

**Universidade de Lisboa**  
**Instituto de Ciências Sociais**



*“APROXIMAR OS HOMENS E AS CULTURAS”*  
*ETNICIDADE E DISCURSOS SOBRE A CULTURA NO*  
*UNIVERSO ASSOCIATIVO DE NOUAKCHOTT*  
*MAURITÂNIA*

**Raquel Alves Neves Gil Carvalheira**  
**Mestrado em Antropologia**

2008

**Universidade de Lisboa**  
**Instituto de Ciências Sociais**

*“APROXIMAR OS HOMENS E AS CULTURAS”*  
*ETNICIDADE E DISCURSOS SOBRE A CULTURA NO*  
*UNIVERSO ASSOCIATIVO DE NOUAKCHOTT*  
*MAURITÂNIA*



**Raquel Alves Neves Gil Carvalheira**  
**Mestrado em Antropologia**

Orientadores:

Prof. Dr. Ramón Sarró e Prof. Dra. Maria Cardeira da Silva

2008

## Resumo

Esta dissertação analisa os discursos sobre a cultura em associações juvenis de carácter cultural em Nouakchott, Mauritânia. Neste país-fronteira, entre o *mundo árabe* e o *mundo negro*, o Estado potenciou, ao longo da história do país, formas de discriminação étnica e racial. Os membros associativos aclamam, no entanto, a diversidade cultural que se converteu numa forma de expressão e de tradução das diferenças étnicas. As grandes agências internacionais como a UNESCO fomentam e financiam associações que defendam a diversidade cultural, que é promovida como factor de desenvolvimento. Este discurso é interpretado localmente e é através de actividades artísticas, – como o teatro e o cinema, entendidas como linguagens transversais a todas as culturas – que se propõem a suplantar os desentendimentos e as discontinuidades culturais da sua realidade social. Estas actividades expressam a diversidade cultural ao mesmo tempo que são vistas pelos membros associativos como linguagens *meta-culturais*. Este trabalho introduz uma discussão sobre a instrumentalização da cultura em contexto mauritano e as ferramentas teóricas e metodológicas que melhor se aproximam a estas realidades sociais, habitualmente fora dos circuitos de debate sobre a *multiculturalidade*.

Palavras-chave: usos da cultura, etnicidade, sociedade civil, juventude, Mauritânia

## Abstract

This dissertation analyzes discourses on culture among cultural youth associations in Nouakchott, Mauritania. In this borderline country, between the *Arab* and *Black* world, the Mauritanian State is historically responsible for the reinforcement of ethnic and racial discrimination. However, the associations' members defend the cultural diversity of the country, seen as a way of expressing and translating ethnic differences. Big international cooperation agencies like UNESCO promote and fund associations which defend cultural diversity as a means for development. This discourse is locally adjusted, and it is through artistic activities – such as theatre or cinema, seen as languages shared by all cultures – that these associations set out to overcome cultural disagreements and discontinuities. These activities become the expression of cultural diversity and, at the same time, are seen by members as meta-cultural languages. This study puts forth a discussion of the way culture is used and of the methodological and theoretical tools which can better address this social reality, which usually remains outside the debates on *multiculturalism*.

Key-words: uses of culture, ethnicity, civil society, youth, Mauritania

## Agradecimentos

Aos meus pais sempre, pela incondicional generosidade;

Aos meus orientadores, o Prof. Dr. Ramon Sarró e à Prof. Dra. Maria Cardeira da Silva pelos conselhos, correcções e sugestões bibliográficas;

Ao Prof. Dr. Alberto López Bargados pelas dicas e pela bibliografia;

Aos meus professores do Mestrado pelo que me ensinaram e por sempre se mostrarem preocupados com os avanços da tese;

Aos meus colegas investigadores, ao Francisco Freire porque abriu as portas para a Mauritânia, e à Joana Lucas com quem partilhei os anseios e desafios do terreno;

Ao António Araújo, pelo apoio e por facilitar a estadia na Mauritânia;

Aos meus colegas de Mestrado, Ana Luísa, Ana Rita, Gleiciane, Jonas, Max e Murilo pelos intensos debates e pela amizade;

Ao pessoal da biblioteca do Instituto de Ciências Sociais, especialmente à Elvira e à Madalena que para além de boas profissionais são bons seres humanos;

Aos da Praça da Figueira e à Carmo;

À Joana Oliveira por escutar-me;

Àqueles que, em Nouakchott, me permitiram conhecer um pouco do panorama associativo. Agradeço particularmente a Abderrahmane Ahmed Salem, director da *Maison des Cineastes*, ao Moctar Baba Mohamed e à Zeinabou; a Sy Djibril da associação *SOS PAIRS EDUCATEURS*; ao Comissário Geral Mohamed Ould Ahmed Salem da Associação de Escuteiros e Guias da Mauritânia, ao encenador do grupo de Teatro *Sifaa Hanki Pinal Handé*, Salal Mamba, a Ly Djibril director da Escola *Diam Ly*, à Khadijetou por uma amizade deixada em suspenso, e finalmente aos jovens que entrevistei e com quem conversei, pela sua curiosidade e atenção. Sem eles não me teria sido fácil “pensar” Antropologia.

# Índice

Índice de figuras.....	i
Notas sobre as transcrições .....	ii
INTRODUÇÃO .....	1
Metodologia .....	6
CAPÍTULO I	
<b>Mauritânia: populações e universo antropológico .....</b>	<b>11</b>
Apresentação da sociedade <i>beīdān</i> .....	14
Outras populações: os negro-africanos .....	18
CAPÍTULO II	
<b>Do tribalismo à etnicidade.....</b>	<b>21</b>
A teoria da segmentaridade revisitada na Mauritânia .....	21
Estado, etnia e cultura .....	27
Democracia: tribalismo, etnicidade ou <i>tcheb-tcheb</i> ? .....	35
CAPÍTULO III	
<b>Cultura e diversidade cultural: linguagens da Mauritânia? .....</b>	<b>39</b>
A cultura como recurso .....	39
“Aqui há pessoas de todas as culturas: discursos em torno da diversidade cultural”.....	48
Ser jovem .....	54
Estado, estados e movimentos sociais emergentes?.....	59
CAPÍTULO IV	
<b>A história das recentes relações entre populações <i>beīdān</i> e negro-africanas.....</b>	<b>64</b>
A língua e o ensino como campos de batalha .....	66
Rever os acontecimentos de 1989.....	69
CONCLUSÃO .....	74
De quem é a cultura? Os multiculturalismos roubaram a cultura à Antropologia?.....	74
Glossário .....	82
Referências bibliográficas.....	83

## Índice de figuras

Figura 1 – Mapa da Mauritânia.....	11
Figura 2 – Cartão de carregamento telefónico mauritano .....	39
Figura 3 –Dia de filmagens para a preparação de curtas-metragens para a Semana Nacional do Filme de Nouakchott.....	52
Figura 4 – Escuteiros e Guias da Mauritânia .....	57

## Notas sobre as transcrições

A transcrição dos vocábulos em *hassāniîa*, o dialecto árabe da Mauritânia, será realizada de acordo com a versão de transliteração simplificada que José Pedro Machado utiliza no *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* para o árabe. As vogais longas aparecerão: ā, ī, ū. Tal como para José Pedro Machado o *tá marbuta* da palavra isolada não será reproduzido mas o *a* da sílaba que o precede será *â*.

Os topónimos e antropónimos mais correntes manterão a transcrição francesa corrente na Mauritânia e, por isso, não aparecerão em itálico, com que destacarei os restantes termos árabes.

As transcrições incluídas em citações serão mantidas no original.

**Tabela de transliteração dos vocábulos árabes**

ا a	ز z	ق q
ب b	س s	ك k
ت t	ش x	ل l
ث th	ص ç	م m
ج j	ض D	ن n
ح h	ط T	ه H
خ kh	ظ Z	و u
د d	ع gh	ي i
ذ dh	غ 'g	
ر r	ف f	

*Quando existirem aqui as fábricas, empresas, onde trabalhar, em que cada um tem algo para comer...Porquê partir para a Europa, o que é que se faz na Europa? A África é mais rica, culturalmente. Todos os europeus que vêm aqui... Vais vê-los com as suas máquinas fotográficas TAC TAC TAC. Mas se fores para a Europa, não vais ver um africano a fazer TAC TAC TAC. Porque não há nada a filmar ali, para nós. Vocês, qual é o vosso problema na Europa? Não é o dinheiro, não é a comida. O vosso problema é o saber. Vocês deixaram a Europa, vieram para aqui. Mas não vieram procurar trabalho. Não vieram procurar dinheiro. Porque sabem onde encontrar dinheiro. Vieram aqui para saber. Para olhar, ver. Abrir as portas do mundo. Saber o que é que se passa neste continente. O que se passa aqui. Porque vocês têm o tempo. Porque é que têm tempo? Porque nada vos falta! Se vos faltasse alguma coisa, aquela não se sentava ali hoje a filmar. Porque antes de filmar, o estômago está vazio, ela não se vai sentar...*

Extracto do documentário *Bab Septa*.

Entrevista a um pescador mauritano.

# INTRODUÇÃO

*“Artigo 3 – A diversidade cultural, factor de desenvolvimento  
A diversidade cultural amplia as possibilidades de escolha que se oferecem  
a todos; é uma das fontes do desenvolvimento, entendido não somente em  
termos de crescimento económico, mas também como meio de acesso a uma  
existência intelectual, afectiva, moral e espiritual satisfatória.”*

Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, UNESCO 2002

“Conheces a lei dos contrários?” Não, disse eu. “Para conhecer o quente é preciso saber o que é o frio, para saber o que é a noite é preciso conhecer o dia, para nos conhecermos a nós próprios é preciso conhecermos o outro e vice-versa”. Foi assim que Ly Djibril, director da escola Diam Ly de Nouakchott na Mauritânia me falou da importância das diferenças culturais e do confronto com o outro “significante”.

Este trabalho discute os discursos sobre e o recurso à “cultura” e à diversidade cultural num contexto multi-étnico<sup>1</sup>. Refiro-me à República Islâmica da Mauritânia, país frequentemente entendido como um Estado “tampão” por se encontrar entre o Norte Árabe (fazendo fronteira com a Argélia, o Sara Ocidental e Marrocos) e o Sul Negro (fazendo fronteira com o Senegal e o Mali), Estado-fronteira (Ould Salem 2006) ou ainda “estado dobradiça” (López Bargados 2007) onde uma série de referências culturais se cruzam ao longo de séculos, tornando por isso esta realidade tão aliciante ao mesmo tempo que tão difícil de conceptualizar.

O contexto de investigação foi escolhido por diversas razões. Primeiramente porque já havia tido a oportunidade de realizar uma pequena investigação etnográfica no Parque Nacional do Banco de Arguim na Mauritânia<sup>2</sup>. Duas visitas, com um ano de diferença, integrada numa equipa, serviram para compor, ainda que fragmentariamente, um conhecimento e uma aproximação emotiva a uma realidade social que me era tão distante e desconhecida. A sua condição de ambiguidade, de negociação onde diferentes

---

<sup>1</sup> Neste sentido muito embora o multiculturalismo tenha sido considerado um produto das sociedades industrializadas e urbanas, não é uma característica exclusiva destas, como o demonstram autores como M.G. Smith em *The Plural society in British West Indies* (1965) e de Phil Burnham em *The Politics of cultural difference* (1996), onde o enfoque de estudo são as sociedades rurais, o primeiro nas então conhecidas Índias Ocidentais e o segundo nos Camarões.

<sup>2</sup> No âmbito do projecto *Castelos a Bombordo, práticas de monumentalização do passado e discursos de cooperação cultural entre Portugal e os países árabes e islâmicos*, projecto POCTI / ANT / 48629 / 2002, coordenado pela Prof. Dra. Maria Cardeira da Silva e financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

idiomas se cruzam, a cor da pele, a idade, o género, o estatuto social, a tribo, tornaram-se decisivos para desejar continuar a trabalhar naquele espaço geográfico e cultural, onde havia caído por outras razões.

Mas foi a terceira visita ao país<sup>3</sup> que está na base desta dissertação. Muito embora a visita tenha sido curta, permitiu realizar entrevistas a jovens que integram associações e compreender como estas se encontram organizadas. Foi ainda possível fazer uma caracterização geral sobre o panorama associativo de Nouakchott e entrevistar intervenientes activos deste meio, o que se complementou com um levantamento de documentação relativa à caracterização socioeconómica dos jovens e das associações juvenis em Nouakchott e na Mauritânia (Kamara 1989, 1993, Al Mawkib Thaqafi 2005, Fall 1999, ONU Maganize 2007).

Esta temática foi escolhida por diversas razões. Primeiro porque desde a licenciatura manifestei o interesse em compreender como determinadas organizações (como as não-governamentais) funcionam em países que estão, segundo determinadas regras e quadraturas, no terceiro mundo. Rapidamente compreendi que estas organizações se apoiavam em outras dinâmicas e processos sociais: a valorização do património e das identidades tradicionais para fins turísticos, a preocupação com a biodiversidade e o ambiente apoiada na imagem de populações em simbiose com a natureza. Por relacionarem diferentes significados da acção humana, estas organizações pensam o desenvolvimento através de uma ideia do que é o “outro” (cf. Carvalheira 2004) e neste sentido constroem visões legitimadas em relação à melhoria social.

Depois, porque ao integrar o projecto Castelos a Bombordo comprometi-me a entender as dinâmicas da cooperação cultural, como forma de desenvolvimento, sob a perspectiva das associações locais e não das associações estrangeiras, que muitas vezes dependem destas para o financiamento das suas actividades. O objectivo é assim o de compreender como estas associações manuseiam determinadas práticas que são entendidas como culturais e as dinâmicas que apoiam essa emergência. Mas num país onde estatuto e hierarquia são tão importantes, os jovens pareciam ser aqueles que poderiam melhor contrariar as formalidades implícitas na interacção e com as quais não sabia muito bem lidar. Ao mesmo tempo, o contacto com a literatura antropológica sobre jovens em contextos africanos, permitiu compreender que estes têm um papel

---

<sup>3</sup> Esta deslocação deu-se enquanto bolseira do projecto Castelos a Bombordo. Práticas e Retóricas da Monumentalização do Passado Português, Cooperação Cultural e Turismo em Contextos Africanos (PTDC/ANT/67235/2006. 2007), coordenado pela Prof. Dra. Maria Cardeira da Silva e financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

histórico e social importante. Neste sentido, em consonância com o objectivo da deslocação à Mauritânia, entrevistei dez jovens (rapazes e raparigas, entre os 20 e os 29 anos) e adultos que são responsáveis pelas quatro associações juvenis que conheci. Tentei perceber a importância da cultura na vida associativa e de que forma esta dialoga com as realidades sociais e culturais da cidade, Nouakchott, e do país. Neste sentido, o meu objectivo sempre foi o de iniciar um terreno de investigação ambicioso.

A literatura sociológica que discute a realidade mauritana tem-se centrado especialmente na análise de organizações sociais baseadas na ideia de tribo, constituídas historicamente, e onde a aplicabilidade das teorias da segmentaridade é discutida (Ould Cheikh 1985, López Bargados 2003, Villasante de Beauvais 1997a e b, Conte e Bonte 1991). Essas pertenças dialogam com a emergência do Estado, após a independência da França em 1960, e verifica-se um processo de criação de uma identidade nacional arabizante. Neste sentido, as referências culturais de um país-fronteira, cruzam-se com variáveis como o estatuto social e hierarquia, a pertença tribal e genealogias, as reivindicações étnicas e questões raciais que são estruturantes da vida das pessoas e estão em jogo no contexto do Estado. Estas variáveis serão discutidas ao longo deste trabalho, mas a discussão centra-se sobretudo em torno da constituição da diferença apoiada numa distinção étnica.

A compreensão do recurso à cultura através da realidade social específica da Mauritânia, não pode por isso fugir a uma reflexão em torno do modo como as referências culturais se concebem num contexto nacional, criando formas de desigualdade que emergem sob a noção de etnicidade, e que estão estruturadas num espaço que é o da acção colectiva e o da sociedade civil<sup>4</sup>. O recurso à cultura, pensado por Yúdice (2003), obriga a discutir como esta é apropriada por diferentes agentes sociais, por organizações internacionais, por empresas, por associações juvenis, por movimentos sociais, em prol de diferentes objectivos, seja a reivindicação de direitos, a

---

<sup>4</sup> Este conceito não será particularmente questionado ao longo deste trabalho, embora seja necessário ter em conta que não é inequívoco e ambíguo. A sociedade civil deverá assim ser entendida como um espaço social no qual os indivíduos organizados podem influenciar as decisões do Estado. Esta é, no entanto, talvez uma visão demasiado formal e neutra desse espaço social. A sociedade civil pode ser também entendida como uma rede de relações em que as classes médias (ou elites), detentoras de recursos burocráticos e técnicos, substituem o Estado na provisão de determinados serviços sociais e culturais. O Estado assegura um espaço legislativo onde organizações e associações se podem constituir em torno de objectivos colectivos ou sociais. Em contextos islâmicos a conceptualização da sociedade civil obriga a ter em conta Estados que limitam a liberdade de expressão, mas também que a expressão cívica pode ser inundada por linguagens religiosas e comunitárias. Neste sentido, autores como Eickelman e Salvatore (2006) falam de Islão público onde a construção de um “bem comum” não passa apenas pelas mãos das autoridades religiosas, mas pelas pessoas que, através do acesso aos meios de comunicação reconfiguram a ideia de comunidade e de religiosidade e consequentemente de autoridade política e de sociedade civil.

potenciação de formas de consumo, a patrimonialização, o desenvolvimento, a recolha de fundos, enfim, uma legitimação para a acção. Mas o que quer dizer afinal *cultura*?

Familiar ao antropólogo foi em tempos estudada como algo super-individual e super-orgânico, como um conjunto de conhecimentos, crenças, actividades, regras e discursos que compõem a acção e o comportamento humano e cujas propriedades assinaladas foram a transmissibilidade, a alta variabilidade, a acumulação, a estandardização de valores e a influência sobre os indivíduos (Kroeber 1963). A diversidade humana foi assim pensada como uma forma tradicional de vida, manifestada num conjunto de costumes que permeavam o comportamento, as instituições e a vida material, para depois ser entendida como um sistema partilhado de conceitos e representações mentais, estabelecidos por convenção e reproduzido por transmissão (cf. Ingold 1994:329).

Muito embora tenha havido tentativas de definir o conceito cultura, nunca os antropólogos chegaram a um consenso final. Pode-se considerar como uma ferramenta analítica e abstracta, posta em uso para conceptualizar “that ever-changing ‘complex whole’ (Tylor 1871) through which people engage in the continual process of accounting, in a mutually meaningful manner, for what they do, say, and might think.” (Baumann 1996:11). Neste caso existe porque é *performada* (*idem*1996), historicamente reproduzida na acção (Sahlins 1990). Conhecer e estudar as práticas culturais é compreender que os mundos de significado são percebidos através da sociabilidade, da interacção. Esta análise deverá estar acomodada pelas condições sociais e históricas, mas fora do domínio antropológico, a cultura não tem sido *grosso modo* pensada desta forma.

No chamado uso público, a cultura pode ser entendida como uma série de práticas como o cinema, o teatro, a música, a dança ou como algo que uma pessoa “tem” e que define toda a sua conduta e comportamento. A primeira perspectiva assenta no entendimento da cultura como um dispositivo artístico, que pode ser posto em prática fora dos domínios tradicionalmente associados a ele (cf. Yúdice 2003) para reivindicar, legitimar, contestar a utilização de um espaço público. Quando existe esta utilização da cultura ela é vista como um meio para alcançar um fim e portanto como uma forma de transmitir visões do mundo, questioná-las ou ainda sensibilizar para determinadas acções e comportamentos. Pode também ser entendida como uma forma de distinção social (Bourdieu 1996), onde a educação, e a sensibilidade para a contemplação artística define a diferença entre alta e baixa cultura. Na Mauritânia, o teatro pode ser usado para

sensibilizar os espectadores para questões como a excisão feminina, o cinema para debater a emigração clandestina, a música para falar de doenças sexualmente transmissíveis. As potencialidades de melhoramento social estão em parte, depositadas no espectáculo que estas acções podem oferecer. Foi esta a realidade que encontrei.

A segunda perspectiva está associada à forma como determinados grupos se apoiam na ideia de que partilham uma cultura comum – uma origem, a partilha de qualquer coisa que lhes é própria – e está muitas vezes associada à prática da cidadania em sociedades plurais. Esta perspectiva aproxima-se bastante da análise do antropólogo, mas é ao mesmo tempo distante porque implica ver a cultura como algo fixo, *objectificado*, como uma herança normativa, que prediz e determina o comportamento dos indivíduos (Baumann 1996).

Esta noção de cultura como referente a um grupo concreto será mais discutida ao longo deste trabalho na medida em que ela se demonstrou mais adequada ao contacto que tive com o contexto de estudo. Primeiro, porque havia que jogar com a literatura antropológica disponível sobre a Mauritânia, que explora as relações étnicas concebidas dentro do Estado-Nação. Em segundo porque no universo associativo contactado em Nouakchott, foi possível perceber que a questão da diversidade cultural está em jogo nas linguagens dos líderes e dos jovens, na medida em que no espaço público e na acção colectiva organizada há que “saber jogar” com “pessoas de diferentes culturas”. Em terceiro porque várias instituições, grupos – ONG, associações, movimentos sociais, entidades estatais, empresas – argumentam em prol de um melhoramento social e de um desenvolvimento económico através da cultura, transformando as práticas locais em lugares, que no dito primeiro mundo são considerados terceiro mundo.

Portanto trata-se de compreender até que ponto as discussões em torno das sociedades multiculturais, ou plurais, pode informar o modo como a diversidade cultural é pensada e utilizada pelos jovens e suas associações no contexto mauritano. Que condições históricas, sociais e políticas estão em jogo para que a diversidade cultural seja instrumentalizada por actores da chamada sociedade civil, como movimentos sociais, ONGs e associações na Mauritânia? Qual é o enquadramento teórico que pode iluminar a forma como essa diversidade é pensada no contexto mauritano, estruturalmente tão diferente de realidades como as da Europa e dos Estados Unidos, onde foi amplamente discutida? Qual é o peso das cooperações internacionais, dos financiadores e agencias exteriores ao contexto local e será que elas se pronunciam nos discursos sobre diversidade cultural?

Outro conceito que será pensado ao longo deste trabalho é o de etnicidade, na medida em que para compreender a constituição de uma ideia de cultura na Mauritânia é preciso olhar para o seu processo histórico em que o Estado influencia as diferentes articulações entre as populações dentro deste contexto. Neste sentido, trata-se de reflectir como os discursos sobre a diversidade cultural podem oferecer novas pistas para investigar as relações inter-étnicas e a concepção local do que estas significam. A etnia, na ciência antropológica, já não se refere a um grupo fechado que partilha uma série de traços, como a língua, a cultura, o território. A realidade africana veio demonstrar que as etnias são construções sociais resultantes de processos históricos de dominação e de contactos e como tal os indivíduos utilizam a diferença cultural estrategicamente, de acordo com os objectivos resultantes da sua posição social.

Neste sentido, como se irá demonstrar, a recente história da Mauritânia e a sua organização social – baseadas em concepções de estatuto e hierarquia social – está marcada por tensões sociais que se expressam em termos étnicos. No contexto das associações a diferença étnica está sob um processo de transformação, expressa em discursos de unidade nacional, do respeito pela diferença cultural do outro, da cultura como riqueza e finalmente de prática democrática. Neste sentido, será que estes discursos representam uma mudança nas concepções étnicas de etnicidade? Ou será que são apenas utilizados para satisfazer os financiamentos estrangeiros? Estas são algumas hipóteses que conduzem esta investigação.

## Metodologia

Esta discussão será feita através de dois processos metodológicos. Um apoia-se nas entrevistas recolhidas e no contacto formal e informal que se manteve com as quatro associações juvenis existentes em Nouakchott. Estas associações são:

- A *Maison des Cineastes* (uma associação de cinema);
- A associação *SOS Pairs Educateurs* (uma associação juvenil de sensibilização sobre as doenças sexualmente transmissíveis/SIDA);
- O grupo de teatro *Sifaa Hanki Pinal Handé*;
- O Movimento de Escuteiros e Guias da Mauritânia.

