivos, além de entrevistas e depoimentos gerais, observações específicas sobre “duas atividades fundamentais daquele mundo: os ensaios de orquestra e o concerto de música” (1984: 46). Sua pesquisa se limita aos espaços musicais do Rio de Janeiro e nas várias incursões às quais somos levados por este vasto e intrincado universo sócio-musical podemos perceber que a criação desta unidade (em relação ao que lhe é ‘igual’ e aquilo do qual se diferencia) se dá de maneiras distintas para diferentes pessoas, ela é construída com elementos diversos (p. 158).

Ainda assim, há um elemento compartilhado por todos: a música em si. Trajano afirma, então, que “ser músico é um estar jogado no mundo com uma orientação, um modo de compreender seu ser e o próprio mundo” (*ibid*). Para isto, no entanto, um indivíduo deve estar afinado, digamos assim, com o universo musical do qual faz parte. O ensaio, assim, se

torna o momento em que, para usar a terminologia de Le Page e Tabouret-Keller, as projeções individuais (suas execuções musicais) podem ser então focadas umas com as outras, ali o músico expressa seu universo interior e tenta focá-lo com a totalidade do grupo ao qual se faz membro nesse momento. O ensaiar remete, então, “sempre a uma vinculação com a totalidade”, sendo que o que é vivido ali, justamente por remeter à esta unidade “é uma experiência transformadora que necessita, para seu acontecer verdadeiro, uma habilitação e uma disposição por parte daqueles que experimentam e treinam” (p. 206). Ou seja, as projeções de cada música devem estar focadas (literalmente afinadas, ensaiadas e arranjadas) umas com as outras para criar o todo, a música e algo que se possa, ao menos temporariamente, chamar de ‘os músicos’.

Nas últimas páginas de seu trabalho, Trajano afirma que “o ‘ato de música’, como o ato de fala, é aquilo que diz concretamente o mundo; é aquilo que não pode ser desvinculado dos atores sociais que o desempenha; é aquilo que realmente conta” (p. 304). A música, nesse momento, se torna por perceber-se como ‘ato de música’, uma forma de conhecimento (de, literalmente, conhecer-se a si mesmo e ao mundo ao seu redor) que no momento da orquestra, por exemplo, abrange músicos e público, dando um significado ainda mais amplo ao grupo ‘músicos’. Ora, Trajano estava escrevendo antes da publicação do livro de Le Page e Tabouret-Keller, mas no seu esforço de entender a existência de um grupo que poderíamos chamar de ‘os músicos’, percebo justamente que é a partir de performances, atributos e qualidades musicais que uma pessoa pode, por atos de projeção e *feedback*, se focar com o grupo. É certo que existem vários grupos de músicos, mas em cada um deles, é justamente a música seu princípio articulador. Nisto, arriscaria dizer que é a partir de ‘atos de música’ que um indivíduo pode se perceber e ser percebido como parte daquele grupo.

Ora, voltando então às comemorações herero em Okahandja veremos que tal como os espaços de fala (uma discussão entre amigos, uma sala de aula, uma conversa em família, etc.) ou os espaços de música (o ensaio e a apresentação de uma orquestra, as escolas de música, um estúdio de gravação, etc.) elas são um espaço mnemônico por excelência, é onde a memória (a fala ou a competência musical) de um indivíduo é projetada e, em conjunção com as demais, somada à criação de uma memória coletiva (um padrão lingüístico ou um estilo musical) que é cara à projeção identitária do grupo, que é

central na criação de um sentimento de pertença, de algo que se momentaneamente podemos chamar ‘os hereros’ (‘os jamaicanos’ ou ‘os músicos’).

No limite, em cada um desses casos, percebemos justamente o que Le Page e Tabouret-Keller afirmam ser suas preocupações centrais e eu insisto em citar:

“em outras palavras, [neste livro nós estamos preocupados] no como o comportamento idiossincrático do indivíduo reflete atitudes em relação a grupos, causas, tradições mas é constrangido por certos fatores identificáveis; e como a identidade de um grupo se estabelece nas projeções que os indivíduos fazem dos conceitos que cada um tem a respeito do grupo” (1985: 2).

Os conceitos projetados nas comemorações em Okahandja (todos aqueles elementos selecionados no último capítulo que podem ser percebidos, em outras palavras, como as formas pelas quais os indivíduos entendem essa ‘sociedade herero’), são conceitos criados em um universo mnemônico e daí a importância de tentar definir justamente o lugar deste universo. Por isto deveríamos pensar nos locais da memória, isto é, os espaços específicos do passado recordado, ou do presente possuído. Dessa forma, nós poderíamos encontrar a memória no corpo, nos objetos, nas narrativas orais e escritas, em um território específico, na natureza, etc. Isto feito, por sua vez, poderemos imaginar como estas memórias se estabelecem, chegando então aos ‘atos de memória’, refletindo exatamente como o passado toma posse destes elementos do presente. Ora, isto se dá por projeção e *feedback*. Certos movimentos do corpo, um objeto ou outro elemento qualquer, projetam uma determinada visão do passado a um espaço mnemônico do qual deverá receber um *feedback* focado sem o qual a posse não ocorre. Ou seja, os ‘atos de memória’ são executados pelos indivíduos em locais que encorajam estes atos (BAL, 1999: xiii).