O contacto com estas associações não foi homogéneo e algumas possibilitaram uma maior proximidade com os seus membros que outras. À excepção do grupo de teatro, a ligação com as outras associações realizou-se através de um contacto privilegiado, um

membro da *Maison des Cineastes*, que é um líder associativo e que participa noutras associações. O recurso a esta recolha far-se-á sobretudo para exemplificar os tipos de discursos encontrados, tanto nas entrevistas como no contacto informal. Servirá para introduzir uma reflexão mais contextualizada e para questionar pistas de investigação.

O outro processo é o de discussão em torno de obras bibliográficas que estejam relacionadas com o objectivo desta investigação. São abordadas as análises antropológicas feitas sobre o contexto mauritano, que serão complementadas com dados descritivos que melhor informam o leitor sobre o contexto em análise. A discussão em torno da cultura é feita através de diferentes autores, nenhum directamente relacionado com a realidade africana ou árabe. O objectivo desta reflexão é o de compreender a emergência da cultura como um “recurso”, termo utilizado por Yúdice, tendo em conta o processo que possibilitou essa transformação e a sua apropriação no espaço público. Recorrerei igualmente a outros autores que possam complementar a minha argumentação com diferentes níveis de análise, dinâmicas e processos – macro mas também observações mais localizadas – assim como dar conta de como o uso da cultura enquanto recurso suscitou importantes discussões no seio da Antropologia.

Yúdice (2003), através das realidades sociais e culturais dos EUA e da América Latina, tenta compreender como a cultura reflecte uma nova forma de pensar os direitos, a cidadania, as reivindicações sociais e os universos artísticos, entendida como uma tábuca de salvação tanto para as grandes cooperações internacionais interessadas na promoção da cultura e da “harmonia social”, como pelas organizações populares e de base (“grassroots”) que reivindicam direitos colectivos e contestam as políticas neoliberais. Para isso Yúdice parte do princípio que existe uma *episteme* própria da “nossa era”, que deverá ser entendida através da performatividade da cultura. Compreender esta performatividade obriga a focar “the strategies implied in any invocation of culture, any invention of tradition, in relation to some purpose or goal. That there is an end is what makes it possible to speak of culture as a resource.” (Yúdice 2003:38).

Por outro lado, num nível de análise mais localizado, Gerd Baumann demonstra como analisar antropológicamente as sociedades multiculturais, a partir do seu estudo de caso de bairro londrino de Southall (Baumann 1996). O autor evidencia como a cultura é posta em jogo por diferentes pessoas, em circunstâncias históricas e sociais específicas. Aborda as condições estruturais que obrigam a pensar o multiculturalismo – a nação, a religião, a cultura e a etnicidade – (Baumann 1999) mas também a forma

como os discursos sobre a cultura são postos em prática situacionalmente, demonstrando assim que ideias reificadas da cultura interagem com práticas fluidas e discursos multirelacionais (Baumann 1996).

As análises destes autores cruzam-se em algumas das suas observações, ainda que apresentem perspectivas diferenciadas, motivadas pelas realidades sociais que conhecem e pelo objectivo das suas investigações. Outros autores serão invocados para melhor demonstrar a pertinência de algumas variáveis sociais e as transformações da cultura em recurso. Outro conceito que se irá discutir ao longo deste trabalho é o de etnicidade, na medida em que para compreender a constituição de uma ideia de cultura na Mauritânia é preciso olhar para a forma como as categorias étnicas se constituíram ao longo de processo histórico de formação do país. Neste sentido, o Estado é um importante potenciador das diferentes articulações étnicas entre as populações.

O conceito (eticidade) talvez tenha sofrido um excesso de atenção por parte dos cientistas sociais, principalmente no que se refere aos problemas em África. Mas isso não o torna inoperante para compreender as realidades locais, principalmente quando esta investigação não dispõe de dados empíricos para explorar outras formas de identificação existentes. As pessoas, dependendo das situações, utilizam formas de identificação que não são étnicas, e isso não está em discussão. O que se discute é que existe uma apropriação da cultura e de práticas culturais por associações e que, ao mesmo tempo que aquela se enquadra numa convergência de dinâmicas transnacionais que afectam os discursos locais, assenta também no que é a percepção da diversidade cultural e a constituição de universos culturais nos quais as pessoas sentem pertencer: neste caso, eu sou *soninké*, *wolof*, *beīdān*, etc.

Finalmente o entendimento da realidade específica da Mauritânia será enquadrado entre referentes teóricos da África Subsariana e do Norte de África. É difícil situar a Mauritânia, já que é um país fronteira. Eickelman (2006) afirma que a definição e fronteiras do Médio Oriente estão relacionadas com a história, particularmente com o colonialismo. Na sua obra *The Middle East and Central Asia, an Anthropological Approach* (2002), relativamente à inclusão da Mauritânia nesta área geográfica e cultural e portanto a sua inclusão no seu universo de estudo, o autor afirma:

“Arab geographers considered the country now known as Islamic Republic of Mauritania as part of the Maghrib. However, Mauritania was attached to French West Africa and administered from Dakar during the colonial rule, it is often not considered part of the Middle East, despite the fact that the majority of its population is Muslim and Arab-speaking and the country is a member of the Arab League and The Maghrib Arab Union.” (Eickelman 2002:7)

Há portanto razões históricas e políticas por detrás da definição do país, onde o Estado tem expresso uma aproximação ao Magrebe. Estas divisões contextuais podem representar abordagens teóricas diferenciadas, onde é essencial ter presente que o legado colonial se pode manifestar na organização do trabalho científico e portanto que existem conceitos-chave específicos de cada área geográfica (Appadurai 1986). Sem querer com isso desculpar algumas incoerências que possam surgir ao longo deste trabalho, é importante alertar para o facto de se estar a navegar entre estas duas áreas de investigação, sempre num esforço de aproximação à realidade mauritana. Por outro lado, por se encontrar nesse cruzamento, a Mauritânia permite quebrar essas barreiras teóricas, que muito embora estejam apoiadas na constatação etnográfica, obedecem a percursos académicos circunscritos.

No que toca ao universo associativo, apenas algum corpo teórico será tido em conta. Existem esforços para que sejam analisados movimentos sociais dentro de contextos islâmicos (Wiktorowitz 2000, 2004 Cardeira da Silva 2006, Ramirez 2006, Mahmood 2005, 2006, Eickelman e Salvatore 2006), mas estão em parte limitados às políticas muçulmanas (Eickelman 1996) e suas possibilidades de contestação em universos políticos restritos e com uma participação cívica limitada pela violência do Estado. Esta literatura é útil quando se trata de analisar a mobilização social de causas muçulmanas, onde o Islão é entendido como um sistema de significados que serve de base para a acção, mas também movimentos feministas em contextos islâmicos. No caso da Mauritânia, onde grande parte da população é muçulmana, não foram este tipo de associações as contactadas.

Por outro lado, existe a abordagem de Asef Bayat (1997, 2002) preocupado sobretudo pela sociedade não civil (*uncivil society*) onde o autor explora as estratégias de resistência e de transformação social que estão para lá de uma cidadania organizada, formas populares que existem à margem do Estado e que se opõem a uma sociedade civil urbanizada e elitista. No que toca aos países africanos, questiona-se as formas de funcionamento do Estado e conseqüentemente de uma sociedade civil onde as relações de parentesco e de clientelismo são preponderantes (Bratton 1989, Chabal e Daloz 1999). Estes instrumentos, como se verá, nem sempre se mostram adequados para analisar a realidade contactada.

A literatura sobre juventude em contextos africanos oferece alternativas a esta perspectiva, na medida em que se interessa por compreender as formas de acção colectiva dos jovens, que muitas vezes se encontram marginalizados do poder político.

As identidades juvenis em África transcendem os limites nacionais e a performance pode ser um meio privilegiado para contestar os poderes políticos e a hegemonia de determinados grupos (Argenti 2002). A democracia e a cultura podem ser linguagens utilizadas pelos jovens para pensar a tradição e a modernidade (Gable 2000). Neste sentido, a literatura sobre juventude parece estar empenhada na análise da agência, dos significados das suas acções e identidades.

# CAPÍTULO I

## Mauritânia: populações e universo antropológico



**Figura 1** – Mapa da Mauritânia.

Retirado de [http://www.lib.utexas.edu/maps/ams/west\\_africa/](http://www.lib.utexas.edu/maps/ams/west_africa/)

A Mauritânia é um vasto país desértico onde 3 177 388 habitantes<sup>5</sup> se encontram numa superfície total de 1 milhão de km<sup>2</sup> (duas vezes o tamanho da França), dedicando-se ao nomadismo pastoril, em menor número à agricultura. É um país constituído por populações que reivindicam diferentes origens e pertenças culturais, nessa fronteira entre o *mundo árabe* e o *mundo negro*. Estas diferenças são, como se verá, organizativas da vida social e política do país onde a população *beïdān* se constitui como politicamente dominante. Este capítulo pretende introduzir o leitor neste universo de estudo para melhor compreender as particularidades sociais e culturais que tornam a Mauritânia um desafio metodológico e teórico. As diferenças culturais são operativas

<sup>5</sup> Indicadores populacionais para 2008 divulgados pela Organização das Nações Unidas. Disponível em <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/population.htm>

nos discursos das pessoas. Desde o taxista que fala dos bairros pobres de “negros”, à rapariga que comenta que um “mouro” apenas casa com “mouras”, estas são algumas das afirmações que se pode escutar no quotidiano da cidade e ainda entre os estrangeiros (cooperantes) residentes na Mauritânia, que facilmente adoptam estas linguagens para dar conta do lugar onde vivem.

Uma forte seca assolou o país durante as décadas de setenta e oitenta, tornando a vida nómada no deserto mais difícil, na medida em que desapareceram alguns dos pastos fundamentais para os circuitos pastorícios. Muito embora existam outras explicações para a crescente urbanização da Mauritânia, facto é que, como afirma Mariella Villasante de Beauvais (1997a), as grandes cidades tornaram-se importantes atractivos para aqueles que procuravam a ajuda alimentar vinda do exterior<sup>6</sup>. Cidades como Nouakchott (a capital) e Nouadibhou (cidade comercial e economicamente importante) cresceram exponencialmente. Muito certamente, à semelhança de outros países em África, a cidade cresceu também devido às promessas modernizadoras que parecia concretizar (Ould Cheikh 2006). Nouakchott nasceu após a independência do país da metrópole francesa, surgindo como espaço caótico (Koïta 1994, 1998), onde diferentes populações se cruzam e compartilham a mesma ausência: a de um centro organizado, infra-estruturas de base como o saneamento<sup>7</sup>, de serviços urbanos. Mas como afirma Ould Cheikh (2006) foi também o “efeito capital” (cf. 142) que atraiu as populações. Nouakchott é a cidade onde “c’est là que ça se passe” (Ould Cheikh 2006:142)<sup>8</sup>. Também a Guerra do Sara teve a sua influência no seu crescimento, sobretudo devido à insegurança que criava nas zonas setentrionais do país (Ould Cheikh 2006).

Nouakchott tornou-se uma cidade caótica e culturalmente diversificada, onde os bairros crescem numa extensão desértica que impressiona. De acordo com Marchi

---

<sup>6</sup> Em 1962 dois anos após a independência Nouakchott contava com 5 807 habitantes, em 1975 com 130 000 e em 2005, 743 511. (Ould Cheikh 2006).

<sup>7</sup> Só recentemente existe recolha do lixo em Nouakchott, depositado, em céu aberto e sem quaisquer objectivos de tratamento, nos arredores da cidade, em pleno deserto.

<sup>8</sup> Ould Cheikh apresenta ao leitor a cidade de forma bastante astuta: “Il en est résulté une extension considérable en superficie (une vingtaine des kilomètres du nord au sud et d’est en ouest) au détriment d’une densification de l’occupation au sol qui eût été plus favorable, disent les planificateurs, à une viabilisation (eau et électricité, assainissement, voies de communication, équipements collectifs, etc.), aujourd’hui privilège (incertain) des quelques espaces plus ou moins nantis. Aucun centre ne s’impose vraiment dans cet étalement vaguement polynucléaire, où des marchés, là où ils existent, font office de « centre-ville » (...) Il semble en tout cas que ces néo-sédentaires aient réussi à « désertifier » la ville, à la dépouiller de tout l’appareillage par lequel elle tente de se donner à lire (noms de rue, numéros, etc.) pour la restituer à la spatialité rayonnante, faites d’itinéraires et de points de repères visibles (parfois baptisés sur le mode d’une dérision protestataire « anti-urbaine »), qui paraît caractériser le mode d’inscription des nomades dans l’espace. » (2006:145).

(1998), estes organizam-se de acordo com a chegada dos novos migrantes, mas respeitando igualmente a origem social e “étnica” dos habitantes: “En 1996, il y avait une tendance au regroupement par communautés, sous-groupes et par *qabila* [tribo] et fractions de *qabila*.” (Marchi, 1998:344). Os bairros são assim habitados por “mouros brancos” ou “mouros negros”<sup>9</sup> ou ainda pelas populações negro-africanas<sup>10</sup> – *soninkés*, *halpulaar* e *wolof* – elas também espacialmente diferenciadas.

Esta diferenciação espacial não existe, de acordo com alguns autores, apenas na cidade. A população *beīdān*, associada a um estilo de vida nómada (árabe e *hassān*), ocupava as áreas mais desérticas do país. Por outro lado, o sul da Mauritânia, junto ao rio Senegal, era tradicionalmente habitado por agricultores semi-nómadas, nos terrenos mais férteis, onde as populações estariam organizadas de acordo com o uso da terra, o parentesco e relações de solidariedade comunitárias (Marchesin 1992). Ainda que alguns autores questionem esta separação geográfica (Ould Salem 2004), ela parece importante na compreensão na forma como a etnicidade foi potenciada na Mauritânia.

É este ambiente desértico e de difícil sobrevivência, que serve de pano de fundo para uma sociedade que tem sido sobretudo estudada pela Antropologia (francesa), destacando-se os trabalhos de Pierre Bonte (1991), Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985), Constant Hamès (1969), Philippe Marchesin (1992) e Mariella Villasante de Beauvais (1997a e b). A sociedade *beīdān* do deserto mauritano teve a atenção destes e de outros investigadores, na medida em que a discussão por ela suscitada parecia trazer contributos importantes para antigas discussões no seio da Antropologia. Bonte e Conte (1991) mostram como a tribo foi um conceito fundamental na Antropologia, estimulando discussões que foram acompanhando as principais alterações da disciplina, servindo muito como espaço de reflexão.

Tornou-se difícil realizar a mesma tarefa no que toca às populações negro-africanas na Mauritânia, ainda que existam estudos sobre estes mesmos grupos no Senegal<sup>11</sup>. Para compreender de que forma estas diferentes origens culturais e sociais potenciaram concepções de etnicidade, de culturalismo (Sahlins 1999), e de raça é importante a aproximação ao complexo universo social da Mauritânia, onde organização tribal,

---

<sup>9</sup> Esta é uma distinção recorrente na linguagem local – entre *beīdān* e *harātin* – e que será explicada de seguida.

<sup>10</sup> Este termo será utilizado ao longo deste trabalho para dar conta de uma divisão que vários autores utilizam, para compreender as duas grandes categorias sociais existentes na Mauritânia, os árabe-berbere e os negro-africanos. Estas duas formas de identificação são operantes na medida em que se referem às origens identitárias dos grupos étnicos que constituem o universo mauritano.

<sup>11</sup> Alguns exemplos são: Diop, Abdoulaye B (1981). *La société Wolof. Tradition et changement*, Karthala, Paris; DIOUF, Makhtar (1994). *Sénégal. Les Ethnies et la Nation*, L’Harmattan, Paris.

hierarquia, estatuto são palavras-chave para melhor entender o país e o que tem sido tornado relevante na investigação antropológica.

### Apresentação da sociedade *beīdān*

Seguindo as opções utilizadas por López Bargados (2003), o termo *beīdān* (*brancos*) é utilizado para todos os habitantes da Maurítânia que falam o *hassāniīā*, o dialecto árabe do país, em oposição às outras populações negro-africanas que falam outros dialectos, de origem africana. Para López Bargados (2003) o termo *beīdān* pode ter várias acepções e diferentes utilizações na sociedade mauritana:

“(...) el mismo termino presenta igualmente una acepción más restrictiva por la que viene a referirse, no ya a todos los hablantes de hassanyya, sino únicamente a aquellos que poseen o han poseído tradicionalmente la condición libre (...) Asimismo, el la habla cotidiana, el termino sudan [negro] se reversa en ocasiones para definir, ya no la población negra, sino más concretamente a los arabófonos –hassanófonos- de antigua condición servil, los harrātīn y los abīd, esclavos o libertos de origen negro-africano que, sin embargo, se hallan perfectamente integrados en la estructura tribal y por supuesto, en la comunidad lingüística de la *Trab al-Bidān* [país dos brancos].” (López Bargados 2003:116)

Dever-se-á entender *beīdān* como habitantes da Maurítânia que falam *hassāniīā* e realizar-se-á a distinção entre aqueles de condição servil ou não, através da utilização das categorias pelas quais são normalmente conhecidos: *beīdān* para os de condição livre, *harāntīn* (escravos libertos) os de condição semi-servil ou *abīd* (escravos) para os de condição servil. Para entender a sociedade *beīdān* é fundamental ter em conta que ela respeita um ideal-tipo hierárquico, onde estatuto e genealogia aliados à cor da pele, ao género, à idade, à profissão e à riqueza definem a posição social do homem e da mulher. Correndo o risco de assumir categorias demasiado estruturais far-se-á desde já uma abordagem sistemática, alertando para o facto de estas categorias não corresponderem a grupos sociais fechados ou a “castas”.

Devido à forte hierarquização social, a sociedade *beīdān* pré-colonial dava indícios de estar organizada por castas, um conceito-chave dos contextos indianos. A divisão do trabalho e a endogamia eram, para Hamés (1969), características partilhadas entre o sistema indiano de castas e a sociedade *beīdān*. No entanto, Ould Cheikh (1985) recusa a excessiva importância dada à especialização profissional da sociedade *beīdān* (uma característica das sociedades organizadas por castas) na medida em que nenhum grupo de estatuto assegura o monopólio das actividades que lhe está normalmente associada.

Por outro lado, a exclusão matrimonial só se realiza que imperfeitamente: na sociedade *beīdān* pré-colonial, « Il suffisait d'en maintenir la fiction en la combinant à une hypergamie qui n'altérerait pas fondamentalement le contenu hiérarchique de la 'naissance' dans un système patrilineaire. » (Ould Cheikh 1985:441).

Neste sentido, a sociedade *beīdān*, não parece partilhar da rigidez que justificou a sua aproximação ao sistema de castas indiano: “A cette réserve viendront s'ajouter la reconnaissance de l'hétérogénéité interne des groupes de statut maures et la relative mobilité sociale qui caractérise en fait une partie des individus que les composent malgré, le rôle, en principe, dévolu à l'hérédité dans la reproduction du système. » (*idem*: 445). É necessário compreender o papel destas hierarquias como vocabulário, porque, como vimos, utilizado, permitindo por isso mergulhar na sociedade *beīdān*.

Esta hierarquia social reflecte um processo histórico possível de traçar desde o séc. XIV. Ould Cheikh (1985), Bonte e Conte (1991) e López Bargados (2003) são autores que aprofundam essa genealogia da sociedade *beīdān*, de forma a poder melhor informar as relações de dominação e a sua constituição ao longo do tempo. Este processo será levemente tratado, na medida em que a sua constituição não ilumina de forma particularmente pertinente este trabalho.

*Hassān* e *zauāiā*<sup>12</sup>, ou seja Guerreiros e Marabutos são as categorias referentes a tribos<sup>13</sup> no topo da hierarquia. Pela força das armas e pela coragem guerreira, os *hassān*, são indivíduos descendentes das tribos árabes Banu Hassān, um dos ramos dos Banu Hilal que penetraram o Magrebe no séc. XI. Desde o séc. XV até finais do séc. XVII assiste-se à descida de grupos vinculados por *nasab* (ascendência comum) aos Banu Hassān até ao Sara ocidental, que empreendem guerras com os habitantes do território (cf. López Bargados 2003).

A tribos *zauāiā*, (possivelmente de origem berbere), que apesar de terem sido submetidas ao poder militar e político das tribos *hassān*, se encontravam na posse dos principais recursos agrícolas, de gado e de zonas de cultivo nos palmeirais. Mas a sua importância e estatuto social é sobretudo determinado pelo monopólio das actividades religiosas que estas tribos possuíam. Gente do livro e do ensino, os *zauāiā* eram muitas vezes chamados para a resolução de conflitos entre tribos ou famílias (López Bargados 2003). Estas categorias de topo estão associadas a uma certa especialização profissional

---

<sup>12</sup> Para melhor compreender as origens dos termos e significados ver Ould Cheikh 1985 e López Bargados 2003

<sup>13</sup> Este conceito será pensado através de algumas reflexões antropológicas decorrentes da teoria da segmentaridade, que será analisada no próximo capítulo.

e a valores que caracterizam o seu estatuto social, como o domínio das artes de guerra, das razias e pilhagens (cf. Ould Cheikh 1985) valores de uma coragem masculina entre os *hassān*; a erudição, a piedade, como valores máximos de um Islão Maliquita entre as tribos *zaūaiā* (*idem*1998).

As categorias sociais que se seguem a estas duas estão definidas pela obrigação de pagamento de tributo às tribos dominantes. Este pagamento é concebido como uma protecção, na medida em que há uma relação de dependência, resultado das incursões territoriais das tribos guerreiras, às razias e pilhagens e consequente submissão de determinados grupos. Esta relação mantida entre mestre e dependente é informada pela condição de liberdade que cada homem tem. Os *aznāgā* são uma categoria normalmente associada à berberidade (populações autóctones da Mauritânia antes da chegada das tribos árabes Banu Hassān) à pastorícia, o que num país de nomadismo pastoril, o define como base económica da sociedade (Hamés 1969). A sua condição de tributários<sup>14</sup> define um grupo em situação semi-servil.

Ainda os *m'allmīn* – artesãos – e os *igga'ūin* – *griots* – que muitas vezes não são considerados membros da tribo devido à sua origem incerta. São grupos que se definem pela sua especialização profissional<sup>15</sup>, os primeiros pela realização de objectos indispensáveis à vida dos acampamentos, os segundos por recitarem os feitos heróicos sobretudo das tribos guerreiras, já que “el celo y rigor religiosos de los zwāga a menudo chocaba con la libertad y carácter lúdico de la música y la poesía, actividades propias de los ḡggāwin.” (López Bargados 2003: 138). Seguindo M. Grignard, Ould Cheikh (1985) afirma que a instituição do *griot* parece não ter existido entre os beduínos da Arábia nem mesmo entre as tribos árabes e berberes do Magrebe, mas que ela demonstra uma afinidade incontestável com as instituições das populações negras vizinhas<sup>16</sup>.

Na linguagem local, estes grupos são socialmente mal considerados, ou pela falta de precisão das suas origens (genealogias), ou por determinados comportamentos que

---

<sup>14</sup> Tanto López Bargados (2003) como Ould Cheikh (1985) dão conta de como tribos guerreiras e marabúlicas atribuíam diferentes categorias aos seus tributários, assim como aos pagamentos por eles efectuados. Enquanto as tribos marabúlicas os seus tributários eram conhecidos por alunos ou discípulos e o seu tributo nomeado de oferta, para as tribos guerreiras, o termo *lahma* entendido como “carne” ou “trama” seria o mais utilizado para as populações *aznāgā*. Esta diferenciação deve-se ao facto de os tributos serem, para alguns eruditos *zaūaiā* contrários aos preceitos do Islão, e por isso nomeados de oferta, para assim provar um carácter supostamente voluntário desses pagamentos (cf. López Bargados 2003:135)

<sup>15</sup> Esta especialização profissional é, segundo Ould Cheikh (1985), algo que a sociedade *beīdān* partilha com as sociedades negro-africanas vizinhas (*wolof, soninké, bambara, fula*) (cf. Ould Cheikh 1985: 407).