‘Atos de memória’, nesse sentido, envolvem tanto um ‘eu’ como um ‘nós’. Assim sendo, eles são justamente uma troca entre dois ou mais elementos distintos que se tornam, em um certo sentido, testemunhas e facilitadores da memória (p. x). Neste processo, entre projeções e *feedbacks*, se dá a emergência de um mundo, um grupo, um princípio articulador e, além disso, daquilo mesmo que é articulado: os próprios indivíduos. É, nesse sentido, mais do que a emergência de uma forma de conhecer o mundo, é uma forma de criá-lo a partir de uma perspectiva específica.

Assim, na origem de determinada coletividade e de um critério identificador pelo qual me torno parte, membro daquele grupo, se encontra justamente esse processo: os ‘atos

de memória' (de fala ou de música) que, com simplicidade e precisão Trajano afirma ser “aquilo que realmente conta” (1984: 304).

3. Considerações finais

Gostaria de terminar este capítulo com uma revisão do que foi trabalhado até aqui a luz das reflexões recém elaboradas. Observando os capítulos anteriores em retrospectiva e a partir do que foi discutido aqui podemos destacar três momentos que, repetitivos, dão vazão ao projeto identitário herero criado nas comemorações. Primeiro temos a projeção do *fato em si*. Já foi comentado que, o enterro de Samuel Maharero, diferentemente dos enterros de Tjamuaha e Maharero, proclamou uma sociedade herero unitária. Não foi apenas a projeção de um vínculo clânico e familiar específico. O evento foi, nesse sentido, o catalisador de uma projeção que fazia sentido não apenas ao grupo de Samuel Maharero, mas a todos que haviam sobrevivido à guerra contra os alemães em 1904 e ali afirmavam sua sobrevivência.

O *fato em si* que a cada ano foi sendo acrescentado de novos significados, afirmava toda a crueldade da guerra. O que era projetado ao indivíduo herero era o fato de que, conforme as palavras de um oficial alemão, ele havia sido “*levado de poço a poço como uma besta quase morta perseguida, até que, tendo perdido toda vontade, caiu vítima das forças naturais do seu próprio país. O árido Omaheke completaria a tarefa começada pelas forças alemãs, a aniquilação dos hereros*” (cf. ZIMMERER, 2008: 41). Mas também projetava que eles foram capazes de sobreviver à confusão e à desintegração causada pelo conflito.

O enterro de Samuel foi a simbolização de tudo isto, já que se os eventos de 1904 pudessem ser definidos a partir de uma única pessoa, esta seria o próprio Samuel Maharero. As comemorações que se estabeleceram dali em diante foram então não apenas formas de relembrar os mortos, mas a projeção de “*uma visão de uma nação herero unida e uma reivindicação à autonomia e direitos iguais*” (GEWALD, 2008: 211, n. 53).

O segundo estágio nessa criação seria o *feedback* de cada um daqueles indivíduos presentes no enterro e que participam hoje nas comemorações. Ou seja, é a consciência histórica de cada indivíduo (ou grupos de indivíduos) na qual o que está sendo (re)criado é justamente as várias formas que os hereros foram capazes de sobreviver à guerra e, mais do que isso, àquilo mesmo que sobreviveu. Nesse sentido, o cristianismo, o *Okuruwo*, os

uniformes, os discursos, etc. são uma forma de afirmar as maneiras pelas quais os hereros sobreviveram e as várias camadas desta nova unidade. Gewalt ressalta, sobre isto, que durante o enterro de Samuel “a leitura da bíblia por evangelistas missionários, a marcha dos homens jovens, as orações do Ovandangere⁵⁵, e também o respeito mostrado pelos brancos, todos contribuíram para o fato de que o funeral proclamou a nova unidade dos hereros” (2008: 215).

Este *feedback* é então a projeção de cada indivíduo, ou seja, a expressão dos seus próprios universos mnemônicos que deverão estar focados com as outras projeções e relacionados com o *fato em si* para serem legitimados como parte deste grupo. É nesse momento que o presente é possuído pelo passado e que o corpo se torna esse lugar de passagem entre um e outro, entre eventos passados e as configurações do presente.

No capítulo anterior, enquanto observávamos uma destas comemorações, percebemos vários destes momentos. As músicas tradicionais e o narrar da experiência individual naquele microfone situado em frente ao salão, por exemplo, são formas discursivas pelas quais os indivíduos constroem suas identificações com o *fato em si*. Elas fazem referência e legitimam pessoas, locais e eventos específicos como parte da história herero. O indivíduo que canta e dança se vê, assim, possesso pelo passado. Da mesma forma com o *Okuruwo* que, situado no meio do *comando*, projeta um outro aspecto desta unidade herero. Ele destaca o fato de que não só os vivos, mas os mortos, condição de existência de muitas comunidades herero, também foram capazes de sobreviver. Ele está, mais uma vez, possuído pelo passado.

Ao atentar para o uso dos uniformes por parte de homens e mulheres estive destacando ainda outra projeção. O uso destas roupas, assim, não é (e nem no enterro de Samuel o foi) uma forma de expressar uma resistência para sobreviver a uma situação potencialmente subversiva (COMAROFF, 1985: 1); a criação de um campo de batalha para a afirmação da criatividade, independência e crítica do colonizado ao poder hegemônico (FABIAN, 1990: 56); um produto de um desentendimento produtivo mútuo entre colonizador e colonizado (SAHLINS, 1981: 72); nem mesmo o produto pelo qual os conflitos coloniais foram expressos (RANGER, 1997: 220). Antes elas devem ser vistas como objetos que ‘abrigam’ o passado, o permitem possuir o presente. Elas fazem

⁵⁵ O plural para uma outra forma pela qual o *omuini wOkuruwo*, responsável pelos rituais do *Okuruwo*, também é chamado.

referência a ainda outras perspectivas da história herero que estão também relacionadas à projeção inicial.

A marcha das ‘tropas’, nesse sentido, com suas cores e detalhes particulares seria a própria marcha do passado roendo o porvir, criando o presente e uma outra versão sobre a história destas comunidades. Na projeção que os participantes fazem ao utilizarem tais uniformes, por sua vez, o passado se faz sedimentado no corpo (CONNERTON, 1989: 72), é justamente “*a presença ativa de todo o passado*” (BOURDIEU, 1990: 56) do qual este projeto identitário herero é um produto. Em outras palavras, as roupas e as marchas, atestam para a construção do presente pela prática, a ação, do passado.

No último dia, destaquei ainda a igreja Oruuano que faz referência tanto aos hereros que sobreviveram ao redor das missões luteranas como às modificações durante o governo sul-africano na relação entre os hereros convertidos e os dogmas luteranos da missão Rhenish. Após as marchas, durante a breve cerimônia que se segue, os hinos e as palavras do Bispo são projeções destas realidades, de uma consciência histórica específica que, nas análises históricas foram vistas como igualmente conectadas ao *fato em si*.

O terceiro e último momento é onde o ciclo de todas estas projeções e *feedbacks* se fecha (para iniciar novamente) com a criação daquele arranjo de compromissos, ou seja, com a aceitação (ou não) por parte do grupo de todas estas projeções como respostas focadas com a projeção inicial e relacionadas com o critério histórico de identificação. É o momento no qual uma certa ‘memória coletiva’ é criada pela focalização de todas as projeções anteriores. Isto se dá, por exemplo, nos acenos positivos ao discurso de determinado líder ou outro indivíduo, na participação das músicas (seja cantando ou dançando), no prostrar-se diante do rei Maharero e seu *Okuruwo*, ao acompanhar as marchas, visitar os túmulos, etc. Em outras palavras, na participação mesma do evento.

São os indivíduos que fazem as projeções e que, ao mesmo tempo, dão o *feedback* à projeção inicial. Eles se afirmam hereros ao projetar suas próprias consciências históricas, a memória, mas são também aqueles que legitimam as projeções dos outros, reconhecendo umas e outras como vinculadas ao critério de identificação histórico.

Temos então que é justamente na relação comunicativa entre cada um dos participantes, entre um ‘eu’ e um ‘nós’ que se dá a criação deste projeto identitário e da própria unidade herero. A comunicação, por sua vez, se dá por mecanismos mnemônicos

que são, assim, essenciais para a configuração deste universo de relações para o mundo. É partir da prática da memória, do processo de construção mnemônica que se dão os ‘atos de identidade’, que um indivíduo pode falar, neste contexto e com segurança, “eu sou herero”. Ali, esta frase tem um sentido que eu espero ter deixado claro nas minhas explicações.

Conclusão

Este trabalho deve ser percebido como a reflexão inicial de um projeto de pesquisa. Durante todo o texto procurei elaborar um caminho que me permitisse, ao fim, pensar nos ‘atos de memória’. As comemorações herero em Okahandja são apenas um local onde isto poderia ser observado e estudado. Hoje são organizadas comemorações similares em outros lugares, tanto em Botswana como na Namíbia e elas têm inclusive proliferado (HENDRICKSON, 1996: 216).

Minha escolha por Okahandja se deu pelo fato de ser a mais antiga e, além disso, por já conhecer o local e uma bibliografia incipiente. Além dos hereros, é claro, outras comemorações poderiam ter sido trabalhadas. Na África ou em algum outro continente, comemorações deste tipo me parecem locais férteis para refletir sobre ‘atos de memória’ e o papel que eles podem possuir enquanto ‘atos de identidade’.

Eventos comemorativos são locais interessantes para perceber tais processos pois são atividades de natureza social e política nas quais estão em jogo a coordenação e a comunicação entre as memórias individuais e as memórias do grupo, sendo que por mais que o resultado desta relação pareça consensual – uma afirmação de um princípio de união –, ela é, antes de tudo, “*o produto de processos de intensa contestação, luta e, em algumas instâncias, aniquilação*” (GILLIS, 1994: 5).