<sup>16</sup> Esta constatação reforça portanto, a ideia de que a sociedade *beīdān* aborveu referências não apenas do mundo árabe e magrebino, mas também das populações subsaarianas.

lhes estão associados, como a cobardia e a voracidade ou ainda a falta de normas de civilidade.

Finalmente, na base mais larga da pirâmide social encontravam-se os escravos libertos (*harātin*) e os escravos (*a bīd*). Estes indivíduos são comumente chamados de mouros-negros (cf. Marchesin 1992) ou *sudān* (negros) pois muito embora sejam negros, adoptaram a língua *hassāniā* e encontram-se integrados na sociedade *beīdān*, em oposição às populações negro-africanas *wolof*, *soninké*, *bambara* e *fula* (estes grupos em dialecto *hassāniā* são conhecidos por *kwâr*). Neste sentido é na condição de liberdade/servidão, que se estabelece a diferenciação entre a população *beīdān* e a população *sudān*. Num pequeno passeio linguístico pelo *hassāniā*, Catherine Taine-Cheikh (1989) demonstra que apesar da imprecisão histórica de definição da palavra *harātin*, este termo está associado a um estatuto social ao mesmo tempo que a uma origem racial: “les *hrāṭīn* sont des affranchis, des tributaires noirs, qui se distinguaient historiquement à la fois des serviteurs non libérés (lə ‘bid) et des tributaires blancs (aznâge).” (Taine-Cheikh 1989:95). Os *harātin* desempenham em grande medida os trabalhos agrícolas e a colecta da goma-arábica e das tâmaras (*getna*) (Ould Cheikh 1985).

Segundo Marchesin (1992) a grande diferença entre escravos libertos e escravos seria o facto de os primeiros podem possuir e herdar, muito embora se encontrem em muitas situações, dependentes dos antigos mestres. A possibilidade de aquisição da sua própria liberdade pode-se conseguir mediante a compra desta, através de uma promessa efectuada pelo proprietário antes da sua morte, ou ainda por nascimento (sendo o pai *harātin*, o filho *harātin* seria) (cf. Bargados 2003). Segundo estes autores, os *harātin* representam cinquenta por cento da sociedade *beīdān*, são uma importante força de trabalho, mas as estatísticas oficiais podem reproduzir e reificar uma determinada visão da demografia. Os indivíduos *harātin*, para além das tarefas agrícolas, desempenham o trabalho doméstico nas casas das famílias dos quais são tributários, podendo estar ligados à família dos seus antigos proprietários por incorporação no *nasab* ou por vínculos de clientelismo (López Bargados 2003).

Por outro lado, os *a bīd* estariam totalmente dependentes da vontade do proprietário, sem terem responsabilidades legais sobre si ou sobre os seus bens, que existindo poderiam ser dispostos pelos proprietários. A sociedade *beīdān* tradicional realizou uma divisão do trabalho escravo assente no género, onde os homens estariam sobretudo

destinados aos trabalhos agrícolas, à pastorícia, à recolha da goma-arábica enquanto as mulheres estariam destinadas às tarefas da casa, a preparação da comida, aprovisionamento de água. A escravatura foi abolida na Mauritânia em 1980 mas para alguns continua a ser praticada<sup>17</sup>, ou seja, as condições de sujeição destas populações são perpetuadas.

Convém ainda sublinhar a existência de grupos profissionais e tributários dentro desta hierarquia social, os *Némadi* e os *Imraguen*. Os primeiros, demograficamente pouco representativos, dedicam-se à caça e reivindicam em alguns casos a sua origem tribal (guerreira) (Fortier 2004). Os *Imraguen* ocupam a costa atlântica da Mauritânia, uma parte transformada em Parque Nacional (Parque Nacional do Banco de Arguim criado em 1976), são uma população que vive da pesca e cujas referências aparecem já na obra de Valentim Fernandes no séc. XIV, onde *amrig* é o termo de origem berbere que os define e que significa “aquele que vive do mar” (Monot 1983). Esta população paga tributo às tribos dominantes na região, frequentemente patrões dos barcos de pesca (Anthonioz 1967, Trotignon 1981, Lucas e Carvalheira 2005 e 2006<sup>18</sup>).

Estas divisões são percebidas em termos históricos e justificam as diferentes hierarquizações a que a sociedade mauritana se propiciou. Elas são entendidas pelos indivíduos, através das tradições e justificadas de acordo com as memórias orais de cada região ou ainda de cada tribo (Villasante-de Beauvais 1997a). O estatuto do indivíduo na sociedade *beīdān* não pode ser percebido sem esta organização social, que está construída hierarquicamente. Esta hierarquia é justificada genealógicamente por aqueles que estão no topo e é contestada por vezes, por aqueles que recentemente através da escolaridade pretendem mobilizar-se socialmente.

## Outras populações: os negro-africanos

Ao contrário da sociedade *beīdān* que até muito recentemente era nómada, o sul é habitado em grande parte por agricultores sedentários ou pastores semi-nómadas, onde

---

<sup>17</sup> Como por exemplo para a associação SOS ESCLAVES. Ver <http://www.sosesclaves.org/>.

<sup>18</sup> Em Lucas e Carvalheira (2006) a relação entre as populações e a instituição parque é particularmente questionada, assim como a complexidade social das populações que aí residem. O Parque Nacional (PNBA) tem uma política de gestão participativa dos recursos piscatórios que abrange os pescadores, que muito embora detentores das suas próprias redes de pesca têm de pagar o usufruto do barco aos seus donos. Para poder beneficiar dos apoios do PNBA à actividade piscatória, alguns notáveis (normalmente *beīdān*) reivindicam a sua condição de *Imraguen*, mantendo no entanto junto dos pescadores, as relações hierárquicas existentes de antemão e que os separam identitariamente deste grupo.

precisamente a terra é um factor de extrema importância (Marchesin 1992). São sociedades cuja organização social se vê espelhada na organização espacial das aldeias, no centro encontram-se as famílias fundadoras das aldeias e na periferia os elementos hierarquicamente inferiores, os jovens e migrantes (Marchesin 1992).

À medida do que acontece com a sociedade *beïdān*, as populações negras do vale Senegal têm uma estratificação social baseada na condição de liberdade dos homens mas também na sua ocupação profissional. Marchesin dá conta de como todas as etnias negro-africanas<sup>19</sup> são fortemente hierarquizadas, o que é expresso numa divisão tripartida: homens livres, artesãos e escravos. A terra é pertencente à linhagem que é organizada patrilinearmente. Entre os homens livres é possível encontrar os principais cultivadores, guerreiros (*sebe*) e os detentores da função religiosa (*torobe*), que estão no cimo da hierarquia social (Marchesin 1992). Os pescadores são ainda considerados dentro desta categoria de homens livres. Entre os artesãos seria possível encontrar aqueles que trabalham a matéria e os artistas das palavras. São, como entre os *beïdān*, categorias socialmente desprezadas ao mesmo tempo que admiradas pelo resto da população. As categorias servis referem-se a indivíduos descendentes de prisioneiros de guerra que não podem possuir propriedade e o seu mestre pode vendê-los. De acordo com dados de 1980, a Organização de Valorização do Rio Senegal (*Organization Pour la Mise en Valeur du Fleuve Sénégal – OMVS*) afirma que a proporção de escravos terá atingido, ao longo da história da região, a metade da população residente perto do rio (Marchesin 1992:63).

Até à época colonial existiam trocas comerciais e culturais entre algumas destas populações e os *beïdān* onde a dimensão étnica não seria particularmente relevante. Existem uma série de características que parecem demonstrar a relação estreita entre negro-africanos e arabo-berberes, como a forte estratificação social, dividida em grupos livres e grupos servis ou tributários, e o estabelecimento entre tribos e famílias guerreiras e religiosas: “Dado que esa estructura está ausente entre las sociedades nómadas pastorales del norte de África, su existencia a ambos lados del valle del rio Senegal puede ser indicativo de un prolongado proceso de intercambio” (López Bargados 2005:475). A Mauritânia foi também palco de rotas comerciais *transsarianas* (do comércio do sal, de escravos, de ouro), de impérios (do Mali, do Ghana, Songhai)

---

<sup>19</sup> «Ce sont essentiellement les Peuls, éleveurs semi-nomades, qui forment avec les Toucouleur les Halpularéen (...) (ces derniers occupent la plus grande partie de la vallée), les Soninké qui se situent à l’est (Guidimaka), les Wolof à l’ouest (sud du Trarza) et les Bambara au centre et à l’est.» (Marchesin 1992:55).

(Désiré-Vuillemin 1997 e Marchesin 1992) e de reinos, que dão conta de intenso e longo processo de intercâmbio cultural e social que se produziu no território.

## CAPÍTULO II

### Do tribalismo à etnicidade

#### A teoria da segmentaridade revisitada na Mauritânia

Antes de realizar uma análise que revele o papel da etnicidade na constituição de discursos sobre a cultura, é fundamental perceber o que na organização social das populações *beīdān*, atraiu a atenção dos antropólogos ao contexto mauritano. Os etnólogos coloniais analisaram a sociedade *beīdān* na base da sua forte hierarquia social (López Bargados 2003), que foi aliás sujeita a comparações com o sistema de castas indiano (Hamés 1969). É a importância do idioma tribal justificado e historicamente constituído pelas genealogias, que é central no discurso antropológico produzido sobre este contexto.

O conceito de tribo (a *qabīlā*) é fundamental enquanto formação social saariana e pode ser entendido sob diferentes perspectivas: utilizado pelas pessoas para legitimar determinadas ideologias políticas, como explicação da sua organização social ou ainda como uma noção prática e implícita que ordena as suas vidas; pode ainda ser utilizado pelas autoridades estatais por razões administrativas ou pela comunidade antropológica (cf. Eickelman 2002:117). Se por um lado a experiência próxima da *qabīlā* deverá ser analisada pela etnografia, a experiência distante reporta para o conhecimento produzido no seio da academia. Foi através da teoria da segmentaridade que os antropólogos se propuseram a analisar a acção política da tribo.

As discussões em torno à segmentaridade surgiram com as perspectivas evolucionistas do século XIX, para depois ganharem peso com as abordagens estrutural-funcionalistas, consumando-se como um dos paradigmas de análise para os contextos árabes (Abu-Lughod 1989). A segmentaridade e a tribo são assim conceitos que estão intimamente relacionados com a ideia de político, de território (e de gestão dos seus recursos) e também de parentesco.

Inicialmente proposta por Evans-Pritchard num contexto africano (inspirado por Robertson Smith que trabalhou com os beduínos do Egipto), a teoria da segmentaridade serviu de base para a compreensão da sociedade tribal árabe, já que esta se legitima e organiza em segmentos, definidos a partir de uma ascendência comum e portanto, de

uma proximidade genealógica. É por isso que conceitos como *nasab* (ascendência) e *açabîâ* (solidariedade que liga pessoas de origem comum) revelaram-se de extrema importância, como princípios organizadores do funcionamento das tribos saarianas. A teoria da segmentaridade parecia dar conta de como os grupos de filiação unilineares (linhagens) estavam constituídos através da genealogia, que seria organizativa da vida social e cujos limites seriam à partida claros.

Os grupos de filiação organizados em segmentos manteriam uma equivalência estrutural entre eles. Quando esta equivalência fosse posta em cheque, um certo “mecanismo” de cisão e fusão desses segmentos, baseado na proximidade genealógica dos seus constituintes, seria posto em prática. As solidariedades, alianças e conflitos seriam então organizados de acordo com a proximidade genealógica entre os diferentes indivíduos (e segmentos) e na base de um sistema segmentar estaria um princípio de igualdade, que impossibilitaria a constituição de uma chefatura estável. A segmentaridade enquanto sistema teórico em torno à organização social tentou explicar a existência de sociedades sem centralização do poder (cf. Fortes e Evans-Pritchard 1940) e pode-se dizer que a sua teorização conduziu a uma Antropologia que reflectia o político em sociedades sem Estado (como em Clastres 1974).

Trouxe ainda em termos de investigação antropológica, uma valorização das relações de parentesco (porque baseadas numa genealogia comum) em detrimento de outras formas de organização social. Se por um lado ela colocava em evidência como o parentesco, o político e finalmente as formas de apropriação do território se encontram intimamente relacionadas, por outro a sua análise estrutural-funcionalista cercava os movimentos das pessoas em regras e leis, a que obedeciam quase “mecanicamente”.

A sua adequação ao universo magrebino remonta ao trabalho de Ernest Gellner no Atlas marroquino nos finais da década de sessenta, que representa uma tentativa elaborada de dar conta dos fenómenos políticos nas sociedades muçulmanas tribais (cf. Bonte & Conte 1991). O carácter segmentar destas é, para Gellner, fundamental para a coesão e controlo sociais dos grupos e para compreender a constituição de sociedades acéfalas e igualitárias, sociedades que oscilam, entre a democracia e a tirania (cf. Bonte & Conte 1991:24).

Mas, se por um lado Gellner observa a organização social tribal na sua relação com o estado colonial, contrariando assim o isolamento que Evans-Pritchard havia atribuído à sociedade Nuer em condições de colonização britânica, por outro, a tentativa de demonstrar que as sociedades tribais impossibilitam o desenvolvimento de chefaturas

permanentes, mantendo-se marginais à emergência do Estado provou-se susceptível a críticas. Estas recaíram no modelo demasiado rígido que Gellner utilizava para as tribos marroquinas, modelo esse que punha o acento na importância da filiação unilinear como prova máxima da segmentaridade. Se por um lado as relações de desigualdade faziam parte da constituição histórica da tribo questionando essa igualdade estrutural que Gellner defendia, por outro lado as genealogias são também construções não baseadas em relações “reais” (são antes tornadas “reais” pelos seus membros tendo em conta diferentes objectivos).

Bonte e Conte (1991) mostram por exemplo, que o léxico árabe contempla termos que dão conta de outros aspectos do parentesco que não a filiação unilinear, tornando difícil definir os limites entre parentes e não parentes. A proximidade genealógica é estrategicamente “jogada”:

« Ces usages montrent à quel point il serait hasardeux vouloir introduire des divisions exclusives entre parents et non-parents, entre agnats, utérins et cognats, entre proches et étrangers. Les distinctions entre le domestique et le politique, entre preneurs et donneurs de femmes, mariage « endogame » et « exogame », s'est estompent au point d'interroger parfois sur leur pertinence théorique. Il n'y a pas, en arabe, de rupture sémantique entre le champ de la parenté et celui de l'alliance » (Bonte & Conte 1991 : 37)

Não havendo uma ruptura semântica entre o campo do parentesco e da aliança, também não há um entendimento rígido das genealogias. Neste sentido, as observações de Bonte e Conte (1991) vão na direcção do que Bourdieu constata na Cabília:

“Casamentos idênticos apenas sob o aspecto da genealogia podem ter significações e funções diferentes, ou até mesmo opostas, segundo as estratégias nas quais se inserem e que só podem ser reaprendidas ao preço de uma reconstituição do sistema completo das relações entre os dois grupos associados e do estado num momento dado do tempo dessas relações.” (Bourdieu 2002:94)

As genealogias e as relações baseadas na proximidade em que elas se apoiam, são tanto uma ideologia de mobilidade social como um sistema operativo (cf. Bonte & Conte 1991) que se entrelaçam na delimitação das solidariedades e alianças. Se num primeiro plano esta abordagem poderá parecer demasiado “instrumentalista”, na medida em que parece que existe alguém a “puxar os cordelinhos da marionete”, numa visão mais dinâmica ela sublinha a agência dos grupos e indivíduos e a forma como respondem às prescrições e normas que são socialmente validadas.

Alguns críticos à abordagem de Gellner encontraram ainda em Marrocos – uma “zona de prestígio” nestas investigações (Abu-lughod 1989) – uma base etnográfica para justificar uma corrente teórica interpretativa. Hildred Geertz (1979) defende que

outras linguagens e práticas estão em jogo para definir a proximidade e as relações de parentesco entre pessoas e que a genealogia não preenche um papel fundamental nessa regulação. Por outra parte e ainda no rescaldo destes debates, Combs-schilling (1985) vem demonstrar através do seu estudo de caso em Marrocos que tanto as genealogias como as relações “diádicas” desempenham, ainda que diferentemente, um papel crucial na prática de um comércio emergente em Imi-n-Tamout. No quotidiano são as relações diádicas que definem as redes de relações comerciais dos lojistas da cidade, mas é através de redes de patrilinearidade e de manipulação genealógica que o investimento é criado, organizado e que capital é acumulado.

Apesar destes quentes debates, a genealogia é fundamental para o entendimento da teoria da segmentaridade e também o é na Mauritânia. No entanto é necessário ter em conta que se trata de uma ideologia de legitimação – e é por isso que é importante neste contexto – que une grupos previamente distanciados e que, pela conjuntura, se aproximam. Muito embora seja utilizada ideologicamente, não quer isso dizer que seja operada apenas nesse plano: obedece às prescrições sociais e às situações conjunturais em que é empregue. É sob esta perspectiva que a sociedade tribal saariana, nómada e fundada numa genealogia unilateral dialoga com as algumas das observações de Gellner:

“En un medio poco o nada urbanizado, apenas rozado por la radical mutación operada en otras regiones por el dominio colonial, la *trab al-Bidān* arrojaba hasta hace poco tiempo a quien quisiera obsérvala la imagen de un orden social fuertemente segmentado, alejado a la vez de los grandes proyectos estatales del Magreb y del África occidental, celoso de su autonomía y, exceptuando los emiratos del sur del territorio, reacio a todo proceso de consolidación de jefaturas estables.” (López Bargados, 2003:93)

Esta herança é deixada pelo grupo Banu Hassān, que entre o séc. XV até finais do séc. XVII conquistou os territórios do Sara. Estes acabaram por conquistar as populações aí residentes, de origem berbere, deixando uma série de características que marcariam os habitantes da região:

“Inevitablemente, la adopción de genealogías árabes e incluso šurafā provocó que los habitantes del Sahara occidental adquiriesen mayor consciencia de su pertenencia al conjunto de pueblos árabes y por extensión a la *‘umma* a la comunidad islámica. Desde la periferia del mundo islámico, la sociedad *bidan* proclamaría un arabismo que conectaba, en cuanto a los sentimientos y de las emociones, a los habitantes de esa región con acontecimientos ocurridos mucho tiempo atrás en la península arábiga, estableciéndose así lazos simbólicos experimentados con gran intensidad por los *bidan*.” (López Bargados, 2003:131)

Gellner deixou assim instrumentos de análise fundamentais para a compreensão da sociedade tribal *beīdān*, que se afirma próxima da realidade que estudou. As genealogias e as prescrições postas em jogo na orquestração das relações sociais, são no que concerne a realidade mauritana, uma ideologia legitimadora que justifica ao mesmo tempo que é justificada pela competição estatutária, podendo ser activadas quando é preciso. Assiste-se pois, a alianças entre tribos e entre facções de acordo com as prerrogativas e obrigações de natureza económica, jurídica ou política (cf. Ould Cheikh 1985). Estas ideologias estão ainda à disposição dos grupos dominantes para justificar a hierarquização social.

No que se refere à sociedade tribal *beīdān*, onde a hierarquia social se define pela origem dos indivíduos e também pelos laços de parentesco que eles dispõem, é necessário ver que outras variáveis se entrecruzam na definição das redes sociais, como a diferença racial, o género e a idade. Se as genealogias dotam de sentido a hierarquia e o estatuto que cada indivíduo deverá ocupar na sociedade, estas só podem ser compreendidas tendo em conta a sobreposição de outras valorizações sociais, como género, tribo, raça e idade (cf. Cardeira da Silva 2006: 369). Estas categorias e a forma como informam a realidade da Mauritânia em termos estatutários e hierárquicos, deverão ainda ser cruzadas com a escolarização, na medida em que esta tem sido uma forma de ascensão e mobilidade social daqueles que pareciam menos dotados (socialmente) para entrar (política e economicamente) no jogo das linguagens da genealogia.

Villasante-de Beauvais (1997a) tenta compreender como é justificada a hierarquia estatutária e demonstra, através do caso dos Ahl Sidi Mahmud, tribo do este mauritano, que a resposta depende da construção do passado e das origens segmentarias ou regionais de cada tribo. As tradições orais deste grupo são reconstruções ideológicas indissociáveis da história política do grupo:

« Les questions relatives aux hiérarchies statutaires sont d'une grande actualité dans le contexte mauritanien actuel, marqué depuis 1986 par les tentatives d'instauration d'un régime politique démocratique. Les traditions orales ici analysées sont de ce fait beaucoup plus que de «vieilles histoires» ; elles traduisent une réalité idéologique et pratique au sein de laquelle chaque groupe et chaque individu doit trouver et affirmer sa place dans la société. Ainsi les références historiques à des époques anciennes ne sont pas de simples exercices de style ; elles servent à *justifier, à légitimer et à fonder des revendications associées aux luttes de classement* – au sens de Bourdieu (1982) – tout à fait actuelles. » (Villasante-de Beauvais 1997a:628 *itálicos meus*)

Para a autora a coesão e a solidariedade social, baseados no *nasab* e na *açabîâ*, são justificadas em termos genealógicos mas estão fundadas em relações de protecção, em alianças políticas. A sociedade *beîdân* organiza-se em torno da concepção de uma hierarquia e de um estatuto que se encontra legitimado através de uma construção do passado, da genealogia e do parentesco, que são a base para justificar as formas de patrocínio e de clientelismo:

“En efecto, la competición estatutaria se mueve siempre en esos dos planos: por un lado acepta las soluciones prácticas que le propone la genealogía, pero por el otro, y en la medida en que esas soluciones nunca son inmediatas ni eternamente convincentes, las mantiene en suspenso, elude abordarlas directamente hasta la ocasión se presta a ello, y es entonces cuando se expone las fallas, las filiaciones imposibles, los contra-sentidos históricos.” (López Bargados 2003:150)

Esta análise permite compreender que muito embora existam determinadas estruturas que se processam social e culturalmente, elas devem ser sempre questionadas conjunturalmente, para que assim não sejam analisadas como prescrições sociais demasiado rígidas. À medida do que afirma Bourdieu (2002) a genealogia, que por vezes é vista pelo etnólogos como um instrumento de análise deve passar a ser um objecto de análise, para assim se poder compreender os usos oficiais e usuais do parentesco:

“...os usos do parentesco a que podemos chamar genealógicos são reservados às situações oficiais, nas quais preenchem uma função de posição em ordem do mundo social e da legitimação dessa ordem, aspecto pelo qual se opõem a outras espécies de usos práticos das relações de parentesco (...) O casamento fornece uma boa ocasião de observamos tudo o que separa, na prática, o parentesco oficial único e imutável, definido de uma vez por todas pelas normas protocolares da genealogia, e o parentesco usual, cujas fronteiras e definições são tão numerosas e variadas como os utilizadores e as ocasiões da sua utilização. É o parentesco usual que faz casamentos e é o parentesco oficial que os celebra.” (Bourdieu 2002:68)

No entanto, o que se passa é que estrutura e conjuntura não são tão diferenciados como aparentam. As prescrições sociais – para Bourdieu o casamento e parentesco oficial – concebidas como universo idiomático ao qual os indivíduos recorrem, coexiste com a “suspensão” de determinadas “soluções práticas” – ou seja o parentesco usual. Neste caso vale lembrar Sahlins quando, falando da sua teoria da história e da cultura afirma:

“As improvisações (reavaliações funcionais) dependem das possibilidades dadas de significação, mesmo porque, de outro modo, seriam ininteligíveis e incomunicáveis. Daí o empírico não ser apenas conhecido enquanto tal, mas enquanto uma significação culturalmente relevante.” (Sahlins 1990:11)

A forma como as genealogias servem para justificar as alianças políticas deve então ser concebida não como um “desvio” à regra, mas como a lógica na qual está assente a reavaliação das situações com que os indivíduos se deparam. Hierarquia e estatuto, enquanto elementos organizativos da vida social, deverão assim ser pensados com outros processos, a emergência do Estado, do mercado, da modernidade e as migrações para as cidades.

### Estado, etnia e cultura

As genealogias dão conta das ideologias estatutárias baseada na pertença tribal, nas redes de parentesco e claro, no estatuto individual. Mas convém estabelecer uma ligação entre o conceito tribo e etnia que emergem nesta investigação como importantes tanto para analisar a realidade social da Mauritània como para compreender os idiomas sociais em uso pelos indivíduos. Como vestígio da palavra grega *ethnos* (categoria política oposta a *polis* e portanto para definir a sociedade dos não gregos), etnia e por arrasto, tribo foram conceitos usados para definir sociedades que política e socialmente se consideravam estar num estágio evolutivo inferior.

Eickelman (2002) por exemplo refere que o conceito tribo foi usado nos estudos do Médio Oriente para se referir a uma formação político territorial relativamente estável e a sociedades que se encontravam numa etapa da evolução social, marcadas por um poder político acéfalo e portanto, pela ausência de um Estado (que seria a característica de um maior estatuto evolutivo). As tribos estavam assim associadas a uma determinada organização política, que a teoria da segmentaridade tentou explicar. Foram entendidas como unidades sociais relativamente homogêneas e isoladas, estabelecendo-se assim uma proximidade com a significação atribuída à palavra etnia.

Neste sentido Amselle (2001) evidencia que o termo etnia foi até meados do século XX, entendido como um grupo de indivíduos fechado, reclamando estes, uma ascendência (e antepassados) comum, partilhando uma cultura homogênea, um mesmo idioma e unidade política. O grupo étnico seria nesta visão, aquele que se diferencia dos seus vizinhos porque tem um nome, costumes, valores próprios: “Une ethnie peut ainsi correspondre à une ou plusieurs tribus ou nations, comme une culture ou une civilisation. » (*idem* 1999 :17).

Na literatura francesa, etnia e tribo aparecem como conceitos vizinhos e portanto partilhando características semelhantes, no entanto, Amselle (2001) enuncia que na

literatura anglo-saxónica este último termo, tribo, tem um sentido próprio. Define um tipo de organização social própria – a das sociedades segmentares. Através da análise de Amselle (2001) se poderia afirmar que a “tribo” esteve particularmente associada a uma forma de organização política, enquanto a “etnia” à partilha de uma origem e de traços culturais comuns. Contudo, as diferenças entre os dois nem sempre foram fáceis de distinguir, na medida em que a ascendência e a organização por linhagens poderiam dar conta deste tipo de aglomerados populacionais.

Se a tribo se torna um conceito-chave do mundo árabe, a etnia passou a ser mais utilizado para descrever o universo populacional africano (negro). Desde a obra de Barth em 1969, o conceito sofreu uma transformação que se tornou fundamental para dar conta dos processos sociais e políticos no continente africano (e não só). Na história da Antropologia as diferenças étnicas em África foram entendidas num dado momento como uma invenção colonial, ou seja, como um processo de construção e fabricação iniciado e mantido pelos administradores coloniais. Segundo alguns observadores (Lentz 1995, Amselle 2001 e Lonsdale 2005) é certo que dimensão étnica nunca assumiu uma particular importância nas relações sociais na época pré-colonial, na medida em que não existiam entidades homogêneas, racial, cultural e linguisticamente falando. As características dominantes das sociedades pré-coloniais eram, neste sentido, a mobilidade e a sobreposição de diferentes redes de relacionamentos entre as populações, mesmo quando enquadradas em estruturas estatais.

No entanto, a reestruturação espacial, territorial e política da época colonial contribuiu para que os etnónimos, já existentes anteriormente como “significantes flutuantes” (cf. Amselle 2001), passassem a ser utilizado para definir um grupo fechado e delimitado espacial, cultural e socialmente. Esta organização surge da necessidade de mapeamento colonial que num contexto de desigualdade social é um instrumento de estabilização (Lentz 1995). Neste processo, os chefes e autoridades gerontocráticas também contribuíram para esta invenção para assim manter controlo sobre as populações (*idem* 1995). Contudo, a multiplicidade de redes e de organizações sociais no período pré-colonial não deverá comprovar que a etnicidade foi apenas uma invenção colonial. O conceito invenção parece desprezar a constituição de uma memória histórica de determinados grupos, reduzindo-a a uma fabricação explícita e mecânica do colonizador e seus apoiantes. À luz dos discursos e reconstituições históricas actuais, existem histórias de relações entre grupos que se fundam em acontecimentos pré-coloniais.

Para além desta atenção sobre o período colonial como marcador das relações étnicas, os debates sobre a etnicidade em África foram marcados por duas grandes tendências analíticas, uma primordialista e outra construtivista. A visão primordialista partia do pressuposto que a etnia era um dado adquirido e que havia que estudar as características distintivas que assinalavam cada unidade social – esta foi a análise que vigorou entre os antropólogos e administradores coloniais. A visão construtivista estava particularmente interessada em analisar a etnicidade como um artefacto, criado para unir indivíduos ou grupos sob um propósito (objectivo) comum (normalmente político e económico). Foi através das análises de contextos urbanos em África que esta instrumentalização da etnicidade foi pensada. Para antropólogos como Max Gluckman, A. L. Epstein, J. Clyde Mitchell e Abner Cohen o rural e o urbano afiguram-se como campos sociais diferentes, onde se desenvolviam tipos de comportamento e de relação social dispare. Se por um lado, no universo rural, as identificações sociais estão altamente marcadas pelo parentesco, na cidade as pessoas organizavam-se etnicamente. A origem heterogénea e a situação social proporcionada pelo universo urbano reconfiguraram os sentidos de pertença dos trabalhadores migrantes que em muitos casos baseavam as suas relações interpessoais em torno de sindicatos e associações étnicas. Neste processo, as elites urbanas tiveram um importante papel porque, na veiculação de ideologias nacionalistas, organizavam discursos a favor da modernização e recusaram os espaços rurais considerados tradicionais e tribais<sup>20</sup>.

Se por um lado o período colonial tem um importante impacto na análise das relações sociais em África, foi precisamente no contexto do Estado-nação, que se começou a estudar a instrumentalização das relações étnicas. As identificações tribais e étnicas eram vistas como uma ideia residual que ia desaparecer com a modernização e com Balandier começaram a ser vistas como formas de resistência social contra a dominação exterior e a opressão do estado (Lonsdale 2000). A insatisfação com os novos governos é transformada em reivindicações baseadas na etnicidade e portanto analisada como um recurso político. Nos anos setenta e oitenta são os cientistas políticos que tentam compreendê-la como um entrave à integração nacional, não contemplando que possa ser uma expressão dessa nova formação política. Mamdani (1996) diria que não é nova mas sim herdada do colonialismo.

---

<sup>20</sup> Para a discussão destas ideologias de modernização por parte das elites e recusa ao tribalismo rural, ver Sumich (2008), que oferece uma interessante análise desde Moçambique.

As elites educadas da cidade viabilizam promessas de mobilidade social baseadas em lealdades étnicas e garantiam assim uma identificação colectiva para reclamar recursos do Estado. Por outro lado, alguns teóricos – sobretudo intelectuais e políticos africanos como Amílcar Cabral, Julius Nyerere, Sekou Touré – de vertente marxista viram na etnicidade uma falsa consciência, como uma forma de manipulação ideológica vinculada ao aparato hegemónico da nova burguesia africana no poder, que a usava para defender os seus interesses de classe. Estas abordagens foram criticadas por reduzirem a etnicidade a uma relação económica (e à ausência de sentimento de classe que poderiam partilhar os trabalhadores) mas foram importantes porque demonstraram que a terminologia antropológica deve ser subjugada a um escrutínio histórico crítico (cf. Lentz 1995:317).

A obra de Frederik Barth (1969) foi extremamente importante na valorização da componente política na constituição de grupos étnicos. O seu objectivo era compreender as fronteiras entre grupos, através de identidades que são socialmente constituídas e manipuladas. Contrariamente às visões que existiam até então em que a partilha de traços culturais definia a pertença étnica, para Barth (1969), o fundamental era compreender os processos de exclusão e incorporação de grupos baseados numa consciência cultural partilhada e os diferentes processos envolvidos na geração e manutenção de grupos étnicos. Na análise da constituição destes importa compreender qual a génese, a estrutura e a função de tais grupos e como organizam as interacções entre as pessoas. Neste sentido, o importante não é analisar os sinais de diferenciação – diacríticos culturais – de cada grupo, antes sim as fronteiras étnicas e a sua manutenção. Numa relação inter-étnica não são os conteúdos culturais implícitos que importam, antes sim as condições sociais que contribuem para a sua valorização:

“não se pode prever a partir de princípios primários quais as características os atores vão efectivamente enfatizar e tornar organizacionalmente relevantes. Em outras palavras, as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em quantidades e formas nos mais diversas sistemas socioculturais. (...) As características culturais que assinalam a fronteira podem mudar, assim como podem ser transformadas as características culturais dos membros e até mesmo alterado a forma de organização do grupo.” (Barth 1969:32/33).

Esta abordagem foi importante e reveladora porque permitiu a análise da etnicidade como um recurso a ser manipulado política e socialmente e não como uma característica primordial do ser humano. Elites em competência por determinados recursos mobilizam

de facto pertenças e identidades étnicas. No entanto, foi também criticada, como se vê por esta observação de Eriksen:

“Since culture is such a difficult term to handle analytically, and since one of the main insights from formalistic studies of ethnicity is that culture cannot be treated as a fixed and bounded system of signs, it is tempting to reduce or disregard this level of social reality in description and analysis. (...) formal modeling of ethnicity may miss the point not only because it leaves out aspects of ethnicity which are important to the agents, but also because it disregards the potentially varying importance of cultural differences in the articulation of ethnicity.” (Eriksen 1991:129/130)

Eriksen (1991) crítica a visão formalista de Barth, na medida em que este atribui aos conteúdos culturais uma certa arbitrariedade. De facto Barth confere a tais conteúdos uma importância relativa – que é a de manutenção da fronteira – e defende que cada categoria cultural é associada a uma escala de valores: quanto maior for a diferença entre esses padrões valorativos, maiores são as restrições à interação étnica. Neste sentido, muito embora as fronteiras étnicas sejam susceptíveis a adaptações situacionais, Barth justifica porque se reproduzem no tempo pelas pessoas que as utilizam.

Num artigo mais recente, Barth (2003) veio admitir que havia de facto exagerado na arbitrariedade dos diacríticos (é esta a palavra utilizada pelo autor) utilizados pelas pessoas para estabelecer as fronteiras étnicas. No entanto continua a ser fundamental para o autor como se criam descontinuidades culturais. A abordagem formalista abriu portas para a análise da etnicidade como uma estratégia política, em que os motivos para uma acção corporativa deveriam ser descodificados (Banks 1996), tentando compreender “the *conscious* manipulation of kinship and cultural symbols by political entrepreneurs seeking political gain.” (Eriksen 2001:44, itálicos meus).

A consciência das diferenças culturais é organizada em torno da etnicidade e pode ser vista estrategicamente. Numa primeira análise esta abordagem pode realçar o carácter arbitrário das diferenças culturais, concentrando-se construção das fronteiras (“boundaries maintenance”) no entanto, por outro lado, demonstra que a etnicidade é um conceito relacional e deverá ser situado. Não é uma característica primordial do ser humano, ainda que possa ser vista assim pelos agentes envolvidos na valorização étnica.

Se por um lado Barth é criticado por Eriksen pela sua excessiva preocupação com a *forma* da interacção, por outro vem defender – já ciente dessas críticas – que tanto a fronteira como o conteúdo são fundamentais para entender as negociações identitárias, onde se tenta “*silenciar e erradicar* experiências que gerariam as continuidades [culturais] negadas pelas fronteiras étnicas.” (Barth 2003:33). Embora seja claro para os

antropólogos que a relação entre referências culturais e etnicidade não seja única e directa, esta concebe-se como uma identidade básica “determinada presumidamente por sua origem e circunstâncias de conformação” (Barth 1969:32), ou seja, por uma cultura que os indivíduos partilham. Nos nacionalismos, principalmente europeus, a cultura partilhada comumente entre todos os membros sempre reportou para a origem de um povo e portanto para a constituição de um passado heróico e unificador. Neste sentido a partilha de uma língua, de um território pressupunha a partilha de uma origem, de uma ancestralidade, enfim de uma etnicidade. Mas por razões que não suportam a proposta deste trabalho, na Europa, esta origem sempre esteve particularmente ligada à ideia de *povo (folk)* e não particularmente à de etnia (no entanto recentemente utilizada para compreender o genocídio étnico na Jugoslávia).

Este passado partilhado, esta origem comum que esteve nos primórdios dos nacionalismos europeus, parece no entanto, estar ausente em parte considerável dos países africanos, onde a modernidade, o progresso, o futuro são valorizados na constituição da nação (cf. Eriksen 1998)<sup>21</sup>. Neste sentido, é necessário antes compreender como determinados grupos étnicos se apropriam do Estado para a monopolização de poder e de sucessão.

Nas Maurícias existe uma população diversa etnicamente, mas onde a etnicidade não é a única forma de identificação vigente. Neste sentido, há versões complementares da ideia de nação naquelas ilhas. Por um lado existe uma ideia de mosaico multicultural, de pluriculturalismo, que “locates nationhood at the interface between the constituent ethnic or cultural groups and their mutual respect.” (Eriksen 1998:52). Por outro lado, existe um modelo que se baseia numa versão supra-étnica do Estado em termos de valores universais e de instituições que todos os mauricianos partilham, o sistema político, educacional, legislativo. Muito embora o idioma étnico seja viabilizado na esfera institucional pelos partidos políticos (Eriksen 1991), ao nível popular estas duas formas de nacionalismo coexistem. Existem várias características que tornam as Maurícias um caso de sucesso relativo na construção do Estado-nação, como os altos níveis de educação e a integração cultural dos seus indivíduos (cf. Eriksen 1998). Este sucesso é manifestado pela existência e até encorajamento por parte do Estado, nos

---

<sup>21</sup> Talvez na actualidade e em reflexo das políticas de patrimonialização da UNESCO e de outras entidades estatais ou não estatais, o “passado” esteja a sofrer uma forte atracção em África (como por exemplo rotas de escravos que passam a ser localizadas e simbolizadas, fortalezas europeias que se tornam atractivos turísticos) e portanto a fazer parte dos discursos de memória local de agentes interessados, políticos, comerciantes, guias turísticos e finalmente alguns estratos das populações locais (Cardeira da Silva 2006b).

valores culturais da etnicidade. Estes poderiam representar um perigo para o estado, na medida em que etnicidade pode ser vista como uma ameaça para a coesão nacional. Mas no entanto não o são:

“by overestimating the political dimension of ethnicity and underestimating its dimension of identification, may paradoxically inspire a politicization of ethnicity. (...) This is a problem which has been avoided in the dual Mauritian construal of the nation, in which cultural expressions of ethnicity are positively encouraged and are not seen as a threat to nationhood” (*Idem*1998:54).

Quando existe um processo de marginalização étnica na definição identitária no Estado e por consequência o aumento da dimensão política da etnicidade, o processo é certamente outro. Na Maurítânia ainda no tempo colonial a administração francesa tentou reorganizar a vida social, mantendo relações privilegiadas com os notáveis *beīdān*. No que se seguiu à independência, a distribuição de cargos políticos e as políticas de educação (a língua é muitas vezes um critério fundamental na consciência étnica), potenciou que toda a esfera social fosse *eticizada*, em concomitância com outros processos de ascensão política e social<sup>22</sup>.

As condições políticas tornam a etnicidade uma prática política e a diversidade cultural é usada como instrumento para organizar e legitimar interesses económicos e políticos. Mas será que ela é usada desta forma nas esferas quotidianas – por aqueles que não são elite – para avançar política e economicamente? É necessário atender às condições de comunicação da diferença, no quotidiano das pessoas, nas instituições do Estado, neste caso específico entre os jovens e nas associações dos quais são membros. Este pode ser um espaço propício para entender estes diferentes níveis de análise e sobretudo para avaliar como é a diferença cultural é entendida pelos indivíduos.

Para Eriksen existem regras implícitas na forma como a diferença é pensada, vivida e comunicada. Podem (ou não) existir “acordos” nessas regras dos jogos de linguagem. O exemplo da relação e estereótipos criados entre patrões hindus e empregadas negras nas Maurícias elucida estas regras. Para os patrões hindus uma empregada é sempre socialmente tratada como uma estranha. Para as empregadas negras, devem ser tratadas com respeito, como filhas adoptivas e são ensinadas a esperar isso nas casas para onde vão (como noras ou como trabalhadoras). Para Eriksen estas duas concepções culturais chocam e permitem a criação de estereótipos mútuos, onde os hindus vêem as empregadas negras como preguiçosas e estas consideram que os patrões hindus as

---

<sup>22</sup> Estas questões serão discutidas no Capítulo IV “A História das recentes relações entre *beīdān* e negros-africanos”.

tratam como cães. Existe um desacordo no que refere às regras que constituem a relação e os universos culturais de cada um dos grupos precipita as significações atribuídas aquela interacção.

Esta análise poderá apresentar problemas por transparecer a ideia de que a cultura é um sistema de significados constituídos ou um sistema simbólico integrado. Para Eriksen a cultura pode ser conceptualizada como “a language-game; a learned and internalized context of shared meanings bounded spatially, temporally and situationally, yet related to other such games through rules of translation and conversion, or through shared or continuous practices, personnel or other carriers of information.” (Eriksen 1991:142). É neste sentido que também Sahlins, ao defender uma abordagem histórica da cultura através do conceito de *mitopraxis*, pretende demonstrar que eventos específicos se desenrolam através e por categorias culturais preexistentes, que são sempre reavaliadas nas situações em que estão a ser aplicadas: em *Como pensam os nativos* (2001) exemplifica como a relação com o empírico é mediada por categorias culturais, por modos de conhecer.

Muito embora a sua análise seja mais complexa e envolva uma série de críticas<sup>23</sup>, permite ter em conta as práticas culturais sem no entanto perder de vista as condições políticas e sociais que as acomodam. Embora Kuper (1999) assim como Obeyesekere (1992) critiquem Sahlins por não incorporar os motivos e interesses que estão em jogo num determinado acontecimento (*event*) pelas pessoas que ocupam posições sociais diferenciadas (como acontece no caso da divinização do Capitão Cook nas ilhas havaianas) a abordagem de Sahlins permite pensar que a acção humana não acontece através de significações arbitrárias.

No quotidiano a avaliação das situações empíricas é sempre feita de acordo com as considerações que são possíveis num universo cultural específico, que é reavaliado à medida que é praticado, de acordo com as circunstâncias existentes. Aquilo que se chama cultura não deve ser entendido como um sistema de símbolos e significados homogéneos e textualmente organizados (cf. Eriksen 1991), o que sem dúvida torna mais difícil compreender essas relações situacionais e as significações que estão postas em jogo. É no entanto na análise e observações locais – e portanto no uso da etnografia

---

<sup>23</sup> Estas críticas centram-se no exemplo utilizado por Sahlins para debater a sua teoria da cultura, o do Capitão Cook e a sua chegada à baía de Kaua’i, no Havai em Dezembro de 1778. Baseiam-se numa série de dados e de informações sobre estes acontecimentos e um intenso debate surgiu quando Obeyesekere (1992) questiona a forma como Sahlins utiliza as fontes. No entanto, algumas considerações analíticas podem-se retirar do pensamento de Sahlins sem no entanto deixar de pôr em questão a validade das suas premissas e a sua adequação ao exemplo antropológico por ele sugerido.

– que se pode compreender a identidade colectiva, a importância das diferenças étnicas e os valores culturais implícitos, sem cair no erro de reduzir tudo ao contexto.

### Democracia: tribalismo, etnicidade ou *tcheb-tcheb*?

Na Mauritânia, após anos de partido único sob o regime de Moktar Ould Daddah (1960-1978), de um período de autoritarismo militar entre 1978 e 1984 (sob o regime do coronel Ould Haidalla), o governo de Taya (1984-2005) com uma forte determinante etnicista iniciou um processo onde a transição democrática é uma expressão de lutas de classificação baseadas na etnia e na tribo, o que aliás, sempre se manifestou na vida política mauritana. Esta viragem política, iniciada com a Constituição de 1991, é altamente teatralizada, um rosto para um sistema político predatório (López Bargados 2007). O governo nega a existência de qualquer discriminação étnica como demonstração de igualdade entre todos os mauritanos (e no rescaldo dos acontecimentos de 1989). O discurso oficial do estado é de luta contra o tribalismo, “contre les solidarités sociales actualisées au sein des *qaba'il bidan*” (Villasante de Beauvais 1997:6) e a favor da modernidade e pluralismo políticos.

A democracia serviu como um artifício discursivo para as elites em competição pelo poder político. A ajuda alimentar e os litígios fundiários no sul do país, ambos relacionados com a seca, vieram estabelecer e potenciar redes políticas de clientelismo (legitimadas por relações genealógicas e de parentesco), como demonstra Villasante-de Beauvais (1997b), na zona sudeste da Mauritânia. O Estado consolidou-se pelo vasto território da Mauritânia, administrado pelos notáveis *beīdān*, de forma a reestruturar (ou a manter) posições políticas e económicas vantajosas. As elites apropriam-se do Estado onde as alianças e solidariedades políticas se definem em consonância com genealogias tribais.

A manipulação das redes de parentesco é a forma de definir as regras pelas quais o poder económico, político e simbólico (onde o prestígio e os bens de consumo são fundamentais) (Ould Ahmed Salem 2001) é redistribuído. O estatuto pode definir-se de acordo com estas redes e como saber jogar com as genealogias que foram deixadas em suspenso. As relações de parentesco, fundadas na orquestração das genealogias são fundamentais para analisar as relações políticas em África:

“We should keep in mind that a substantial part of what is conventionally described as African ethnicity is simply kinship; in other words, the failed nations are replaced by pre-existing structures, whose functioning has been transformed by

historical changes, and whose political importance is inversely correlated with the strength and legitimacy of the state.” (Eriksen 1999:56)

Os idiomas tribais e étnicos operam quando se trata da apropriação dos recursos do Estado, mesmo quando existe a necessidade de manter a máscara da democracia. Para que existam financiamentos estrangeiros é necessário defendê-la, ainda que sejam as redes de dependência, de solidariedade tribal que dão conta da distribuição dos recursos que estão nas mãos do Estado.

Como afirma Lonsdale (2000) para compreender a importância da etnicidade hoje em África é fundamental compreender o seu funcionamento desde dentro:

“La etnicidad tiene sus historiografías locales profundas; de hecho, la etnicidad puede considerarse como la mejor encarnación local de esa consciencia histórica narrativa que debe existir tras cualquier acción social significativa. Los significados de la etnicidad pueden por lo tanto reiventarse cada día para resolver nuevas necesidades.” (*idem* 2000:38).

Para o autor é importante analisar a “la etnicidad positivamente como forma de nacionalismo, como un imaginativo proyecto político e intelectual de liberación, con exigencias modernas de derechos civiles, y por lo tanto similar a los nacionalismos europeos, si bien comparte con estos la ambigüedad y el potencial de convertirse en intransigencia celosa y exclusiva.” (*idem* 2000:43). Muito embora a observação de Lonsdale venha no sentido de procurar critérios que relacionem o processo histórico africano com o europeu, existem várias variáveis que obrigam a conceptualizar esse projecto político e intelectual de libertação, que ocorre de formas bastantes distintas.

Uma falha fundamental nestes processos é o de na maioria dos países africanos não existir um Estado providência e de grande parte da população não poder usufruir de educação, saúde e habitação, o que obriga a outras soluções sociais. No entanto, a Europa pré-industrial e a África pré-colonial parecem ter compartilhado modos políticos semelhantes (soberanias partilhadas). As etnicidades em África tornaram-se, à semelhança do que aconteceu na Europa, permeáveis e competitivas no final do século XIX. Na era colonial os nacionalismos étnicos desenvolveram-se como resposta criativa à industrialização, urbanização e à intensificação do poder do estado, tal como aconteceu na Europa.