Durante minha análise procurei deixar claro este processo de criação de um sentimento consensual a partir de histórias e realidades diversas, ou seja, como as várias ‘versões’ da consciência histórica de cada participante foram arranjadas para criar – por jogos de projeção, *feedback* e focalização – um projeto identitário herero particular. Nesse sentido é que destaquei, por exemplo, a importância do aspecto multicolorido das comemorações e a relação entre Riruako (*headman*) e Alfons Maharero (*omuhona*).

Para alcançar este objetivo, procurei estar atento, inicialmente, à história da centralização política daquelas comunidades herero. Acompanhei, assim, três períodos distintos da história de uma família herero específica, que foi central para a criação daquele projeto identitário. O esforço, neste momento inicial (até 1923) era apenas político: incentivava-se a criação de um governo centralizado para se opor aos inimigos oorlans/namas e também europeus, mas isto não significava que entre todos os grupos

herero, econômica e socialmente autônomos, existisse algo (um sentimento, uma identidade, um vínculo) que os unisse para além destes esforços políticos.

Aos poucos, no entanto, estas manobras políticas tenderam a um tipo de centralização que até então não existia na organização social daqueles grupos herero. Assim, seja por motivos econômicos, políticos ou sociais foi-se moldando a possibilidade de se pensar em uma única ‘sociedade herero’. Esse processo, por sua vez, se deu pela transformação de um esforço de categorização europeu em um termo de identificação herero. Meu argumento histórico, enfim, propõe que teria sido apenas em 1923, no enterro de Samuel Maharero, que tal esforço teria sido concretizado de maneira mais contundente ao ser legitimado por um projeto identitário. Agora não eram apenas ‘hereros’ enquanto uma unidade política, mas indivíduos que compartilhavam um sentimento comum a respeito desta unidade.

No entanto, isso só foi possível por um arranjo de compromissos no qual diferentes grupos, com consciências históricas distintas e sem abrir mão de suas particularidades, acabaram por compartilhar uma história em comum: todos haviam passado, 19 anos antes, pela guerra contra os alemães. Em 1904 eles foram perseguidos como ‘hereros’ e em 1923, de uma maneira completamente nova, ressurgiram como ‘hereros’. Esse arranjo, meu argumento prossegue, deu-se justamente por elaborações mnemônicas: foi a memória (e aqui falo do mecanismo e não do que é lembrado por determinado indivíduo) que surgiu como princípio articulador desta nova unidade, sendo o fato da guerra e da sobrevivência o critério de identificação pelo qual um indivíduo se vincula ao ‘todo’, pelo qual ele pode afirmar ‘*eu sou herero!*’.

Tal critério foi, então, projetado à realidade desses grupos nas cerimônias que precederam (e) o enterro de Samuel Maharero em Okahandja, quando então – já vimos – “*as várias camadas da sociedade herero que emergiram após a guerra ... foram tecidas e reunidas para criar, pela primeira vez na história, uma sociedade herero unitária*” (GEWALD, 1999, 282). Esta unidade, por sua vez, se concretizava nas comemorações anuais que se seguiram ao evento de 1923, nas quais os hereros, de modo diferenciado, selecionavam o evento histórico da guerra contra os alemães e o fato de terem sobrevivido a ela, como os critérios centrais para projetarem o seu sentimento de identificação.

Em seguida dei seqüência a um percurso histórico, desta vez focando nas comemorações em si, em seu processo de oficialização e legitimação enquanto um instrumento político e identitário herero. Ali procurei ressaltar as constantes modificações, acréscimos e reformulações das comemorações chegando, enfim, ao ano de 2008, quando fiz minhas próprias observações do evento destacando como os jogos de projeção e *feedback* ocorrem.

Percebi então que os vários mecanismos mnemônicos pelos quais os indivíduos, com todas suas particularidades, podiam, enfim, se tornarem ‘hereros’, identificando-se com o *fato em si*. Aos poucos fui levado a pensar que o que até então percebia como ‘atos de identidade’ parecia ser, de fato, ‘atos de memória’. A partir disto fui levado a questionar a relação entre identidade e memória e – para entender isto – a pensar sobre os locais da memória, a memória *in the making*.

Segui enfim, para o último capítulo com o intuito de refletir teoricamente sobre os ‘atos de memória’, elaborando a partir dos capítulos anteriores uma hipótese que me pareceu analiticamente promissora na tentativa de lidar com estas realidades etnográficas: que é por ‘atos de memória’, projeções e *feedbacks* focados umas com as outras, que se cria um certo projeto identitário herero que acompanha cada acréscimo e modificação daquilo que é projetado. Meu esforço, assim, foi refletir como a memória é construída e como ela se estabelece dentro de um grupo determinado (exatamente no sentido de analisar “como os fatos sociais se tornam coisas” (POLLAK, 1989: 4) – e não partir dos fatos sociais como coisas!). Nisto, espero ter conseguido criar um elo entre os primeiros dois capítulos e o último, de forma a preencher minha hipótese analítica com as informações históricas e etnográficas.