É por isso que Lonsdale evidencia que é necessário compreender a transição de uma economia moral pré-colonial para uma etnicidade moral pós-colonial. É num processo de reconstituição histórica que se pode entender as economias morais onde a etnicidade pode ser usada como instrumento para aquisição de poder político e

económico (*idem* 2000:39). O processo de colonização foi firmando formas de poder político centralizadas, alterando as relações entre elites e seus dependentes que antes se baseavam em obrigações mútuas. A escolaridade e a inclusão no trabalho assalariado de uma parte da população permitiu também aos membros mais pobres da sociedade adquirirem algum poder, o que provocou mudanças que puseram em causa as economias morais pré-coloniais, onde a qualidade de cada pessoa se entendia pela sua reputação. A penetração do capitalismo colonial obrigou a que as pessoas debatessem essas economias morais, tornando explícitas as identificações com base em etnicidades morais<sup>24</sup>. Os *big men* poderiam fazer-se chefes oficiais e descuidar assim aos seus clientes,

“La competencia por el bien común se remitía a la moralidad social de un pasado que se imaginaba como más virtuoso y, por ende, comunal. Por otra parte, esta virtud cívica era ahora debatida en lenguas vernáculas normalizadas que comenzaron a construir grupos étnicos: debido a todo ello, la etnicidad adquirió patriotismo, un modo de consciencia característicamente moderno.” (*idem* 2000:46).

A consciência étnica é, numa perspectiva de transição democrática, uma forma de competição pelo poder político onde as solidariedades são definidas de forma a agregar apoios para as eleições, onde é o “voto colectivo” que define a vitória. A consciência de se pertencer a um colectivo permitiu às populações conceber os seus representantes e reconhecerem-se nas políticas do Estado. As elites das populações “eticamente” marginalizadas (também elas marginalizadas dos centros de poder, de decisão e de canalização de fundos) viram nessa identificação colectiva uma possibilidade de ganhar apoio e de reclamar representatividade. É este o “jogo de cintura” dos indivíduos que querem chegar ao poder, que aliam estatuto e mobilização populacional, apoiados na constituição de uma identidade colectiva (étnica ou outra). Idiomas tribais, familiares, clientelares, étnicos e também raciais inundam a vida política e cruzam-se com “el universo de la chapuza, de la improvisación y del sentido del riesgo que, en lengua *hassāniîiyya*, se refiere con el término *tcheb-tcheb*.” (López Bargados 2005 :108).

---

<sup>24</sup> O autor explicita o intuito com que utiliza a expressão etnicidade moral: “Utilizaré «etnicidad» (o «etnicidad moral») para describir el instinto humano a crear, a partir de hábitos cotidianos de intercambio social y de trabajo material, una «vida significativa» dentro de una comunidad más o menos imaginada. Utilizaré tribalismo (o «tribalismo político») para referirme al uso instrumental de la identidad étnica en la competencia política con otros grupos.” (Lonsdale 2000:39). Embora para o autor não exista uma conexão necessária entre etnicidade moral e tribalismo político é necessário compreender as conexões entre estes dois universos porque só assim se pode garantir uma análise da mudança das economias morais. A etnicidade tornou-se uma das formas de política e de identificação colectiva no continente africano. Neste sentido é necessário entender tanto o uso instrumental da identidade étnica, como a criação de uma vida significativa dentro de uma comunidade mais ou menos imaginada.

*Tcheb-tcheb* é um termo de uso corrente na linguagem mauritana, que deve ser entendido como um « mode d'action sociale auquel se greffe, au gré des contextes et des conjonctures, un ensemble complexe de catégories à la fois supplémentaires et connexes, dont la plus importante est sans conteste el-gazra (du verbe yag'zar : usurper, s'arroger), qui désigne le fait d'«arracher» quelque chose. » (Ould Ahmed Salem 2001 :78). O *Tcheb-tcheb*, esta prática de usurpação e “desenrasco”, é tanto praticado pelos altos funcionários do estado, como por jovens desempregados e comerciantes de rua e refere-se às estratégias de subversão das regras e das leis em proveito próprio. Esta é uma dimensão importante da nova “economía moral propia de tiempos poscoloniales, en la que la inmediatez y el interés personal es la regla ante el abandono definitivo de toda esperanza en el bien común.” (López Bargados 2007:108).

Esta economia moral é precisamente a de pôr em prática todas as possibilidades, de aproveitar as ocasiões na resolução de problemas quotidianos e para tornar operante a possibilidade de mobilidade social. No que se refere à Mauritânia, a democracia trouxe alguma abertura na imprensa, na liberdade de associação, mas não mudou as condições estruturais e conjunturais em que se define a redistribuição de poder entre as elites. A maioria da população compartilha essas mesmas estratégias, ainda que desenvolvidas a outro nível. As lógicas predatórias estão assim em todas as esferas da vida social.

Neste sentido, é importante cruzar estas diferentes variáveis no que se refere à vida política em África. Na Mauritânia, não foi só a competição pelo poder político que se tornou altamente *eticizada*, mas sim toda a vida social. Por outro lado, se as genealogias são operantes enquanto alianças políticas no seio da *qabîlâ al-beïdân* elas estão, muito certamente, em operação quando se trata de beneficiar da privatização do Estado. Um discurso de diversidade cultural – muitas vezes sob directrizes estrangeiras e organizações internacionais – pode neste contexto, ser instrumentalizado pelo Estado, da mesma maneira que a democracia o é. Se, num país como a Mauritânia, os direitos de representatividade estão em discussão e se a consciência étnica é potenciada, a diversidade cultural pode ser uma forma de subverter as lógicas de desigualdade de representação, mas também pode ser um embuste para “despistá-las”.

## CAPÍTULO III

### Cultura e diversidade cultural: linguagens da Mauritânia?

#### A cultura como recurso

Nesta investigação não foi possível tanto quanto se queria, entender as *vivências* da *etnicidade* e da *cultura* no contexto das associações culturais juvenis, muito embora a contextualização histórica e social permita melhor enquadrar as linguagens aí encontradas. Certamente muito pode ser dito sobre esses jogos no mundo associativo juvenil de Nouakchott, onde a linguagem da diversidade cultural e do respeito pelas diversas culturas está presente. A visita exploratória à Mauritânia permitiu no entanto avaliar, através de entrevistas aos jovens *associados*, como a diversidade cultural é um tema candente na vida associativa de Nouakchott.



Figura 2 – Cartão de carregamento telefónico mauritano

A diversidade cultural tornou-se uma forma de expressão e até mesmo tradução das relações sociais num contexto multi-étnico. As diferenças étnicas, que no passado deram problemas (um passado não tão distante), transformam-se na riqueza do país onde uma frase como a “unidade na diversidade” é legitimada. Em Nouakchott, assisti a uma conferência organizada pelo Museu Nacional de Nouakchott, sob o título *Comment la Mauritanie pourrait-elle profiter de sa diversité culturelle?*, onde estavam presentes, representantes da sociedade civil como um responsável da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura), o director de museus, o director da associação de jovens poetas, professores. Como pode a Mauritânia aproveitar a sua

diversidade cultural? E aproveitar em que sentido? Quem quer aproveitar? Esta reunião demonstra o investimento que estas questões estão a ter no país, onde os organismos internacionais estão dispostos a negociar fundos para o “aproveitamento” (social mas muito certamente económico) da diversidade cultural.

Yúdice (2003) discute como a cultura se tornou um recurso<sup>25</sup> ao constituir a genealogia da sua instrumentalização. Para o autor as condições do capitalismo mundial são fundamentais para compreender esse processo, na medida em que permitiram a emergência de determinadas práticas na esfera pública e na sociedade civil. Existem dois processos que é necessário ter em conta para analisar a cultura como recurso no espaço público: por um lado o processo de globalização, que facilita a circulação de bens simbólicos através da expansão dos meios de comunicação e tecnologias, que se tornaram instrumentos de redes associativas e organizativas transnacionais; por outro a transformação das economias, cujas dinâmicas e lógicas deixaram de ser totalmente supervisionadas pelo Estado. Na América Latina, contexto privilegiado de análise para o autor, a privatização dos serviços e empresas nacionais, a descentralização e políticas de ajustamento estrutural sob as prerrogativas do Banco Mundial e do FMI (Fundo Monetário Internacional), a economia de mercado, obrigam a reconfigurar o poder do Estado e o papel da sociedade civil na sua regulação (Yúdice 2003:94).

As prerrogativas de uma economia de mercado liberal não deixam obviamente de ter que ser pensadas em termos nacionais, muito embora as ligações entre Estado, economia e sociedade civil adquiram, para Yúdice, outros contornos. A retirada do Estado de algumas das suas providências abriu um espaço para que as ONG e fundações substituíssem uma acção que estaria, pelo menos teoricamente, esperada que aquele cumprisse. Perante a alteração dos modos de produção, o Estado foi reconvertido para acomodar novas formas de organização e acumulação de capital, o que permitiu, numa visão foucaultiana, uma extensão das instituições *disciplinárias* para lá dos seus domínios<sup>26</sup> (cf. Yúdice 2003:167).

---

<sup>25</sup> Yúdice, a partir de uma discussão de Heidegger sobre o recurso como uma “*Standing reserve*”, observa que a cultura é utilizada para o melhoramento social e económico, para aumentar a participação política, os conflitos sobre a cidadania ou ainda para potenciar o crescimento do “capitalismo cultural” (cf. Yúdice 2003:9). Para o autor a relação entre política e cultura não é nova no entanto as circunstâncias que permitem que seja uma *reserva estável* emergem com as condições actuais onde esta já não é vista como algo transcendente, mas sim como disponível e legitimador para vários agentes sociais.

<sup>26</sup> Pode-se discutir até que ponto em alguns lugares do mundo se pode outorgar esse papel ao Estado, na medida em que este pode não ter assumido as condições de providência normalmente associadas aos Estados europeus e que parecem ser fundamentais na sua constituição histórica em certas sociedades.

O autor demonstra como, nos Estados Unidos, existe uma institucionalização e legislação em torno a direitos colectivos de determinados grupos – direitos culturais – cuja origem é a época de reivindicação dos direitos cívicos. Perante a constatação que determinados grupos eram, nos EUA, discriminados no acesso a uma série de recursos sociais e estatais, emergiu a reclamação de uma sociedade plural, onde os indivíduos não fossem submetidos a uma cultura hegemónica, mas sim a uma igualdade relativista. Estas reivindicações inicialmente cívicas<sup>27</sup> estenderam-se a grupos sociais que se consideravam socialmente excluídos da cidadania. Se num primeiro momento, algumas reivindicações cívicas actuavam individualmente, a partilha de características *distintivas* das pessoas – cor de pele, país de origem, orientação sexual – permitiram que o reconhecimento colectivo se tornasse mais efectivo e mais legítimo (Yúdice 2003).

Como afirma Taylor (1993) existem duas formas de reconhecimento, uma íntima e outra pública. No que se refere à pública, o reconhecimento moderno (em oposição com os valores do séc. XIX, como a honra...) organizou-se em dois sentidos que implicam uma concepção de identidade ou universal ou particularista: por um lado, expressa-se através da partilha de uma condição humana, nos direitos humanos, uma cidadania que deveria ser igual para todos, por outro uma noção moderna de identidade deu lugar às políticas da diferença. Esta última concepção parece, de acordo com determinadas situações (e que Yúdice tenta compreender), garantir uma maior eficácia ao nível das reivindicações de direitos sociais e políticos por determinados grupos, o que trouxe um importante indicador da forma como a cultura se tornou importante: “Where the politics of universal dignity fought for forms of nondiscrimination that were quite ‘blind’ to the ways in which citizens differ, the politics of difference often redefines nondiscrimination as requiring that we make these distinctions the basis of differential treatment.” (Taylor 1994:39).

O acesso aos recursos<sup>28</sup> e bens do Estado Providência por determinados grupos, passou então, nos finais dos anos sessenta nos Estados Unidos, a basear-se nas políticas da diferença, e portanto no direito que determinados grupos reivindicavam através da “sua cultura” nas esferas institucionais e públicas (cf. Yúdice 2003:56). Esta valorização da diferença reconceptualizou, como afirma Taylor (1993), a cidadania pensada como

---

<sup>27</sup> Nestas reivindicações é o conceito de raça e o racismo que servem como plano inicial para o debate do espaço dos Afro-americanos na sociedade americana. (cf. Kuper, 1999)

<sup>28</sup> Recursos neste sentido pode ser interpretado “in the widest sense possible, and could in principle be taken to mean economic wealth or political power, recognition, or symbolic power – although what is usually at stake is either economic or political resources” (Eriksen 2001:56).

uma forma de igualdade entre todos os cidadãos, nos seus direitos e deveres. Este tem sido o principal debate em torno das sociedades multiculturais e como lidar com a igualdade perante a reclamação da diferença. A noção de diferença cultural passou a existir para reclamar respeito, inclusão, participação e cidadania, mas em cada sociedade e em cada contexto nacional adquire as suas particularidades (cf. Yúdice 2003:44).

Numa outra perspectiva, Baumann (1996) apresenta as razões que o motivaram a fazer a pesquisa no bairro londrino de Southall, constatando que na Grã-Bretanha o reducionismo étnico era preponderante na análise das minorias, não só na academia mas também nos órgãos políticos, mediáticos e institucionais. Estes órgãos produzem discursos sobre as minorias – étnicas – na base de uma cultura partilhada, uma cultura minoritária face à população – autóctone – maioritária. Cultura e comunidade aparecem discursivamente como sinónimos e muito embora Baumann não ofereça nesta obra uma constituição historicamente ampla de como este discurso se tornou dominante, através do bairro de Southall identifica as diferentes formas como a cultura é pensada e representada por diferentes actores e as circunstâncias em que é valorizada.

É essencial para Baumann compreender como a cultura se reifica. Neste sentido, o autor discute a utilização da cultura (como propriedade de um grupo) no discurso político (estrategicamente utilizado por políticos e por grupos, mesmo das populações minoritárias, ambos obedecendo a objetivos diferentes) e mediático (veiculando uma série de estereótipos e assumpções biologistas sobre cultura e etnia). As minorias étnicas na Grã-Bretanha tendem a ser pensadas através de uma cultura que possuem e através dessa mesma cultura são *representadas* na esfera pública. Este é um perigo para o qual Baumann alerta:

“In cases where a reified minority culture can be equated with a particular ethnic group, the circular discourse can seek added plausibility from popular forms of biological reductionism. It can thus reduce all social complexities, both within communities and across whole plural societies, to an astonishingly simple equation: ‘Culture = community = ethnic identity = nature = culture.’” (*idem* 1996:17).

O termo comunidade, utilizado para descrever as minorias étnicas na Grã-Bretanha, é para Baumann um termo sem qualquer valor analítico, mas que estabelece uma ponte entre cultura e *ethnos*, na medida em que a comunidade se torna a forma de relacionar a

origem étnica com a prática cultural<sup>29</sup>. As distinções étnicas são naturalizadas e apoiadas naquilo que se consideram ser práticas culturais distintivas das comunidades que as representam. A cultura é usada para dar conta de uma dimensão étnica e de uma cidadania baseada na diferença o que em sociedades multiculturais como os Estados Unidos ou o Reino Unido adquire uma dimensão política. Esta dimensão política está presente na forma como as minorias – ou grupos marginalizados – recorrem à cultura para uma reivindicação de direitos sociais e políticos mas também como os assistentes e políticos sociais concebem a diversidade e a multiculturalidade.

Para Yúdice o recurso à cultura não deve ser visto apenas como instrumentalização ou “mera política”, porque nem sempre se submete a uma racionalização tácita daqueles que a utilizam. É necessário identificar as diferentes formas de apropriação da diversidade cultural por diferentes instituições (nacionais e internacionais), obedecendo muitas vezes a diferentes estratégias. Para o autor estas diferentes lógicas e usos da cultura estão embebidas numa teia de relações, dificilmente destrincháveis, que representam as suas condições de possibilidade. Quando apresenta o grupo de música brasileiro, o “Grupo Cultural Afro-Reggae”<sup>30</sup> dá conta da importância das subvenções de fundações e da cooptação do grupo pelos *media*. As suas acções expandiram-se para vários bairros pobres e os seus projectos receberam financiamento o que permitiu a ampliação do seu espectro de acção. Algumas das suas actividades musicais acabaram por se tornar conhecidas porque absorvidas pela indústria musical, o que capitalizou determinados aspectos da cultura daquele grupo e do que ele representa:

“Afro-reggae takes it shows and messages on television with great frequency, appearing on talk shows, variety shows, music specials, and the like. One of their greatest concerns is to counter the stereotypes of criminality and victimhood. Nevertheless, another stereotype is reinforced: black kids from the favela are shown as inherently musical, moving to the batucada, only now not for the ritual purposes of Afro-Brazilian religions like *camdomblé* but to demonstrate their self-esteem. It might be said that they are caught in a double bind of representation.” (Yúdice 2003:155)

O processo pelo qual este grupo sobrevive é um diálogo com outras formas de apropriação daquilo que eles produzem, pelos diferentes campos de força<sup>31</sup> em

---

<sup>29</sup> “The second pole of multiculturalism is the idea that ethnicity is the same as cultural identity. (...) the idea of ethnicity appeals, first and foremost, to blood from the past. It invokes biological ancestry and then claims that present-day identities follow from this ancestry.” (Baumann 1999:19/20).

<sup>30</sup> Este grupo aparece num bairro pobre do Rio de Janeiro, com o objectivo de levar avante actividades de consciencialização cívica, como a sensibilização para a SIDA, os direitos humanos, a educação e a preparação de jovens das favelas para diversos trabalhos no sector dos serviços e do entretenimento.

<sup>31</sup> Para o autor, estes campos de força são constituídos pelos vários sectores e instituições da sociedade e do mercado, são “specific synergetic assemblages of the component vectors” (Yúdice 2003:44). É a

interacção. A música tornou-se, neste caso, a imagem da superação da delinquência. Yúdice tenta mostrar que é ao mesmo tempo um álibi para as empresas musicais venderem. Ou seja, o grupo fica preso numa dupla representação. A sua *esteticização* musical, motivada pelas lógicas dos *média*, pode inevitavelmente acarretar o risco de despolitização das mensagens do grupo.

A viabilização de organizações da sociedade civil passa, para Yúdice, por uma exaltação da performance e da espectacularidade o que, por arrasto, torna apropriáveis certos produtos com intuítos comerciais. Neste sentido, a cidadania é entendida como uma forma de produção e de consumo e a cultura um terreno onde a mudança é pensada. Mas como avisa Canclini (2001) não se pode ter uma visão meramente economicista do consumo. As condições sociais actuais permitiram que o consumo seja uma prática onde se reelabora o sentido social, onde as identidades são negociadas e onde a cidadania se reconfigura. Ser cidadão não se limita a uma luta pelos direitos, abarca um consumo responsável, um valor implícito no consumo de determinados bens. A cidadania e a sociedade civil são concebidas através de um jogo de representações, baseados na performatividade artística e cultural de determinados grupos.

Também para Turner (1996), o enfraquecimento das estruturas de controlo do Estado sobre as condições económicas e de protecção social intensificou a mobilização de pessoas em torno das identidades étnicas e culturais na defesa dos seus interesses e na resistência às autoridades políticas centrais e culturas hegemónicas (Turner, 1996:423):

“(...) the florescence of late-capitalist consumerism has created a context in which *culture has taken on new meanings and connotations*. Among the most significant of these is the idea that culture, as distinct from national, is a source or locus of collective rights to self-determination. Culture, as such, becomes a *source of values* that can be converted into political assets both internally as bases of group solidarity and mobilization, and externally as claims on the support of other social groups, governments, and public opinion all over the globe. Culture in these new senses, as a universal category distinct from, but subsuming, specific cultures, can be understood as the cultural form of the new global historical conjuncture: in effect, a metaculture, or “culture of cultures.” (Sahlins 1993:5).” (*idem* 1996:424, itálicos meus)

As políticas culturais (no contexto do Estado-nação) assentam na convergência do consumo e da cidadania: a diversidade cultural é projectada nos mercados de consumo e

---

noção de *performatividade* que permite compreender as lutas de significado que operam ao nível institucional, do mercado e da sociedade civil, que definem os comportamentos e a produção de conhecimento (cf. Yúdice 2003). Os campos de força permitem ter em conta que a cultura é invocada e praticada por vários agentes, seguindo diversos intuítos, todos eles interligados pelas lógicas do mercado.

nos *media* ou na exploração de imagens de mercadorias ao serviço de demandas e sonhos de resistência. As corporações, grandes empresas multinacionais têm que lidar com dimensões culturais e sociais e não apenas económicas, não só porque existe uma diversidade cultural das suas forças de trabalho mas também porque existe uma estratégia de marketing apoiada nessa diversidade, que satisfaz e tranquiliza os consumidores.

Assiste-se à *espectacularização* do que é cultural e a sua celebração consiste nas danças folclóricas, nos festivais culturais e nos restaurantes étnicos (“red boots multiculturalism”, o termo é de Audrey Kobayashi, referido em Baumann 1999:122).

Observa-se um culto da diferença:

“Um dos resultados desta realidade de objectificação da cultura é a sua *mercadorização*. Nos contextos ditos pluriétnicos, o multiculturalismo não é mais do que o estabelecimento de um supermercado de culturas, competindo cada uma o provimento de uma determinada mercadoria: música africana, comida chinesa, espiritualismo oriental, cultura pop americana, etc. Os próprios membros dos grupos minoritários marginalizados recorrem, naturalmente, à *mercadorização* como forma de construção de identidade e de ocupação de nichos na sociedade ‘multicultural’.” (Vale de Almeida 2002:71)

O recurso aos discursos de tolerância apoia-se precisamente nestas características da cultura, que servem um nicho de mercado ao mesmo tempo que tornam os sujeitos de culturas minoritárias representantes de uma imagem de marca, onde um ou vários traços distintivos são recuperados e justificam a riqueza de se viver num contexto multicultural. Para Turner (1996) são as diferenças entre alta e baixa cultura que definem o que vai ser recuperados nessas minorias. É a avaliação de critérios estéticos por parte das elites que contribui para a consolidação de grupos que podem ser capitalizáveis por instituições artísticas, académicas, pelos *media*. Como já havia referido Appadurai, a mercadorização de determinados aspectos da vida social, apoia-se nos regimes de valor que permitem essa transformação<sup>32</sup>. (Appadurai 1992).

No que concerne à Mauritânia este recurso à cultura tem uma genealogia obviamente diferente. O Estado não providenciou nada e portanto não deixou de providenciar, as práticas quotidianas da maioria da população na procura de recursos sociais e económicos podem ser entendidas como *tcheb-tcheb* e não através de reivindicações junto das instituições estatais. A ausência do Estado faz com que sejam as ONG e fundações internacionais e estrangeiras a canalizar financiamentos e a

---

<sup>32</sup> Para Appadurai, o termo mercadoria é utilizado “to refer to things that, at a certain *phase* in their careers and in particular *context*, meet the requirements of commodity candidacy.” (Appadurai 2002:16).

permitir o funcionamento de uma sociedade civil. As promessas de modernização e de desenvolvimento que surgiram na pós-independência de muitos países acabaram por desaparecer, à medida que o Estado se tornou, ele próprio, um recurso a ser apropriado pela sociedade (Chabal e Daloz 1999).

Em 2001 a UNESCO redige uma Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural que defende a diversidade cultural como um “património comum da humanidade”,

"(...) tão necessária para a humanidade como a biodiversidade biológica para os organismos vivos" e cuja defesa é um imperativo ético indissociável do respeito à dignidade individual. A Declaração, acompanhada, das linhas gerais de um plano de ação, pode tornar-se uma formidável ferramenta de desenvolvimento, capaz de humanizar a globalização. Evidentemente, *nela não se prescrevem ações concretas, e sim orientações gerais que os Estados Membros, em colaboração com o setor privado e a sociedade civil devem traduzir em políticas inovadoras em seu contexto específico.* Esta Declaração, que opõe ao fechamento fundamentalista a perspectiva de um mundo mais aberto, criativo e democrático, é agora um dos textos fundadores de uma nova ética que a UNESCO promove no início do século XXI. (Declaração Universal da UNESCO para a diversidade cultural 2002:1 itálicos meus)

O grande desafio para o século XXI é, de acordo com a Declaração da UNESCO, que os Estados se envolvam na promoção da sua diversidade cultural. As linhas essenciais dos planos de acção estão precisamente na relação entre sector privado e sociedade civil, na ONGização da cultura, no turismo cultural, na criação de patentes de propriedade de plantas e dos seus usos medicinais, na constituição de sociedades multiculturais onde as culturas são capitalizadas e reificadas, e assim susceptíveis de serem consumidas. Estas dinâmicas não sendo impostas pela UNESCO, são reflexo da valorização que a cultura tem vindo a sofrer nas últimas décadas. Nas sociedades multiculturalistas dos Estados Unidos e da Europa são os direitos, a justiça, o consumo da cultura, a imigração que se tornaram centrais numa discussão em torno da diversidade cultural. Na Mauritânia, e possivelmente em outros países árabes e africanos, é o desenvolvimento (e a paz) que tem o papel central para gerar uma compreensão em torno ao uso da cultura, na medida em que guiam os ditames de actuação nestes países.