Minha hipótese central, enfim, é que estas comemorações projetam na comunidade herero um critério de identificação de grupo que lança mão da memória de acontecimentos vividos indiretamente em detrimento de outros fatores dos quais se têm menos consenso – como a filiação religiosa (muitos dos participantes nestas comemorações são cristãos e não compartilham nas estruturas do Fogo Sagrado) ou a filiação política que claramente não é um campo compartilhado, sendo que as disputas políticas são visíveis na própria organização do evento e nos acontecimentos imprevistos durante o mesmo (como a problemática relação entre Alfons Maharero e K. Riruako). Estes outros vínculos, no

entanto, não são excluídos deste projeto identitário, eles são redirecionados como *feedbacks* positivos, válidos, à projeção inicial.

Esta projeção, por sua vez, apenas encontrou espaço após aquele momento inicial pós-guerra no qual as diferentes comunidades herero perderam o alicerce (de fato, as condições físicas) das suas estruturas sociais tal como elas existiam naquele momento. O enterro de Samuel Maharero (mais do que sua morte em si) possibilitou que um novo alicerce fosse criado para um novo tipo de organização: era a memória como base para a existência de uma nova experiência de mundo herero que se cria no novo contexto político e social vivido na região.

Ainda alguns últimos comentários devem ser feitos sobre as condições mesmas da escrita desta dissertação. Ela é produto de dois anos de uma indecisão profunda sobre o que eu pretendia fazer. Diante da decisão de não dar continuidade ao meu trabalho anterior sobre as relações entre cristianismo e o *Okuruwo* me vi diante de uma incerteza sobre o que pesquisar.

Decidido o ‘problema etnográfico’ e em seguida uma ‘hipótese teórica’ com a qual pudesse me aproximar das comemorações, tive ainda que lidar com os resultados de uma decisão apressada de ir a campo para etnografar o evento em Okahandja. Nisto, acreditando que seria capaz de em um mês e pela via da observação direta dos fenômenos me cercar de dados etnográficos densos e significativos, deixei de fazer uma pesquisa bibliográfica mais extensa e profunda. Na volta, no entanto, não haviam muitos dados aos quais recorrer e me percebi iniciando um trabalho do qual não tinha segurança nem etnográfica, nem empírica. Por decorrência disto é que tentei preencher as brechas visivelmente abertas em meu texto com um certo destemor interpretativo que por vezes se deu de forma irresponsável e problemática.

Enfim, foi com estes problemas e reflexões que abordei as comemorações herero em Okahandja. A resposta, certamente não é e nem se pretende definitiva. Acredito que, ao fim, termino com uma hipótese que pode e deve ser aprofundada com o alargamento da bibliografia sobre o tema e uma experiência de campo concisa que me permita explorar estes vários pontos que pedem por mais esclarecimentos.

Referências Bibliográficas

ABATI, Francisco G. La religión de los Himbas. *Revista de antropología social* (1): pp. 151-166. 1992.

ABERCROMBIE, Thomas Alan. *Pathways of memory and power*. Ethnography and history among an Andean people. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. 1998.

ALEXANDER, Neville. "The Namibian War of Anti-colonial Resistance, 1904-7". In: WOOD, Brian (ed.), *Namibia 1884-1984: Readings on Namibia's History and Society*. London: Namibia Support Committee & United Nations Institute for Namibia. 1988.

ALNAES, Kirsten. Living with the past: the songs of the Herero in Botswana. *Africa, Journal of the International African Institute* 59 (3): pp. 267-299. 1989.

AMSELLE, Jean-Loup. "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. In: _____ & Elikia M'Bokolo (eds.), *Au coeur de l'ethnie*. Ethnie, tribalisme et État en Afrique. 1998.

APTER, Andrew. "Herskovists's heritage: rethinking syncretism in the African diaspora." In: LEOPOLD, Anita & Jeppe Jensen (eds.), *Syncretism in religion: a reader*. Nova York: Routledge. 2005.

BAL, Mieke. "Introduction". In: BAL, Mieke, Jonathan Crewe & Leo Spitzer (eds.), *Acts of memory*. Hanover & London: University Press of New England. 1999.

BALANDIER, Georges. *Ambiguous Africa*. New York: Discus. 1976.

BARTH, Frederick (ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. Boston: Little Brown & Co. 1969.

BATESON, Gregory. [1939]. *Naven*. Madrid: Ediciones Júcar. 1990.

_____. Culture contact and schismogenesis. *Man* 35: pp. 178-183. 1935.

BELFIGLIO, Valentine. The Issue of Namibian Independence. *African Affairs* 78 (313): pp. 507-522. 1979.

BERGSON, Henri. [1896]. *Memória e Vida*. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

BERTOUT, Vincent. Mémoires et Stratégies Politiques: les Commémorations Culturelles Herero en Namibie. *Politique Africaine* 102 (Juin): pp. 67-84. 2006.