As condições de possibilidade da emergência da cultura estão em definitivo motivadas pelas grandes agências de cooperação internacional que, através dos princípios da diversidade e da convivência, veiculam uma série de práticas e “acções” que são tomadas ao mais pequeno nível:

“international foundations and NGOs and intergovernmental organizations like UNESCO do provide one of the vectors within the force fields holding in different societies, but how the injunction to attend to difference is exerted will ultimately be

channeled in relation to the entire field of force, and to the varying institutions and actors and how they tread upon that field.” (Yúdice 2003:44)

Estes ditames internacionais são acomodados pelas lógicas locais e pela forma como a sociedade civil se encontra organizada.

Na Mauritânia, até recentemente a diversidade cultural não era uma coisa discutida. Para Ly Djibril, o director da escola Dyam Li, há três anos não preocupava nem interessava a muita gente. Quando um dia, há muitos anos atrás, foi à China com uns colegas, mouros<sup>33</sup>, e lhes foi pedido que representassem a cultura do seu país surgiu a questão (num processo típico de objectivação da cultura induzido pelo exterior): quem é aquele que melhor representa a cultura da Mauritânia? Qual o *background* cultural que melhor a expressa? Não era a diversidade que melhor explicava o país. Antes sim, era necessário identificar a que melhor descrevia o país.

O universo associativo (e muito certamente em outras instituições), por depender de financiamentos e apoios externos e por se enquadrar num aparato democrático (onde a cidadania e portanto a existência de associações são a sua melhor expressão) é o espaço onde o discurso da diversidade cultural se tem vindo a organizar. Que condições sociais permitem a emergência desse discurso? Quem se apropria dele na sociedade civil? Como o justifica? O que quer dizer diversidade cultural e quem fala dela?

Noutros contextos os multiculturalismos desafiaram os antropólogos para entender os pressupostos que estão sob um discurso que se apoia precisamente na diversidade cultural. Turner (1996) por exemplo exemplifica duas tendências (para si contraditórias) no multiculturalismo anglo-americano, o multiculturalismo crítico e o multiculturalismo da diferença, que são também analisados por Miguel Vale de Almeida (2002) como multiculturalismo pleno e multiculturalismo essencialista. O primeiro:

“seeks to use cultural diversity as a basis for challenging, revising, and relativizing basic notions and principles common to dominant and minority cultures alike, so as to construct a more vital, open and democratic common culture. (...) In sharp contrast to critical multiculturalism is the multiculturalism of the cultural nationalists and fetishist of *difference*, for whom *culture* reduces to a tag for ethnic identity and a license for political and intellectual separatism.” (Turner 1993: 413/414).

É necessário situar quem constrói estas diferentes concepções do que é uma sociedade multicultural e quem está interessado num multiculturalismo que questione formas de dominação e de desigualdade ou que reproduza as diferenças e a manutenção do *status quo* daqueles que, por serem considerados estranhos a uma cultura dominante, são

---

<sup>33</sup> As populações *beīdān* são conhecidas em francês pela palavra *mouro*.

relegados para uma segunda cidadania. A antropologia já teve o seu papel, olhando criticamente o conceito de cultura e a forma como esta é *objectificada*. É essencial agora compreender quais os mecanismos, valorizações, ideologias que estão sob a sua utilização e finalmente, como determinados grupos, nos mais diversos locais do mundo concebem esse discurso de acordo com as suas próprias referências culturais e as condições sociais que originam a sua percepção e vivência. Neste processo é importante analisar se na transformação estética da cultura se perdeu o papel político e reivindicativo que esteve na origem da sua utilização.

*“Aqui há pessoas de todas as culturas: discursos em torno da diversidade cultural”*

Três das quatro associações culturais com as quais tive contacto em Nouakchott expressaram sempre, mesmo antes de ter perguntado, o seu carácter multiétnico, onde participavam “pessoas de todas as culturas” (expressão deles). O grupo de teatro *Sifaa Hanki Pinal Handé* de origem *fula* foi a excepção, mas o seu director sublinhou que todas as peças realizadas eram traduzidas para o árabe e para o francês, para que todos pudessem vê-las e entendê-las. Na entrevista, falou também de uma experiência que está a realizar, o teatro em espiral, que aprendeu de um “mouro”, que aprendeu no Senegal, onde cada actor faz uma introdução à peça na sua língua. Na *Maison des Cineastes* o logótipo inclui em algumas das suas versões a frase “*rapprocher les hommes et les cultures*”, e uma mão preta e uma mão branca juntam-se para fazer um enquadramento cinematográfico, sob o símbolo sete (o cinema, a sétima arte). A Associação de Escuteiros e Guias da Mauritània dá formação aos guias, sempre em duas línguas, francês e *hassāniīā* e durante a minha assistência, sou informada de que desta forma ninguém fica excluído de participar nas suas actividades, independentemente da “sua” cultura. O discurso de respeito pela diferença e a diferença sob a unidade nacional está presente quando perguntava o que achavam da diversidade étnica do seu país:

“É uma verdade, é uma verdade triste [as diferenças]. Se nós fossemos uma comunidade, isso seria uma riqueza. Porque quando se fala da cultura, e da cultura do outro é uma riqueza, mas aqui nós dividimo-nos. Eu não sei como fazem, eu gostaria que fossemos Um e unidos, mas não é o caso. Quando tu vais à escola tu pensas nisso, quando vais ao supermercado, aos escritórios... tu vês... Mesmo um estrangeiro ele vê isso.” (Professora, 29 anos, entrevistada durante a assistência à formação de Guias Escuteiros)

Ibrahim, de 22 anos:

“Tu vês, por exemplo aqui, há muitas etnias... há *fulas*, há mouros... antes era um grande problema. Agora tentamos mudar. Eu penso que é preciso que os mouros e os negros tenham em conta que a Mauritânia é a Mauritânia. A Mauritânia é para todos. É um grande país para todos nós, onde eu posso viver e o outro também.”

Para Salal Mamba, encenador do grupo de teatro *Sifaa Hanki Pinal Handé* esta é a imagem orgânica com que vê as diferenças:

“Há um ditado que diz que para que uma comunidade seja durável é preciso que as pessoas se aceitem diferentemente (...). Certamente que há diferenças culturais, que existem, mas em vez de existir subdivisão deveria existir unificação. Por vezes há qualquer coisa de comum, temos a religião, temos alguns costumes que são parecidos, e mesmo nas línguas tu podes encontrar uma palavra de uma língua nas outras línguas. Eu concebo a cultura de um país como um organismo, onde os órgãos são as diferentes culturas se há um que falte pode-se dizer que é um *handicape*. Assim sendo, um país que é privado dos seus componentes é um país “*handicapé*” porque falta-lhe qualquer coisa. E esta diferença cultural, ela é boa para mim.”

Os discursos vagueiam entre algo que existe e algo que se defende e que se deseja para o futuro. Manifestam que a diferença é riqueza embora não seja essa a percepção vigente. Neste sentido existem ambiguidades que são expressas nestes discursos em que se conclui que apesar das diferenças culturais existirem há coisas que são partilhadas entre todos os mauritanos. A religião, a nação e alguns costumes aparecem como elementos unificadores. Contrariando outras análises onde as diferenças religiosas são utilizadas para criar conflitos e diferenças culturais (como foi no caso da Jugoslávia), na Mauritânia a religião é um elemento unificador. Essa unidade vem dar consistência à unidade nacional, na medida em que todos os mauritanos são muçulmanos e a Mauritânia uma república islâmica. À semelhança do que Baumann (1999) havia referido, o triângulo do multiculturalismo tem nos vértices o Estado-nação, a religião e a etnicidade – elementos essenciais de análise. No centro do triângulo, encontra-se a cultura. São estes os elementos que podem criar unidade mas também fronteira e que estão por detrás de um entendimento do que é a cultura.

Muito embora no que se refere ao Estado os recursos estejam na mão de um grupo minoritário, por outro a Mauritânia existe, pelo menos em termos discursivos, para além disso, como um bem supremo. Este é um exemplo onde a identidade nacional está bem presente nos discursos das pessoas, precisamente quando se apela ao respeito pela cultura do outro: a nação é uma *comunidade imaginada* (cf. Anderson 1993), onde a solidariedade nacional deve ultrapassar as diferenças étnicas. Salal Mamba recorre assim à imagem da cultura como um organismo onde o corpo pode ser entendido como a nação. Mas cada cultura é vista como um órgão, cada qual tem uma função específica.

Ao mesmo tempo a ideia do organismo transporta uma imagem de vida, de movimento. É através da religião e da partilha de alguns traços culturais que esses órgãos se encontram, na visão de Salal, ligados. Uma imagem reificada da cultura – como um órgão – coexiste assim com uma imagem fluida que é a que um organismo desperta.

Este discurso confronta-se com o de Sy Djibril, responsável da associação *SOS Pairs Educateurs* uma associação que aposta na sensibilização para doenças sexualmente transmissíveis entre pares (pessoas da mesma idade ou do mesmo género), na medida em que para ele, as associações culturais estão circunscritas às etnias e é difícil contrariar essa lógica. Olhando para o processo histórico da Mauritânia é possível ter entender porque existe este discurso.

“As actividades desportivas são mais mistas que as associações culturais. Porquê? Porque são coisas físicas. E pode ser uma fonte de... acção... entre etnias... em relação às associações culturais. Os jovens que estão nas associações desportivas têm um espírito mais aberto, de aceitar o outro... e isso são coisas irregulares nas associações culturais (...). As diferentes culturas não deixam espaço para outras culturas. Eu, eu sou *fula*, a minha cultura... se eu fizer uma associação cultural, será *fula*, se os mouros fizerem uma associação cultural... Isto quer dizer que eu não vou entrar numa associação moura e os mouros não vão entrar numa associação *fula*. Todas as associações culturais são construídas desta maneira, de maneira étnica. E as que não são construídas assim são muito raras. As associações profissionais como a *Maison des Cineastes* e aqui também, não é propriamente a cultura que nos une. Por exemplo o nosso objectivo é sensibilizar a população. Aqui há pessoas de diferentes culturas mas o nosso objectivo é a sensibilização para a saúde (...). Aqui temos todas as etnias, os mouros, tudo. Isso permite também, de uma maneira ou de outra, abrir ao outro. Porque há a sensibilização para a saúde, mas fazemos também teatro, fazemos tudo juntos. Por isso é que eu não quero dizer que é a cultura que aproxima as pessoas. Eu vejo o contrário. (...) E é difícil que as pessoas procurem as semelhanças entre todos. Isso existe mas não é valorizado. As coisas que unem as pessoas culturalmente, por exemplo, entre os mouros e os *fula* há coisas parecidas. Mas dá-se valor às coisas que não são parecidas (...). As coisas que são importantes para mim não são as coisas parecidas. As pessoas não falam nisto mas eu sinto assim. Politicamente nós tentamos dizer que a cultura é isto... mas no sentido prático... pelo que conheço, pelas associações culturais que conheço, aqui ao lado há associações mouras, *soninkés*, *wolof*...”

Sy Djibril por seu lado atribui ao desporto a capacidade de unidade na diferença, na medida em que para ele a cultura torna impossível o diálogo. Afirma que o desporto é algo mais físico (ou seja menos espiritual e “entranhado” em comparação com a *cultura*) e neste sentido causa menos conflitos. As associações culturais para ele representam o ressaltar da diferença, o reforçar das origens, coisa que o desporto consegue ultrapassar. Cultura e desporto são para Sy Djibril, pólos opostos. Enquanto para alguns a diferença cultural – intimamente relacionada com a diferença étnica – é uma riqueza para o país, para outros como Sy Djibril, mais pessimistas, esta diferença

torna incomensurável a comunicação, mesmo quando existem “semelhanças entre todos”.

Existe uma continuidade cultural que é reconhecida como uma condição de todos os mauritanos: partilham a religião e outros hábitos sociais e culturais. No entanto, são as descontinuidades culturais – como a língua – que servem a criação de *fronteiras*, que tornam o diálogo difícil. É por isso que a tradução das peças de teatro, ou das formações de escuteiros são valorizadas e importantes. Porque reforçam uma ideia de respeito – pela língua de cada um – mas também uma ideia de comunicação, de expressividade. É assim entre valores de universalidade e de particularidade que a cultura é vivida: neste sentido, a utilização de mecanismos expressivos – como o teatro, o cinema – configura essa particularidade cultural a um princípio universal. São linguagens que estão para lá da cultura.

Para agências internacionais como a UNESCO é através da expressão cultural, do teatro, da música, da dança, da poesia, do artesanato, do património que a diversidade cultural se expressa melhor. É através de práticas localmente concebidas, algumas constituídas ao longo de um processo histórico, que se concebe um discurso universalista em torno ao respeito da diversidade. Novos significados são atribuídos às práticas locais, que assim garantem a entrada num mercado internacional da diversidade. Cada país, cada local do mundo tenta fazer valer o que tem de melhor. Ao mesmo tempo, novas tecnologias, novas concepções da acção colectiva são postas em uso e são adequadas a esse discurso. Se por um lado, o desenvolvimento e a melhoria das condições de vida em vários lugares do mundo sofrem uma despolitização<sup>34</sup>, por outro a cultura, tornando-se uma forma de consumo, uma indústria de entretenimento, torna os universos culturais das pessoas expressivos e performativos.

O grupo de teatro *Sifaa Hanki Pinal Handé*, por exemplo, organiza-se em torno de uma actividade cultural para expressar temas próximos da sua vivência cultural e da sua língua – como é o caso da utilização do teatro para falar da excisão feminina e outro tipo de questões relacionadas com o poder, neste caso sobre o corpo (como violência doméstica, infidelidade...). Mas ao mesmo tempo, para Salal Mamba o teatro é uma expressão universal, onde a gestualidade é mais importante que a palavra e do que a língua e é uma maneira de se dirigir a um problema social sem ter que se referir a ele directamente. Para ele, o teatro aproxima as culturas, valorizando a tradição e abrindo

---

<sup>34</sup> Discuti esta questão na tese de licenciatura (Carvalheira 2003).

portas para a modernidade. Se a UNESCO e outras ONG concebem que o desenvolvimento e a sustentabilidade só podem ser viabilizados se houver um respeito pelas culturas e pela sua expressão, é através da arte que se parece abrir portas para a universalidade ou para expressões que são, na opinião destas pessoas, transversais a todas as culturas.

Para alguns dos jovens entrevistados da *Maison des Cineastes* o cinema, enquanto expressão cultural anda sempre de mãos dadas com os problemas sociais e funciona como uma língua universal. Ousmane, 22 anos, acabado de chegar de um curso de documentário em Dakar, no Senegal, diz-me que o cinema por ser uma linguagem universal pode chegar a todas as pessoas, seja qual for a sua língua, cultura, nacionalidade. Na Mauritânia, o cinema é uma inovação recente e portanto vista pelos jovens desta associação como um potencial para pensar a sociedade onde vivem. Os jovens da *Maison des Cineastes* estavam empenhados, durante a minha visita, na concretização de pequenos filmes sobre a emigração para apresentar na Semana Nacional do Filme de Nouakchott. Ahmedhou, 26 anos, director executivo de produção, quando lhe perguntava qual achava ser o papel do cinema na Mauritânia, afirmava que a *Maison des Cineastes*, tem o projecto “Vivont Ensemble” (Vivamos juntos) com o objectivo de simplificar as diferenças entre etnias ao mesmo que quer criar uma cultura cinematográfica num país que não conhecia o cinema antes.



**Figura 3** –Dia de filmagens para a preparação de curtas-metragens para a Semana Nacional do Filme de Nouakchott

Portanto, como se vê estas formas artísticas são concebidas como algo que vai para além dos condicionalismos das línguas, das culturas. Ao mesmo tempo que falam de diversidade querem alcançar a universalidade, onde a expressão artística parece ser a opção mais viável. A tecnologia e as novas indústrias culturais conferem, ao mesmo tempo, argumentos para a defesa de uma diversidade cultural e de uma universalidade humana. As duas formas de reconhecimento que Taylor havia apresentado como opostas podem conviver nos discursos e entendimentos das pessoas. Universalidade e particularidade estão assim em diálogo. À medida do que foi observado noutros contextos (por exemplo no Estados Unidos da América e na Europa) a diferença é transformada em potencial estético e portanto incorporada aos mercados de consumo de bens – sejam materiais ou simbólicos.

Para Yúdice é, como vimos, na interacção de diferentes campos de força, gerados por relações entre diferentes instituições do estado, da sociedade civil e as regras do mercado, que são negociados os significados da cultura e se define aquilo que pode ser dito e pensado: “I speak of different fields of force for the enactment of performance of norms and the critique of norms” (Yúdice 2003:22). Neste sentido é inseparável a valorização da cultura da valorização do campo artístico. Por isso o autor não é explícito em diferenciar cultura como recurso artístico (cultura expressiva) de cultura como recurso identitário. O recurso artístico e o recurso identitário encontram-se de mãos dadas no que toca ao recurso à cultura e cruzam-se na definição de uma cidadania que se organiza em torno de representações, do consumo e da performatividade.

As artes aliam-se à “cultura” e o campo estético passa a engajar-se quase ambivalentemente, tornando-se uma linguagem para a diferença e ao mesmo tempo para a universalidade<sup>35</sup>. São as diluições entre baixa e alta cultura em que a oposição Cultura/arte/Civilização – Culturas (no plural) /diferença/identidade deixa de fazer sentido e que valores de universalidade e diversidade se confundem.

O autor atribui aos movimentos e tendências *avant-garde* a diluição entre alta e baixa cultura, já que desafiaram o capital cultural das artes, as suas normativas e a sua incorporação às instituições artísticas através do mercado e da *fetishização* do outro.

---

<sup>35</sup> É aliás neste sentido que a UNESCO concebe a diversidade cultural – ou seja através dos direitos humanos que apesar de universais têm em conta a diversidade cultural. Como se vê pelo artigo 4 da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural: “A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance.” (UNESCO 2002:2)

Permitiram, nos Estados Unidos da década de sessenta a criação de espaços artísticos alternativos, anti-comerciais, fundados em grupos de base, onde a alteridade não podia ser concebida abstractamente mas através dos grupos marginalizados. Os intelectuais reclamavam o reconhecimento de formas culturais não ocidentais e portanto questionando (até certo ponto) os limites entre alta e baixa cultura. Nos anos setenta, as artes foram progressivamente incorporadas em projectos de melhoramento social, para economias locais, revitalização de novos edifícios, promoção da pesquisa e do desenvolvimento e para a capacitação de cidadãos desempregados. Neste processo arte e cultura cruzam-se:

“Artists can be conceived as the service providers who extend the reach of capital to those poor communities who represent the third world, or the third world within the first, enabling them to yield value for cultural institutions that play an important if not always direct role in urban development, cultural tourism, and most important, a social return on investment for cultural development that can be transformed into value market.” (*idem* 2003:332).

O desenvolvimento do universo artístico, em museus, em projectos musicais, em associações de cinema tem que ser pensado em concomitância com esta constituição histórica e relacionar-se com a forma como se deu a transformação da cultura, com a sua *mercadorização* e consumo. Em determinados contextos e situações foi através das artes que se questionou a posição de desigualdade de determinados grupos, porque promoviam uma visualização (e representação) da cultura como um terreno de luta. Na Mauritânia este potencial de questionamento está filtrado por discursos universalistas/diferenciais da UNESCO.

É por isso que para Yúdice a cultura está no centro de tudo: como condição de reprodução da desigualdade ao mesmo tempo que é usada para contestá-la, como artimanha discursiva de grandes corporações internacionais que apelam à diversidade cultural para marketing ao mesmo tempo que a desprezam nos quadros das suas empresas (cf. Wright 1998).

### *Ser jovem*

As associações contactadas são sobretudo juvenis. Na Mauritânia, como aliás em outros países africanos, grande parte da população é jovem<sup>36</sup>. Partindo de algumas leituras

---

<sup>36</sup> De acordo com o recenseamento de 2000, 43.5% tem menos de 15 anos, 52.9% tem entre 15 e 64 e 3.6% tem mais de 65 anos (Office National de la Statistique da Mauritânia, em [www.ons.mr/](http://www.ons.mr/)).

realizadas antes da deslocação a Nouakchott sobre juventude em África, pensei que a proximidade com os jovens poderia dar alguns elementos interessantes para compreender o uso da cultura na sociedade civil ou nos movimentos associativos de Nouakchott. Para Comaroff e Comaroff (2005), os jovens são de certa forma responsáveis por novas formas de movimentos sociais porque têm por base ideologias, identidades e vocabulários globais, altamente influenciados pelos *média* (cf. Comaroff e Comaroff 2005). Os autores analisam a categoria juventude ao longo de um processo histórico, a sua ligação com a modernidade e a construção dos jovens como “sujeitos de consumo”.

Neste sentido afirmam que é importante não apenas compreender os produtos das culturas juvenis, as suas imagens e textos, mas a sua produção e uso situacionais (Comaroff & Comaroff 2005:26), possibilitando analisar não só as suas práticas localizadas mas também de como estas emergem em determinados contextos sociais, culturais e políticos. Vistos como forças criativas e também destrutivas, pela sua situação de “desamparo” nas sociedades africanas, entre estruturas tradicionais baseadas na autoridade gerontocrática, o falhanço das promessas do Estado nas pós-independências, e as economias dependentes de oscilações e agentes internacionais, os jovens podem de facto usufruir de um estatuto de ambiguidade, que permite que as suas acções dêem conta de aspirações e das condições sociais, económicas e políticas dos lugares onde habitam.

Na Mauritânia, para além das genealogias e pertenças tribais, a idade é também uma importante forma de caracterização. No Parque Nacional do Banco de Arguim foi possível compreender que a organização da actividade turística, recentemente introduzida para permitir às mulheres uma forma de rendimento e independência da actividade piscatória exercida pelos homens, segue uma divisão etária. Também as tarefas domésticas são assim divididas, tendo em conta género e idade.

À medida do que acontece em outros contextos africanos é o casamento que confere a um jovem a sua ascensão na hierarquia social, já que adquire responsabilidades no seio da família. No entanto, as condições sociais e económicas actuais dos jovens impossibilitam essa ascensão. Muito embora a educação se tenha alargado a uma grande maioria da população, as promessas de emprego (principalmente nos grandes centros urbanos) encontram-se inviabilizadas (Argenti 2002, Cruise 1996). Mas são também os jovens que dominam as novas tecnologias de comunicação e as linguagens da *modernidade*. Como afirma Diouf (2002) as condições de vida dos jovens

em África movem-se entre processos e pressões, simultaneamente locais e globais, onde a cultura e memórias locais se cruzam com agendas e informações vindos do exterior. Na sequência destes processos as sociedades africanas, onde são os mais velhos que detêm poder e autoridade, acomodam novas linguagens que se tornam elas mesmas possibilidades de desafiar essas hierarquias (Diouf 2002).