BLOCH, Maurice E. F. *How we think they think*. Colorado & Oxford: Westview Press. 1998.

- BOSI, Ecléa. [1979]. *Memória e Sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.
- BOOTH, W. James. *Communities of memory*. On witness, identity, and justice. Ithaca & London: Cornell University Press. 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *The logic of practice*. Stanford: Stanford University Press. 1990.
- _____. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.
- BRIDGMAN, Jon. *The Revolt of the Hereros*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press. 1981.
- BRUBAKER, Rogers & Cooper, Frederick. Beyond 'identity'. *Theory and Society* 29 (1): pp. 1-47. 2000.
- CASEY, Edward. *Remembering: a phenomenological study*. Bloomington & Indianapolis. 1987.
- CASTRO, Josué T. Sincretismo como cruzar de memórias em contextos africanos: em defesa de uma precisão conceitual. In: *anais do XII Congresso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad: Cambios Culturales, Conflicto y Transformaciones religiosas*, Bogotá. 2008,
- _____. *Discurso Herero Sobre uma África Cristã*. Contribuições antropológicas para a compreensão de fenômenos sincréticos. Porto Alegre: PUC/RS/Departamento de Ciências Sociais. Monografia de Conclusão da Graduação em Ciências Sociais. 2006.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre. Les bantous, de la philologie allemande à l'authenticité Africaine : un mythe racial contemporain. *Vingtième Siècle, Revue d'histoire* 8 : pp. 43-66. 1985.
- COHEN, Abner. *Custom & Politics in Urban Africa*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1969.
- COLE, Jennifer. The Work of Memory of Madagascar. *American Ethnologist* 25 (4): pp. 610-633. 1998.
- COMAROFF, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: The University of Chicago Press. 1985.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John (eds.). *Of revelation and revolution*, vol 2. Chicago & London: University of Chicago Press. 1997.
- _____. *Modernity and its Malcontents: ritual and power in postcolonial África*. Chicago & London: The University of Chicago Press. 1993.
- _____. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press. 1992.

_____. *Of revelation and Revolution: christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, vol 1. Chicago & London: The University of Chicago Press. 1991.

CONNERTON, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.

CRANDALL, David. Female over male or left over right: solving a classificatory puzzle among the Ovahimba. *Africa: Journal of the International African Institute* 66 (3): 327-348. 1996.

CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18 (1): pp. 5-47. 1990.

DIERKS, Klaus. *Chronology of Namibian History*. Windhoek: Namibian Scientific Society. 2002.

DRECHSLER, Horst. [1966]. "Let Us Die Fighting": the Struggle of the Herero and Nama against German Imperialism (1984-1915). London: ZED Press. 1980

DURHAM, Deborah. The predicament of dress: polyvalency and the ironies of cultural identity. *American Ethnologist* 26 (2): pp. 389-411. 1999.

EHRET, Christopher. Bantu expansions: re-envisioning a central problem of early African history. *The international journal of African history* 34(1): pp. 5-41. 2001.

_____. 2001b. Christopher Ehret responds: "Bantu history: re-envisioning the evidence of language. *The international journal of African history* 34(1): pp. 82-87.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

ESTERHUYSE, J. A. *South West Africa 1880-1894*. The establishment of German authority in South West Africa. Cape Town. 1968.

ESTERMANN, Carlos. *The ethnography of southwestern Angola III*. New York: Africana. 1981.

EVANS-PRITCHARD, E. E. [1940]. *Os Nuer*. São Paulo: Ed. Perspectiva. 2002

FABIAN, Johannes. *Power and performance: ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. 1990.

_____. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press. 1983.

FARQUHAR, Judith & Lock, Margaret. *Beyond the Body Proper*. Durham & London: Duke University Press. 2007.

FERNANDEZ, James. *Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press. 1982.

FÖSTER, Larissa. From 'General Field Marshal' to 'Miss Genocide': the reworking of traumatic experiences among Herero-speaking Namibians. *Journal of Material Culture* 13 (2): pp. 175-194. 2008.

_____. Land and landscape in Herero oral culture: cultural and social aspects of the land question in Namibia. *Analyzes and Views*, primeira edição. Windhoek: Konrad-Adenauer-Stiftung & Namibian Institute for Democracy.

GEURTS, Kathryn Linn. *Culture and the senses*. Bodily ways of knowing in an African community. Berkley, Los Angeles & London: University of California Press. 2002.

GEWALD, Jan-Bart. "The funeral of Samuel Maharero and the reorganisation of the Herero". In: ZELLER, Joachim & Jürgen Zimmerer (eds.), *Genocide in German South-West Africa: the colonial war of 1904-1908 and its aftermath*. Monmouth: The Merlin Press Ltd. 2008.

_____. "I was afraid of Samuel, therefore I came to Sekgoma". *Journal of African History* (43): pp. 211-234. 2002.

_____. *Herero Heroes: a Socio-political History of the Herero of Namibia, 1890-1923*. Oxford: James Currey. 1999.

GIBSON, Gordon. Double descent and its correlates among the Hereros of Ngamiland. *American Anthropologist* 58 (1): pp. 109-139. 1956.