Gable (2000) mostra por exemplo através do Clube para o Desenvolvimento da Cultura numa aldeia da Guiné-Bissau que sofreu um longo processo de emigração, que os jovens recuperam elementos da cultura tradicional *manjaco* ao mesmo tempo que submetem outros ao escrutínio do que consideram valores modernos. Assim estes jovens querem afirmar-se como agentes morais e activos recuperando e promovendo alguns elementos culturais da sua aldeia, mas ao mesmo tempo ironizam as práticas sacrificiais e os feitiços dos mais velhos que consideram destrutivos. Constroem a história da sua terra ao mesmo que obrigam a reconceptualizar o binómio tradicional/velho – moderno/jovem que tem estado, segundo o autor, em alguma literatura africanista. Desta forma,

“The material on Manjaco that I have presented above punctures this kind of nostalgic theory by blurring the boundary between the traditional and the modern and by *prevailing antagonism at the core of civil society*. Manjaco versions of history do not posit a clear boundary between a stable (and authoritarian) past and an unstable (and excessively democratic?) present. Youthful members of the club imagine their predicament in terms of the past in ways that are profoundly opposite of nostalgic.” (Gable 2000:202, itálicos meus)

Estas dicotomias tradicional/moderno, rural/urbano, velho/jovem podem de facto não fazer sentido, na medida em que não explicam melhor a realidade observada. Entre os jovens estas categorias podem fazer parte dos seus discursos, para se situarem social e historicamente, no entanto, as redes sociais em que se incluem organizam-se de acordo com outros princípios. Os jovens são centrais para a modernidade (cf. Gable 2000), mas a forma como reconstruem a história mostra que acomodam o passado dotando-o de novos significados. São muitas vezes vistos como desobedientes aos poderes políticos e aos mais velhos ou tentando sair de uma estrada sem saída, onde lhes é dificultado a possibilidade de ascensão à vida adulta. As novas tecnologias têm trazido mudanças significativas, no acesso à informação e ao contacto com realidades distantes.

Isto não é apenas uma característica africana. A juventude como categoria cultural permitiu investigar os sistemas de significado e as práticas dos jovens em vários locais do mundo. Os estudos urbanos da Escola de Chicago (na primeira metade do séc. XX) e a Escola de Birmingham nos anos cinquenta e sessenta celebrizaram o estudo da

juventude através das sub-culturas (Christiansen *et al*: 2006). Em África, a genealogia dos estudos em torno às crianças e aos jovens centra-se inicialmente na análise dos estádios etários e dos ritos comunais e performativos, de passagem ou de iniciação à vida adulta. Recentemente, uma nova categoria parece contribuir para analisar os jovens – a de *social shifter* – utilizada com o objectivo de libertar os jovens de categorias psico-biologizantes, conferindo-lhes um papel mais activo e inventivo nas realidades sociais onde se encontram (Durham 2000). No entanto, embora na literatura clássica existam referências ao estatuto social dos jovens nas sociedades africanas (*idem* 2000), para Philip O’Boeck e Alcinda Honwana (2005) só recentemente é que os jovens ganham um papel fulcral em termos de investigação no continente. Estes estudos focam sobretudo a dimensão política dos jovens (particularmente o seu papel de resistência como em países como a África do Sul), a sua participação em guerras e na sua pós-reabilitação, em movimentos religiosos, em gangs ou actividades criminosas, ou ainda em movimentos estudantis, de cidadania e sociais (*idem* 2005).

Mas o que é importante para estes autores é que em África, muito mais do que no Ocidente, os jovens vivem marginalizados e têm um papel político e económico menos prometedora (cf. De Boeck e Howana 2005:9). A constituição das suas identidades é sempre entendida como forma de contestação política, onde idiomas locais e globais se cruzam. É no entanto necessário questionar o que significa marginalização e até que



**Figura 4** – Escuteiros e Guias da Mauritânia

ponto esta literatura não reproduz uma imagem romântica de juventude, propensa a ver estas margens, “as sites of creative cultural production (...) ‘within and between’ communities” (Rosaldo *apud* Amit-Talai 1995:225).

Nas associações contactas na Mauritânia é através da cultura como expressão artística que os jovens acreditam estar a comunicar valores morais para a sociedade onde vivem. Entre os jovens entrevistados a cultura, nas suas variadas formas, pode ser portadora de mudança social e este é o discurso que organizam para o exterior. É ao mesmo tempo, algo que trazem consigo, que faz parte de uma memória construída, de um passado. Estas referências culturais, constituídas ao longo de um processo histórico, são uma forma de enquadrar a própria diversidade cultural. Assim sendo, é importante ter em conta que não só os jovens podem reabilitar as suas pertenças históricas e que o que é tradicional podem não significar necessariamente autoritário. Por outro lado, é preciso questionar o que são as margens e em função de que centro elas são definidas. Os jovens podem partilhar, até certo ponto, hábitos e gostos convergentes (Canclini 2001), o que informa os seus discursos. Mas não podem ser vistos como uma categoria homogénea. É preciso compreender quem se envolve nestas associações e de que forma as práticas e processos sociais descritos ao longo deste trabalho – clientelismo, *tcheb-tcheb*, parentesco, etnicidade, classe e estatuto – informam a vida associativa juvenil de Nouakchott.

A maioria dos jovens entrevistados para a realização deste trabalho concluiu (ou está a realizar) cursos universitários e a escolaridade possibilita não só que integrem estas associações, através do manuseamento de uma série de conhecimentos que são rentabilizados na vida associativa (como montar um filme, explicar os benefícios da democracia ou ainda falar de doenças sexualmente transmissíveis), mas também e sobretudo, de um capital social e simbólico importante num país onde nem metade dos alunos que entram no ensino primário chega ao ensino superior<sup>37</sup>. A ligação a uma associação cultural pode ser encarada como uma forma de distinção social (Bourdieu 1996). Zeinabou, secretária e actriz da *Maison des Cineastes* diziam-me a meio da entrevista que as pessoas não entendem o cinema,

“(...) Eu - Queres dizer que achas que as pessoas não estão... abertas ao cinema?”

---

<sup>37</sup> De acordo com o *Office National de la Statistique* da Mauritânia, no ano 2002/03, o último a ser contabilizado, 394 400 alunos entraram no ensino primário, 83 098 no ensino secundário e apenas 10 400 no ensino universitário. Ver em <http://www.ons.mr/content/view/62/67/>

Não de todo... e tu mesmo viste, as filmagens ontem, havia pessoas, tu não compreendias porque era em *hassāniā*, mas havia jovens atrás de nós a dizer Ah! Isso são futilidades! Há pessoas que estão longe desse meio...

Eu - E tu achas que isso pode mudar?

Para mudar isso, há a mentalidade das pessoas, é preciso sensibilizar, é o que fazemos todo o tempo, é preciso sensibilizar as pessoas na rádio, na televisão... Assim um dia, se deus quiser, há-de mudar.”

O domínio da tecnologia cinematográfica e do seu potencial artístico e social ainda não está, de acordo com esta rapariga, acessível ao resto da população. Muito embora os jovens, pela sua idade possam partilhar idiomas sociais, redes e actividades independentemente do seu background étnico, porque em muitos casos frequentam, escolas multi-étnicas (Eriksen 1999:51), isso não significa que não existam formas de diferenciação operantes entre eles, em que a modernidade pode passar pelo acesso à cultura e a um universo artístico.

As associações podem ser formas de sociabilidade que, embora supervisionadas pelos mais velhos, possam fugir ao controlo da família. Os jovens vêm as associações às quais pertencem como espaços de sociabilidade, de aprendizagem, de enriquecimento pessoal e de possibilidade (trabalhar, conseguir um emprego). As suas visões da cultura estão relacionadas com uma pertença, uma propriedade, mas ao mesmo tempo estas são pensadas no contexto da posição social que ocupam. Na Mauritânia, o estatuto e a hierarquia social, são dimensões importantes nesta avaliação. Não é só a etnicidade que é relevante mas também o estatuto, a idade, as genealogias, as famílias, a “urbanidade” que estes jovens sentem partilhar e que procuram para estar mais próximos de jovens de outros países.

### *Estado, estados e movimentos sociais emergentes?*

A dicotomia entre Estado e sociedade civil pode não reflectir as realidades do continente africano, o que implica que em África para compreender as associações dever-se-á analisar que tipo de dinâmicas está subjacente ao seu funcionamento, dando conta das redes clientelares, de solidariedade e familiares com que as pessoas dispõem (Chabal e Dhaloz, 1999). Fall (1999) faz uma descrição geral das associações juvenis na Mauritânia para demonstrar que grande parte delas são de bairro, informadas pelas tradições comunais e baseadas na informalidade. As associações com que tive contacto não são deste tipo. À excepção do grupo de teatro são associações que contam com

apoio estrangeiro, que têm uma sede e material essencial ao seu desempenho (câmaras de filmar, folhetos informativos, etc). Esse apoio estrangeiro é garantido pela cooperação francesa, pelo PNUD, pela UNESCO, no caso dos Escuteiros, pelos Escuteiros de outros países e pela Liga Árabe de Escuteiros.

Nos contextos árabes as associações têm sido vistas como reflectindo quase sempre as visões dos partidos políticos aceites pelo Estado, estando nas mãos das elites e são de carácter religioso e caritativo. Restritas às elites urbanas e intelectuais (Ben Nefissa 1998), são associações frequentemente dependentes de financiamento internacional para a provisão de serviços às populações mais pobres. Para Asef Bayat (2002) o activismo no Médio Oriente (entendido como uma actividade humana que pretende introduzir a mudança social) é muitas vezes circunscrito a relações de clientelismo e de paternalismo, na medida em que emerge em Estados autoritários que constroem o desenvolvimento efectivo da sociedade civil. Ao analisar diferentes tipos de activismo social no Médio Oriente o autor está interessado em compreender como os movimentos de base reagem às mudanças sociais e económicas dos seus países e se existe uma “pression from below” (o que para o autor é possível encontrar fora da sociedade civil).

Tanto Asef Bayat (1997, 2002) como Ben Nefissa (1998, 2000) tentam fazer um levantamento em vários países do Magreb e do Médio Oriente. Não existe nenhuma referência à Mauritânia em ambos os autores o que leva a pensar que excluem este país do “mundo árabe” ou do “médio oriente”. No entanto, algumas das lógicas que referem podem estar presentes nesta realidade – como o paternalismo, o clientelismo – no entanto é insatisfatório reduzi-las a estas lógicas. É importante compreender os significados que estão em jogo nestas associações e também os valores morais e sociais que são, para os seus membros, portadores de mudança social. Desta forma, como afirma Wiktorowitz (2003), é importante não reduzir as acções dos movimentos sociais em contextos islâmicos a abordagens psico-sociológicas, que estão presentes na academia e que insistem em ver os processos de acção colectiva como mecanismos para aliviar o desconforto derivado de forças estruturais. Não só a informalidade, a religiosidade e o paternalismo, parecem dar conta destes movimentos em países onde a liberdade de expressão é constroída e reprimida. Existem muito certamente, outros significados que estão a ser produzidos na acção colectiva nesses contextos.

Mas ainda que assim seja, poder-se questionar até que ponto na Mauritânia, a liberdade de expressão é constroída, condicionando a acção colectiva. Embora o Estado possa ser altamente repressivo não existe uma habilidade organizativa ou os

meios coercitivos por parte do Estado para exercer um controlo efectivo e totalmente institucionalizado sobre a sociedade. Esta é aliás a reflexão de Chabal e Daloz (1999) que questionam até que ponto o Estado em África pode ser entendido como totalitário, na medida em que os governantes nem sempre dispõem de meios de vigilância, de controlo e de persuasão sobre os governados (Chabal e Daloz 1999:25).

Desta forma, poder-se-á afirmar que apesar de se referirem a contextos de análise estruturalmente diferentes Bayat (2002) e Chabal e Daloz (1999) estão em diálogo. A grande diferença é que Bayat, na sua observação, procura a resistência ao Estado repressivo e portanto procura na sociedade não civil os movimentos sociais de resistência, mesmo aqueles que não contêm um discurso ou ideologia políticos. Bayat analisa nos bairros pobres e populares do Cairo as armas dos fracos e as formas de resistência de que James Scott (1990) já havia falado<sup>38</sup>. Chabal e Daloz (1999) dialogam com López Bargados (2007) afirmando que as organizações da sociedade civil devem ser analisadas tendo em conta as solidariedades locais e familiares, as genealogias, e finalmente a força das organizações estrangeiras que moldam os discursos locais. Na Mauritânia, a viragem democrática concretizada na Constituição de 1991<sup>39</sup> tem forçado uma política de abertura em alguns meios e uma liberdade de organização, de imprensa, no entanto,

“dirigentes de diversas ONG tuvieron la oportunidad de comprobar que ciertas denuncias son escasamente bienvenidas por el poder, deseosos de arrojar una imagen de pulcritud democrática y de respecto por los derechos humanos que le granjee las simpatías de las instituciones prestatarias internacionales.” (López Bargados 2005:489).

Não é sempre fácil identificar as reacções do Estado às organizações da sociedade civil, mas quanto mais críticas forem mais facilmente serão censuradas. Para os jovens e líderes das associações na Mauritânia, ao Estado pode-se criticar a falta de apoios, o que para alguns pode ser um bem necessário, na medida em que dá conta do afastamento de

---

<sup>38</sup> Bayat considera a análise de Scott útil para questionar determinados estereótipos relativamente à pobreza no terceiro-mundo, em que as populações pobres são pensadas como vítimas, incapazes de lutar contra a sua condição de subordinação. Scott oferece, para o autor, a possibilidade de ultrapassar as abordagens que tendem a analisar a acção política dos pobres através da dicotomia revolução/passividade. No entanto, para Bayat, a análise de Scott apresenta uma limitação no que se refere à realidade que conhece: “Their [the urban poor] struggles are not merely defensive, an ‘everyday resistance’ against the encroachments of the ‘superordinate’ groups; nor are they simply hidden, quiet and often individualistic. In my understanding, the struggles of the urban poor are also surreptitiously *offensive*, that is, disenfranchised groups place a great deal of restraint upon the privileges of the dominant groups, allocating segments of their life chances (including capital, social goods, opportunity, autonomy and thus power) to themselves. This tends to involve them in a collective, open and highly audible campaign.” (Bayat 1997:56).

<sup>39</sup> Actualmente num impasse devido a um golpe de Estado ocorrido em Agosto de 2008.

ligações políticas. É possível que nem sempre sejam essas relações de clientelismo e de paternalismo a mediar o contacto com os beneficiários ou destinatários das acções das associações.

Na Mauritânia a diversidade tende a ser pensada na unidade nacional. Muito embora se constate que a diferença pode ter usos negativos, provocar desacordo, entre os jovens existe a esperança que a Mauritânia enquanto nação seja o valor máximo, e que possa contar com a sua diversidade. Os jovens que foram entrevistados são de vários backgrounds étnicos e embora não se possa dizer que sejam uma amostra representativa de cada grupo, foi possível identificar esta preocupação com a unidade do país e o respeito pela cultura do outro em todos eles.

Um dos rapazes que me ajudou particularmente neste trabalho, pondo-me em contacto com as associações e fazendo em algumas situações de tradutor, um dia em conversa, disse-me que pensava aprender duas línguas, o espanhol e o *wolof*. E as duas línguas dão conta da própria forma como insistia nos discursos da diversidade cultural: o espanhol, língua internacional, de acesso ao mundo exterior, o *wolof*, língua nacional, de outro grupo que não o seu, de um grupo supostamente marginalizado. Para um jovem *beīdān*, esta é talvez uma forma de contrariar, pelo menos discursivamente, o desinteresse e mesmo a discriminação em relação aos negro-africanos. Em concomitância com as análises feitas anteriormente, o acesso à cultura do outro pode funcionar como uma forma de distinção social, demonstrativa da abertura individual e da capacidade de aceitação da diferença. Sem querer reduzir a sua história de vida e as suas opções a condições sociais e históricas, mais uma vez é impossível fugir ao conceito de *habitus* de Bourdieu, onde a história é feita corpo e se expressa através das conjunturas e condições políticas que a possibilitam.

São as relações inter-étnicas no contexto do Estado-Nação, aliadas às directrizes das ONG internacionais que tornam operativo o uso da cultura e a sua mobilização na sociedade civil. Baumann através do exemplo do bairro londrino de Southall, mostra uma consciência da cultura, influenciada pelos discursos dos *media* e entidades estatais, alertando para a necessidade de analisar a historia local (como se fixaram os imigrantes naquele bairro, de onde vinham, como o bairro é visto por agentes sociais, associações, representações políticas) e os objectivos com que é empregue (como dinheiro para investir num cinema, ou para desenvolver um projecto social ou uma candidatura política). Os líderes comunitários fazem uso da cultura para que consigam não apenas

um sentido de aderência entre os seus constituintes, mas também para levar à frente as suas estratégias políticas.

As agências internacionais atribuem um papel transformador à cultura, depois “exportam” esse discurso para ONG internacionais e locais que o legitimam localmente. É necessário então compreender quais são as propostas das ONG e qual o seu tipo de intervenção. Fisher (1997) refere que as ONG podem ter diferentes papéis sociais, apoiando movimentos sociais de base, servindo como veículo para transformar as relações de poder ou então como soluções técnicas a problemas sociais que são vistos apoliticamente, como o resultado de um processo “natural”. Estas são para Fisher, “anti-politics machines” (termo utilizado por Ferguson<sup>40</sup> para analisar as políticas de desenvolvimento no Lesoto) na medida em que tendem a despolitizar questões como a pobreza. É importante ter em conta que existem diferentes formas de organização e analisar os fluxos de financiamento, de conhecimento, de ideias e pessoas que as ONG mobilizam, para compreender localmente, se estas associações são constituídas por elites urbanas, por grupos populares e de base ou por ambos. O facto de a cultura ser incorporada neste processo pode acarretar a sua dupla representação: como solução técnica, onde nenhum projecto de desenvolvimento é pensado sem ter em conta as variáveis culturais locais; ou como um potencial reivindicativo, utilizado por grupos para reivindicar direitos culturais e colectivos, de que são um exemplo conhecido os índios Kayapó mas também os aborígenes australianos (cf. Ginsburg 1997).

Neste trabalho apontam-se algumas circunstâncias históricas e políticas que permitem aceder à forma como a cultura pode ser um recurso, onde se podem confundir imaginários em torno a uma harmonia social e linguagens que pretendem não só seduzir os financiadores estrangeiros mas também atribuir novos sentidos à cultura e às diferenças étnicas. No contexto africano fica por compreender se neste processo de apropriação pela *indústria* do desenvolvimento (pelas ONG...), a “cultura” perdeu o papel político de reivindicação social que lhe é, em outros contextos conferido, tornando-se uma solução “técnica” e apolítica para os problemas sociais.

É no entanto, à luz de acontecimentos mais recentes que as relações entre as diferentes populações da Mauritània serão pensadas, para assim analisar o papel da etnicidade na constituição de um discurso em relação à cultura.

---

<sup>40</sup> Ferguson, J. (1990) *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press

## CAPÍTULO IV

### **A história das recentes relações entre populações *beidān* e negro-africanas**

Este capítulo pretende traçar um processo histórico relativamente recente, dando conta das condições estruturais que possibilitaram a emergência de uma consciência étnica na Mauritânia. Este processo ajuda a explicar de que forma as associações contactadas falam de diversidade cultural e como este é actualmente um dispositivo discursivo na constituição de um espaço público. As relações entre etnicidade e cultura já foram analisadas por vários investigadores principalmente no que toca às questões de integração dentro do Estado-nação (Banks 1996, Banton 1996, Baumann 1999, Eriksen 1997). Como demonstra Eriksen (2001) através do caso da Jugoslávia, não é necessariamente através dos traços culturais que se constituem as diferenças (e neste caso específico as tensões) entre grupos. Na análise de relações inter-étnicas é necessário ter em conta os processos históricos e sociais que tornam antigos vizinhos em fortes oponentes. A etnicidade é uma forma de identificação que coexiste com outras. No que se refere a este trabalho foram feitas tentativas de o demonstrar, no entanto, é necessário alertar que nem sempre é possível incluir um diálogo entre essas diferentes identificações.

A valorização das identidades étnicas deu-se com a acção colonial sobre a Mauritânia, muito embora outros marcadores já existissem e definissem a hierarquia social ainda no período pré-colonial: a cor da pele, em parte indicativa da condição de servidão das populações *harātin* e *a'bīd*, as diferenças linguísticas, as origens berberes ou árabes. A Mauritânia enquanto colónia francesa pertenceu à África Ocidental Francesa, cuja capital era Saint Louis<sup>41</sup>. A colonização do país deu-se em 1902, quando a autoridade francesa separa a Mauritânia do Senegal e designa um *commissaire du gouvernement général*, Xavier Coppolani (cf. Désiré-Vuillemin 1997). Este é o primeiro administrador que realmente se encontra interessado em controlar o país, tem o sonho de estabelecer uma ligação entre a Argélia e o Senegal através da Mauritânia

---

<sup>41</sup> A criação teórica da Mauritânia dá-se em Dezembro de 1899 e «L'officier interprète et Directeur des Affaires politiques parle d'un 'espace unitaire maure' (Marty 1916:262-270) et de la création d'une Mauritanie dont les principes fondamentaux devraient reposer sur les 'facteurs de l'unité *naturelle* maure et saharienne' » (SALL, 1999 : 82, itálicos meus)

(Marchesin 1992). A vida nómada das populações do deserto, com poucas cidades ou de centros estratégicos para conquistar (Parker 1991), a ausência de recursos naturais e económicos, influenciaram a política particularmente pacifista por parte da administração francesa, que estava interessada em ocupar a região sobretudo por razões de estratégia militar (López Bargados 2005).

Os franceses estabeleceram relações privilegiadas com os notáveis *beīdān* para assim administrar e controlar o território. De acordo com Magistro (1996) a autoridade regional foi colocada nas mãos das tribos *hassān*, embora Marchesin (1992) refira a preferência colonial pelas tribos *zauāiā*, o que demonstra que o processo de administração colonial não foi linear nem uniforme por toda a Mauritânia. Entre colonizadores e dirigentes da sociedade *beīdān* forja-se, no entanto, uma colaboração em que os primeiros favorecem a manutenção da hierarquia estatutária tradicional dos segundos, que em troca não resistiam militarmente à ocupação (Ould Cheikh 1985b). Esta colaboração, segundo Stewart (1986), manifestou-se também nos esforços de pacificação no Sul do país, podendo ser entendida como uma jogada tática por parte dos notáveis *beīdān* para evitar a incorporação da margem direita do rio Senegal à colónia do Senegal (Stewart, 1986:42).

Esta política de domesticação é aliás bem diferente daquela que se deu no sul do país. Árabes e negros eram vistos diferentemente pelos administradores coloniais, onde os primeiros seriam portadores de uma maior nobreza e consciência cultural (Sall 1999). Desta forma, no sul do país e entre as populações negras, a administração colonial seguia uma política de assimilação. São sobretudo as populações negras (*harātin*) que se formam nas escolas coloniais em francês, o que lhes dá competências técnicas para desempenhar funções nos postos administrativos da colónia. A primeira escola secundária do país, aberta em 1957, é no Rosso, cidade a sul do país. As famílias notáveis *beīdān* recusavam o ensino colonial aos seus filhos, preferindo a educação tradicional islâmica e são sobretudo as famílias mais modestas que usufruem dessa educação<sup>42</sup> (Ould Cheikh 1998, Marchesin 1992). São também as populações negras juntamente com as famílias menos notáveis que usufruem da educação colonial francesa, formando assim a *intelligentsia* do país na pós-independência.

---

<sup>42</sup> Marchesin afirma que a escolarização das crianças das famílias modestas permitiu a formação de uma “aristocracie moyenne”. Moktar Ould Daddah, que virá a ser o primeiro presidente da Mauritânia é um dos exemplos (dessa aristocracia Marchesin 1992:80).