GILLIS, John R. "Introduction". In: _____. (ed.), *Commemorations*. The politics of national identity. Princeton: Princeton University Press. 1994.

GREENBERG, Joseph H. "African linguistic classification". In: Ki-Zerbo L. (ed.), *General history of Africa I: methodology and african prehistory*. Berkeley: University of California Press / UNESCO. 1981.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro. 2006.

_____. *On Collective Memory*. Chicago & London: The University of Chicago Press. 1992.

HARTMANN, Wolfram. "Funerary photographs: the funeral of a chief". In: _____, Jeremy Silvester & Patricia Hayes, *The colonising camera*. Photographs in the making of Namibian history. Athens: Ohio University Press. 1999.

HENDRICKSON, Hildi. "Bodies and flags: the representation of Herero identity in colonial Namibia". In: _____ (ed.), *Clothing and difference*. Durham & London: Duke University Press. 1996.

HENRICHSEN, Dag. Claiming space and power in pre-colonial central Namibia: the relevance of Herero praise songs. *Working Paper n° 1*. Basel: Basler Afrika Bibliographien. 1999.

HERSKOVITS, Melville J. *The human factor in changing Africa*. New York: Vintage Books. 1962.

_____. A preliminary consideration of the culture areas of Africa. *American Anthropologist*, New Series 26 (1): pp. 50-63. 1924.

HEYWOOD *et al*, 1986: 23).

HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (eds.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997.

HOBBSAWM, Eric. "A Produção em Massa de Tradições". In: _____ & Terence Ranger (eds.), *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997.

HORTON, Robin. Ritual Man in Africa. *Africa* 34: pp. 85-104. 1964.

_____. African Traditional Thought and Western Science. *Africa* 51 (1): pp. 50-71. 1967a.

_____. African Traditional Thought and Western Science. *Africa* 51 (2): pp. 155-187. 1967b.

KANSTEINER, Wulf. Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies. *History and Theory* 41 (2): pp. 179-197. 2002.

KATJAVIVI, Peter. *A History of Resistance in Namibia*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). 1988.

KOPYTOFF, Igor. Ancestors as Elders in Africa. *Africa* 51: pp. 129-142. 1971.

KRÜGER, Gesine & Dag Henrichsen. "'We have been captives long enough. We want to be free': land, uniforms and politics in the history of Herero in the interwar period". In: HAYES, Patricia, Jeremy Silvester, Marion Wallace & Wolfram Hartmann (eds.), *Namibia under South African rule: mobility and containment 1915-1946*. Oxford: James Curry.

KRÜGER, Gesine. "The golden age of the pastoralists. Namibia in the 19th century". In: ZELLER, Joachim & Jürgen Zimmerer (eds.), *Genocide in German South-West Africa: the colonial war of 1904-1908 and its aftermath*. Monmouth: The Merlin Press Ltd. 2008.

KÖSSLER, Reinhart. La Fin d'une Amnésie? L'Allemagne et son Passé Colonial Depuis 2004. *Politique Africaine* 102 (Juin): pp. 50-66. 2006.

_____. Genocide, Apology and Reparation – the linkage between images of the past in Namibia and Germany. Paper presented at: *Aegis European Conference on African Studies*, Panel 82, “Africa’s Contested Memories”. Leiden, Netherlands. 2007.

LAU, Brigitte. Conflict and Power in Nineteenth-Century Namibia. *The Journal of African History* 27 (1): pp. 29-39. 1986.

LE PAGE, R. B. & TABOURET-KELLER, A. *Acts of Identity*. Cambridge: Cambridge University Press. 1985.

LEACH, E. R. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva. 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70. 1986

LUTTIG, Hendrick Gerhardus. *The religious system and social organisation of the Herero*. Utrecht: Kermink. 1933.

MAFEJE, Archie. The ideology of ‘tribalism’. *The Journal of Modern African Studies* 9 (2): pp. 253-61. 1971.

_____. *Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self-redefinition*. Kenya: Heinrich Böll Foundation. 2001.

MANASE, George Uaisana. The politics of separation: the case of the Ovaherero of Ngamiland. *Botswana Journal of African Studies* 13 (1 & 2): 3-13. 1999.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva. 2005.

MITCHELL, Clyde. *The Kalela Dance*. Manchester: Manchester University Press. 1956.

MUDIMBE, V. Y. *The invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press. 1988.

NGAVIRUE, Zedekia. [1972]. *Political Parties and Interest Groups in South West Africa (Namibia): a Study of a Plural Society*. Basel: Basler Afrika Bibliographien. 1997.

OLICK, Jeffrey K. Collective memory: the two cultures. *Sociological Theory* 17 (3): pp. 333-348. 1999.

OLIVER, Roland. The problem of Bantu expansion. *Journal of African history* 7 (3): pp. 361-376. 1966.

_____. et al. Comments on Christopher Ehret “Bantu history: re-envisioning the evidence of language”. *The international journal of African history* 34 (1): pp. 43-81. 2001.

- POEWE, Karla. *The Namibian Herero*. A history of their psychological disintegration and survival (African Studies, 1). Lewiston & Queenston: The Edwin Mellen Press. 1983.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos* 3: pp. 3-15. 1989.
- _____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos* 5 (10): pp. 200-215. 1992.
- POOL, Gerhard. *Samuel Maharero*. Windhoek: Gamsberg Macmillan Publishers (Pty) Ltd. 1991.
- PREIN, Philipp. Guns and Top Hats: African Resistance in German South West Africa, 1907-1915. *Journal of Southern African Studies* 20 (1): pp. 99-121. 1994.
- RANGER, Terence. "A invenção da tradição na África colonial". In: HOBBSAWN, Eric & _____ (eds.), *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997.
- RANGER, Terence. *Dance and Society in Eastern Africa*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1975.
- _____. The People in African Resistance: a Review. *Journal of Southern African Studies* 4 (1): pp. 125-146. 1977.
- _____. Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa (Part I). *Journal of Southern African Studies* 9 (3): pp. 437-453. 1968a.
- _____. Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa (Part II). *Journal of Southern African Studies* 9 (4): pp. 631-641. 1968b.
- RANGER, Terence & Richard Werbner. *Postcolonial identities in africa*. London: Zed, 1996.
- SAHLINS, Marshal. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 1981.
- SAID, Edward. *Orientalism*. Western conceptions of the Orient. London: Penguin Books. 1978.
- SCHAPER, Isaac. Notes on some Herero genealogies. *African Studies* 38 (10): pp. 17-42. 1979.
- SHAW, Rosalind. *Memories of the slave trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone*. Chicago: The University of Chicago Press. 2002.

- STOLLER, Paul. Embodying colonial memories. *American Anthropologist, New Series* 96 (3): pp. 634-648. 1994.
- STONE, Dan. "White men with low moral standards? German Anthropology and the Herero genocide. In: Dirk Moses & Dan STONE (eds.), *Colonialism and genocide*. New York: Routledge. 2007.
- STRATHERN, Andrew. *Body Thoughts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 1999.
- STRATHERN, Marilyn. "Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Postplural World". In: Adam Kuper (ed.), *Conceptualising Society*. London: Routledge. 1992.
- SWAPO, Department of Information and Publicity. *El Nacimiento de una Nación*. London: ZED Press. 1981.
- SILVESTER, Jeremy & Jan-Bart- Gewald. *Words Cannot be Found: German Colonial Rule in Namibia. An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book*. Leiden-Boston: Brill. 2003.
- TRAJANO, Wilson Filho. *Músicos e música no meio da travessia*. Brasília: UnB/DF/Departamento de Antropologia. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. 1984.
- TROUILLOT, Michael-Rolph. *Silencing the Past. Power and the reproduction of history*. Boston: Beacon Press. 1995.
- TURNER, Victor. [1967]. *Floresta de símbolos*. Rio de Janeiro: Eduff. 2005.
- VAN ROOYEN, Johann Willem F. *A sociological Study of Ideology among the Herero of Central Namibia*. Pretoria: University of South Africa. 1984.
- VANSINA, Jan. *Oral Tradition as History*. Madison & London. 1985.
- _____. *Paths in the rainforests: towards a history of political tradition in Equatorial Africa*. Madison & London. 1990.
- VEDDER, Heinrich. *South West Africa in early times*. Ed. E trad. por C. Hall. New York: Barnes & Noble.
- VEENA DAS. *Critical Events, an anthropological perspective on contemporary India*. Bombay, Calcutta, Madras: Oxford University Press. 1995.
- VIVELO, F. R. *The Herero of Western Botswana*. New York. 1977.
- YOUNG, Robert J. *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race*. Nova York: Routledge.

WALLACE, Marion. 'Making Tradition': healing, history and ethnic identity among otjiherero-speakers in Namibia, c. 1850-1950. *Journal of Southern African Studies* 29 (2): pp. 355-372. 2003.

WALTHER, Daniel Josephe. *Creating Germans abroad*. Cultural policies and national identity in Namibia. Athens: Ohio University Press. 2002.

WERNER, Wolfgang. 'Playing Soldiers': the Truppenspieler Movement among the Herero of Namibia, 1915 to ca. 1945. *Journal of Southern African Studies* 16 (3): pp. 476-502. 1990.

_____. "No one will become rich": economy and society in the Herero reserves in Namibia, 1915-1946. (Basel Namibia Studies Series, 2). Basel: Schlettwein Publishing Switzerland. 1998.

WILMSEN, Edward. *Land filled with flies: a political economy of the Kalahary*. Chicago: University of Chicago Press.

ZIMMERER, Jürgen. "War, concentration camps and genocide in South-West Africa". In: ZELLER, Joachim & Jürgen Zimmerer (eds.), *Genocide in German South-West Africa: the colonial war of 1904-1908 and its aftermath*. Monmouth: The Merlin Press Ltd. 2008.