Em termos da administração colonial, até 1946 o Senegal e a Mauritânia constituíam uma mesma unidade eleitoral e eram representados pelo mesmo senador na Assembleia Nacional Francesa na metrópole (Parker 1991). Nessa data, é dada à Mauritânia o direito de designar um representante junto desta Assembleia, com o objectivo permitir aos novos cidadãos mauritanos a possibilidade de participar na vida política do seu país. A separação dos territórios – Mauritânia e Senegal – levou ao questionamento da direcção que o país deveria adoptar na pós-independência (cf. Magistro 1996) e, de acordo com Sall (1999), a assembleia favoreceu a formação de associações políticas de carácter regionalista e étnico racial. A UGOV (Union Générale des Originaires de la Vallée), entre os negro-africanos que afirmam as suas identidades sobre especificidades raciais e étnicas e o Nahda (que quer dizer Renascimento e que se encontrava dentro dos movimentos arabistas internacionais da época) entre os *beīdān*. Para a autora, «Les débats identitaires commencèrent à prendre une véritable importance politique à partir de 1958, avec la publication, dans la presse du Sénégal et dans celle de la Métropole, de déclarations de leaders appartenant à ces deux tendances nationalistes négro-africaine et arabe.» (*idem* 1999:83). Para Sall os colonizadores favoreceram os notáveis *beīdān* a dirigir o país.

### A língua e o ensino como campos de batalha

Segundo Ould Cheikh (1999) é ainda no período colonial e resultado da colaboração da administração francesa com os dirigentes políticos *beīdān* que se inicia a formação da elite burocrática pós-colonial, que conserva a hegemonia sobre os meios de reprodução do poder. O ensino torna-se um campo de reclamação de poder político e identitário, sobretudo para as elites do país. Como mostra Ould Cheikh:

«Les enjeux majeurs des transformations du système éducatif mauritanien apparaissent de prime abord comme des enjeux ‘identitaires’ linguistiques (schématiquement l’arabe contre le français), l’expression d’une lutte de classement entre divers segments de ‘l’élite’, s’efforçant de mobiliser des sentiments communautaires (‘ethniques’), en vue du contrôle des positions de pouvoir supposées commandées par le capital scolaire des candidats en compétition pour les positions de pouvoir. » (Ould Cheikh 1998 : 244)

Após a independência em 1960 e a tomada de poder por Moktar Ould Daddah, existe um investimento na criação de uma identidade nacional mauritana forjada numa aproximação com o Magrebe. Ould Daddah promove a ideia de partido único, acusando as divisões partidárias (altamente *eticizadas*) de serem um travão ao desenvolvimento

da consciência nacional e à modernização do país (Marchesin 1992). As políticas de arabização parecem representar um importante passo na constituição ideológica da Mauritânia enquanto país<sup>43</sup>, nas mãos das elites *beīdān*.

Em 1966 o árabe é tornado obrigatório no ensino primário e secundário, o que veio a espoletar os primeiros afrontamentos pelos estudantes e elites negros-africanos que não se viam representados neste sistema de ensino (Sall 1999, Ould Cheikh 1998). Esta política tinha para estas populações (ou para as suas elites) o objectivo de garantir a hegemonia da cultura árabe, na qual não se viam representadas, e conseqüentemente o controlo do aparelho burocrático do Estado e monopólio da economia por parte das populações *beīdān* (Sall 1999). Estas divergências impulsionaram a emergência de grupos políticos construídos em torno de uma pertença étnica. Entre o reconhecimento do francês como língua oficial e a sua recusa, a educação na Mauritânia e a língua mais especificamente tornaram-se importantes. Uma série de reformas se sucedem de forma a extinguir a herança colonial da escolaridade mauritana, e o francês é ensinado como língua estrangeira. Sobre a pressão de agitação escolar por parte dos estudantes negro-africanos a aplicação desta lei é suspensa e reformulada (Ould Cheikh 1999). Os alunos cuja língua materna não é o árabe iniciam-se com este, mas no secundário podem escolher um ensino bilingue, onde o francês é a língua principal de ensino. Só mais tarde, em 1979, se reconhece o *wolof*, o *soninké* e o *fula*, que são línguas progressivamente introduzidas no sistema educativo secundário a partir de 1986, depois de seis anos de experimentação no ensino primário. Mas, este esforço é burocraticamente impossível e acaba por não ser levado adiante (Ould Cheikh 1999).

Os programas de ajustamento estrutural, a crise do Sara (com uma Guerra entre 1973-1991), a seca (entre os anos setenta e oitenta), a redução da procura internacional do ferro produzido nas minhas de Zourate<sup>44</sup> contribuíram para o aumento da dívida externa<sup>45</sup> e para o conseqüente empobrecimento do país. Mas esta conjuntura permitiu também uma recomposição da sociedade mauritana. A educação, para além de contribuir para a formação de elites, foi também uma tentativa de responder à sedentarização rápida dos nómadas e ao crescimento das populações nas cidades (Ould

---

<sup>43</sup> Após a independência da Mauritânia não foi apenas a política de arabização do país que representou a emergência do poder *beīdān*. Em 1973 o país adere à Liga Árabe e retira-se da União Monetária Africana

<sup>44</sup> Em 1978, o ferro representava oitenta e cinco por cento dos lucros das exportações. A economia nacional era em parte dependente destas exportações (Stewart 1986:42).

<sup>45</sup> Em 1987, Magistro (1993) afirma que todas estas condições tornaram a Mauritânia um dos países do mundo mais endividados *per capita*. No Índice de Desenvolvimento Humano do PNUD para 2007/08 a Mauritânia encontra-se na categoria “Desenvolvimento Humano Médio”, em 137ª posição em 177 países. Ver <http://hdr.undp.org/en/statistics/>.

Cheikh 1999). A expansão da alfabetização, que fazia parte de uma forma de reafirmação da cultura e língua árabe, beneficiou pelo menos nos momentos iniciais, a educação dos *harātin*, que adquirindo a escolaridade e competências técnicas vêm a reclamar um espaço na administração do estado<sup>46</sup>. Esta foi uma das formas de tentar, através da educação, aceder a postos políticos ou a posições sociais num sistema altamente hierarquizado onde as possibilidades de ascensão social, são ainda que possíveis, eram (e são) significativamente improváveis:

«L’administration mauritanienne était alors composée majoritairement par les membres de l’élite hiérarchiquement supérieur de la société bidan et, en moindre mesure, par les membres également nobles des communautés noires du pays (notamment pular et soninké). Cette situation qui globalement perdure de nos jours, se transforme cependant progressivement. En effet, par le biais de l’éducation, une nouvelle élite administrative émerge au sein des couches non nobles, au sens généalogique du terme de la population. » (Villasante de Beauvais 1997b :16)

A apresentação das políticas de educação são um exemplo de como o Estado se tentou definir identitariamente, e é necessário vê-lo, como se discutirá mais adiante, como um recurso nas mãos das elites *beīdān*. Mas não só as elites *beīdān* tentaram a sua sorte. Através da educação e portanto da acumulação de um capital simbólico garantido pela escolaridade francesa, o Estado tornou-se uma fortaleza a conquistar e as políticas de educação um campo de batalha para um reposicionamento social. Para as elites negro-africanas, que haviam adquirido competências na educação colonial e que formavam, na pós-independência, membros das suas elites em universidades europeias ou africanas, a educação em árabe e o poder político nas mãos de notáveis *beīdān*, fechavam canais efectivos de acesso ao estado e aos benefícios que este poderia produzir. Desta forma, as tensões étnicas no país foram aumentando, conhecendo o seu expoente máximo nos acontecimentos de 1989. A juntar a estas dinâmicas, também os *harātin*, à medida que se inseriam nas economias citadinas tentaram encontrar um espaço de reivindicação política e social, acentuando marcadores raciais, sociais e culturais com “base em princípios de uma etnicidade largamente construída num passado de servidão” (Cardeira da Silva 2006b: 368/9).

---

<sup>46</sup> Ould Cheikh afirma que a abolição da escravatura em 1980 permitiu a criação de um movimento “El Hor” (“O homem Livre”) e a presença visível de *harātin* na arena política. No entanto, isto não mudou as condições de sujeição económica e ideológica que caracterizava as relações entre estes e os seus mestres (Ould Ckeikh 2004)

## Rever os acontecimentos de 1989

Em 1989 uma série de acontecimentos<sup>47</sup> precipitaram o que vários autores chamam de motins raciais ou conflito inter-étnico nos dois lados do rio Senegal, levando a uma crise diplomática entre a Mauritânia e o Senegal. O bloqueio diplomático entre os dois países desencadeou o êxodo em massa das populações negras da Mauritânia para se fixarem em campos de refugiados no Mali e no Senegal<sup>48</sup> e também do retorno de populações mauritanas residentes do lado de lá do rio Senegal (Leservoisier 1994). No lado senegalês estima-se que entre 15 000 e 40 000 lojas de mauritanos tenham sido pilhadas e destruídas enquanto do lado mauritano, em Nouakchott pelo menos 200 negros-africanos morreram pelas mãos de populações *harātin* (o que ficou conhecido como “terça-feira negra”). Leservoisier (1994) explica o acontecimento numa perspectiva localizada, pondo em evidência a questão do uso da terra em torno ao rio Senegal e as questões jurídicas, que enquadradas numa política nacional, não tomaram em conta as complexidades de uma região de agricultura e pastoreio transfronteiriço.

Também Magistro tenta contextualizar este acontecimento tendo como ponto de partida os problemas fundiários no sul do país e é a perspectiva do lado mauritano que é importante ter em conta. A região, a mais rica do país em termos agrícolas, já que é a que beneficia de maior precipitação anual, é historicamente ocupada por populações sedentárias de vários grupos negro-africanos, que aí se dedicavam tradicionalmente à agricultura. As pessoas que viviam a sul do rio, nomeados “senegaleses” regularmente cultivavam terras no lado oposto; outros vivendo a norte do rio, mauritanos, tinham terras a sul. A fronteira era permeável (cf. Parker 1991).

---

<sup>47</sup> A 9 de Abril de 1989, dá-se um incidente entre pastores *fula* e agricultores *soninké*, os primeiros, da parte norte do rio levam os seus animais para os campos de cultivo dos segundos, na margem sul. Depois de os agricultores cercarem os animais, o incidente é resolvido entre responsáveis das duas comunidades e os animais devolvidos aos pastores. As forças mauritanas intervêm quando os agricultores *soninké* tentam confiscar novamente o gado e dois senegaleses são mortos, outros tantos levados para o lado direito do rio e presos pela guarda mauritana. Alguns dias mais tarde, habitantes de Bakel no Senegal saquearam as boutiques *beīdān* e uma série de pilhagens semelhantes deram-se em várias cidades do Senegal o que inflamou as represálias violentas na Mauritânia aos senegaleses e aos cidadãos mauritanos negro-africanos. Na sequência destes acontecimentos, em Agosto de 1989 as relações diplomáticas entre os dois países são interrompidas. (Leservoisier 1994)

<sup>48</sup> “The quelling of unrest in the towns and cities gave way to a new round tragedy, however, as black Sub-Sahara Africans – primarily of Haalpulaar ethnicity – were systematically rounded up and deported from Mauritania. By May 1989, a huge way of refugees – many of Mauritanian nationality living on the right bank of the Senegal River – began crossing the border into Senegal. At the same time, large numbers of Mauritanian nationals were expelled from Senegal. (...) In the past three years, the left bank of the Senegal River, has become the holding are of thousands of refugees separated from family members and former lives in Mauritania.” (Magistro 1993:204,205) López Bargados afirma que de acordo com as informações do departamento de Estado dos Estados Unidos, calcula-se que setenta mil pessoas foram expulsas da Mauritânia entre 1989 e 1991 (2005:488).

Devido ao período de seca extrema que se havia iniciado na década de setenta, muitos pastores *beīdān* dirigiram-se para sul, de modo a encontrar terrenos que fossem bons para a pastorícia, entrando em confronto com os agricultores negro-africanos (cf. Villasante de Beauvais 1997b). Para Magistro a tensão entre estas populações deve-se em parte aos empréstimos massivos e investimento de capital estrangeiro nas margens do rio Senegal, com o objectivo de modernizar a agricultura e aumentar a produção de comida. A seca, uma crise de dívida externa, influenciada pelo ajustamento estrutural sob as políticas do Banco Mundial e do FMI e a Guerra do Sara<sup>49</sup> levaram à redução drástica de gastos domésticos e à destruição das finanças do sector público.

Após a independência do país haviam sido iniciadas reformas nacionais da terra que representaram um esforço de capitalização das zonas mais cultiváveis do território, modificando as formas legais de propriedade. Estas leis vieram traduzir-se não apenas numa possível aquisição individual de propriedade como a expropriação de terras para fins públicos. Tendo como objectivo o desenvolvimento agrícola da região, o governo pôde entregá-las às elites e investidores *beīdān*. Após anos de esforços conjuntos entre a Mauritânia, o Senegal e o Mali para a construção de diques que permitissem aos três países provisões de água para a irrigação de terrenos agrícolas, o governo mauritano entrega estas terras nas mãos de investidores *beīdān*, expropriando as terras pertencentes a agricultores negro-africanos.

Mas não são apenas os investidores *beīdān*, vindos da capital, que têm interesse nestas terras. A reforma fundiária de 1983 decreta que a terra pertence àquele que a trabalha e pode por isso ser adquirida individualmente (Villasante de Beauvais, 1997b). Para as populações *harātin* esta é uma oportunidade de aquisição de propriedade, pondo em oposição proprietários *beīdān* e agricultores *harātin* e consequentemente a permanência das hierarquias estatúrias (Villasante-de Beauvais 1997b)<sup>50</sup>. Esta lei, ao

---

<sup>49</sup> “Between 1972 and 1982, the war effort in the Spanish Sahara accounted for 30 to 40 percent of the national budget.” (Magistro 1993:216).

<sup>50</sup> A reforma de 1983 foi, segundo Ould Cheikh (2004), a única medida jurídica de emancipação das populações *a bīd* e *harātin* após a abolição oficial da escravatura em 1980. O impacto desta reforma foi no entanto quase nulo na medida em que «pratiquement tous les espaces agricoles de quelque intérêt (...) ou les dépressions inondables (...), aménagés ou appropriés dans le cadre «traditionnel» antérieur à la réforme de 1983, et largement inscrits dans les structures hiérarchiques précédemment évoqués, restent jusqu’à ce jour des zones où les harātin, tout en fournissant le gros de la main-d’œuvre, n’ont qu’un accès très réduit à la propriété. (...) la réforme foncière de 1983 aura surtout servi à ouvrir l’accès des espaces agricoles aménagés de la vallée du Sénégal aux détenteurs de capitaux matériels ou symboliques (principalement maures ‘blancs’...) qui ont vu là une opportunité d’appropriation de nouveaux espaces «pionniers» et de chasse à des crédits qui ne sont pas toujours affectés du reste à leur «mise en valeur» (Ould Cheikh 2004 :295). Neste sentido, a reforma fundiária de 1983 parece não ter alterado as relações entre agricultores *harātin* e proprietários *beīdān*.

que parece, provocou um rearranjo das relações sociais, tanto entre *beīdān* e *harātin*, mas também entre estes e os agricultores negros-africanos. Os critérios nem sempre objectivos do governo incitaram a ira dos dirigentes das comunidades negro-africanas:

“cuando la reforma se aplico por vez primera en la prefectura de Boghé en mayo de 1988, donde se repartieron nueve lotes de tierra entre los harratin sin tener en cuenta los derechos de propiedad tradicionales, generó también tensiones y altercados que cabe señalar como el punto de partida del conflicto que estallaría un año después, en 1989.” (López Bargados 2005:487).

Muito embora algumas destas informações possam parecer contraditórias, evidenciando precisamente que nem tudo se passou de igual forma ao longo do país e especificamente perto do rio Senegal, facto é que no fim de 1988, agricultores negro-africanos foram perseguidos por populações recém-chegadas, elites *beīdān* e *harātin*. A reforma da terra parecia ser mais um elemento de exclusão ou de marginalização das diferentes populações negro-africanas (não *harātin*), ocupantes das terras a sul. A violência dos meses de Abril e Maio de 1989 contribuiu para que a crise diplomática entre os dois países envolvidos se tornasse também uma questão nacional, aumentando ódios entre populações, contribuindo para a preponderância de uma dimensão étnica. Parker, insiste em reforçar os contornos raciais deste conflito, mas demonstra como os *harātin* – apesar de negros – não foram perseguidos pelos mestres *beīdān* já que existem pertenças culturais e sociais partilhadas. De facto, muitas vezes indivíduos *harātin* são considerados membros da *qabīlā* do seu mestre, e essa partilha cultural assenta na língua, mas também porque estas negociações se dão sobretudo no seio da *qabīlā*. Magistro (1993) refere que as populações *harātin* apoiaram as populações *beīdān* na violência exercida sobre as populações negro-africanas.

As populações *harātin*, na sua maioria negras, poderiam ser pensadas através de uma identificação racial com as populações negro-africanas, mas de facto, são os laços culturais e de dependência que mantêm com os *beīdān* que foram neste caso preponderantes. O seu envolvimento na violência vem pôr em evidência as complexas relações entre pessoas diferenciadas hierarquicamente, como o caso da organização social *beīdān*:

“De hecho se considera que, dado que los harratin constituyen un segmento de la población beidhán cuya existencia es sin embargo resultado del comercio esclavagista transahariano (...) y puesto que *étnicamente* – termino que, en este contexto, parece significar *racionalmente* – son negro-africanos, parecería lógico pensar que su sentido de la solidaridad se expresara en favor de las restantes comunidades negro-africanas, y por eso mismo en contra el grupo opresor, los beidhán. Sin embargo, al margen de la asociación de etnia e raza que lleva a cabo un razonamiento semejante, lo cierto es que los harratin no parecen haber mostrado

en las décadas que se han seguido a la independencia un especial apego por los gestos solidarios con “sus hermanos de raza”.” (López Bargados 2005:480).

A abolição da escravatura em 1980 abriu portas para que as populações *harātin* contestassem a sua posição de submissão – que as relega(va) para a base da pirâmide social *beīdān*. Por um lado estas populações apoiaram os seus mestres na exclusão das populações negro-africanas, mas por outro lado, a reforma de 1983, não trouxe as almejadas mudanças sociais que estas populações esperavam, nem a distribuição diferenciada das propriedades que acabaram por ficar nas mãos de grandes notáveis *beīdān*.

Para Botte, a abolição constitucional da escravatura na Mauritânia, é concomitante com a imposição do direito muçulmano (em Maio de 1980) como única fonte de lei no país e permite um princípio de desigualdade social fundada na estratificação entre homens livres e não livres (cf. *Idem* 2005:254). Neste sentido, a prática do governo mauritano é marcada por uma ambivalência face a estas populações, onde os princípios de uma República almejada – da igualdade entre todos os mauritanos – coexistem com uma desigualdade estrutural – apoiada na *xarī'a*. Para o exterior, principalmente para os Estados Unidos, a França, o Banco Mundial e o FMI, principais doadores de ajuda financeira, é a Constituição que o governo mauritano afirma estar em uso – onde a abolição da escravatura é a principal marca – mas no interior do país é através do direito muçulmano que se justificam e perpetuam as formas de entendimento do estatuto pessoal e da desigualdade (Botte 2005:254).

As lutas de posicionamento social dos *harātin* estão entre a adesão total às práticas sociais dos seus mestres (e a reprodução da sua condição de submissão) e a contestação de uma identidade diferenciada, de oposição à hegemonia *beīdān*. É na cidade que a constituição desta identidade e suas reivindicações políticas melhor se expressa. Ould Cheikh (2004) evidencia a ambiguidade desta consciência política, onde por exemplo, a negritude das populações *harātin* passa (em outros momentos, por exemplo antes destes acontecimentos) a ser uma estratégia identitária na luta por um melhor posicionamento social e político. O sistema educativo arabizante onde a competição pelo controlo do aparelho político administrativo encontrou a sua melhor expressão, juntamente com os acontecimentos de 1989, vieram tornar o campo político mauritano altamente *eticizado*, e por isso os *harātin* se viram numa encruzilhada identitária. Esta questão vem por em evidência a ambiguidade social destas populações e das suas lutas:

“être un «bon» musulman (c’est-à-dire un musulman dominé...) et/ou travailler à subvertir l’islam pour l’ajuster à leur volonté d’émancipation ; n’avoir pas «d’origine» (*asl*), c’est-à-dire de généalogie, et/ou se «bricoler» quelque chose qui y ressemble ; rejeter l’appartenance et la structure hiérarchique tribales fondées sur la généalogie et/ou s’identifier à elles parce qu’elles constituent notamment le fondement «légal» de l’accès à la terre. » (Ould Cheikh 2004:299)

As tensões étnicas deram azo a que a escravatura e a condição dos escravos e escravos libertos se expressassem em termos identitários “étnicos”: “La fabrique politique des identités trouve dans ce nouveau chantier, soumis comme ceux du reste du monde (dominé) aux effets de la «globalization», des outils de représentation où de nouvelles lectures du problème de l’esclavage maure vont prendre place.” (Ould Cheikh 2004:296). Entre uma proximidade cultural e uma proximidade racial (*étnica*), a ambiguidade da população *harātin* vem mostrar a complexidade social da realidade mauritana e as linguagens identitárias que encontram na etnicidade a sua melhor expressão. Neste sentido, os diferentes idiomas de categorização e pertença (como a língua, a origem histórica, o parentesco, a raça/cor, o território, o estatuto) que se sobrepõem e por vezes coincidem e que encontram na etnicidade uma linguagem expressiva como recurso e *empowerment*.

## CONCLUSÃO

### **De quem é a cultura? Os multiculturalismos roubaram a cultura à Antropologia?**

*“...Although everyone is now talking about culture, they do not look to the anthropologists for guidance. This can be hard to take.”*

Adam Kuper, 1999:228

A cultura pode parecer substantivar fronteiras nas relações e interações sociais, mas pode também ser entendida como um processo. Baumann defende que os dois discursos sobre a cultura – como uma propriedade de um grupo discreto ou como um processo – coexistem discursivamente nas culturas da convicção:

“It stands to reason that such groups will often include people of the so-called majorities along with the so-called minorities and that they will entail all kinds of innovative dialogue between and among different minorities.” (Baumann, 1999:153)

Existem espaços onde não é a pertença “cultural” ou “étnica” que guia a acção colectiva dos indivíduos, mas sim as suas convicções, quebrando as fronteiras associadas à diferença. Os antropólogos respiram de alívio. Afinal, as pessoas reificam a cultura, mas como seria de esperar, quebram essas fronteiras em inúmeras situações.

Tentou-se neste trabalho analisar os discursos sobre a cultura e partir de uma visão de certa forma “instrumentalista”, para no futuro, compreender outros significados que estejam na base destas associações e das categorizações sociais operantes num contexto tão complexo como o que se tentou apresentar. É importante para a Antropologia compreender estes recursos à cultura em contextos ainda pouco estudados, não só para alargar o conhecimento sobre a acção humana, mas também para “apaziguar” algumas guerras académicas do passado.

A cultura esteve na base da reflexão antropológica – foi assim que o corpo teórico da disciplina se foi construindo e ganhou consistência. Está para lá do objectivo desta conclusão realizar uma genealogia do termo cultura na escrita antropológica, mas é importante reter um pouco do diálogo que trouxe entre a academia e o mundo fora dela. Nos finais do século XX, os estudos sobre as migrações, a globalização e a mobilidade puseram em causa a forma como esta havia sido constituída ao longo do processo

histórico da ciência, como um sistema de significados relativamente fechados, ao mesmo tempo que alertavam para a situacionalidade do conhecimento antropológico e a sua autoridade.

Em 1991 Lila Abu-Lughod escreve um artigo chamado *Writing Against Culture* onde propõe que o termo cultura seja retirado do glossário antropológico, na medida em que assenta numa relação hierarquizada entre o antropólogo (ocidental) e o outro (indígena). Para a autora, o conceito cultura deveria ser substituído pelo de discurso, na medida em que aquele indicia uma coerência, homogeneização e intemporalidade na acção dos indivíduos (Abu-Lughod 1991), e este, por seu lado, daria conta do carácter processual e negociável das relações sociais. A autora propõe um kit de medidas para a produção do conhecimento antropológico, em que a prática e os discursos devem dar conta das contradições da vida social, onde a relação do antropólogo e da comunidade não deverá estar mediada pela construção de factos. Para a autora, são as “etnografias do particular” que permitem questionar os pressupostos generalistas da ciência (que constroem factos) e a consequente construção de “outros”, abrindo espaço para os significados da experiência humana.

Concomitantemente o conceito agência foi introduzido nas análises antropológicas com o objectivo de questionar a excessiva atenção dada à estrutura social e a sua associação à cultura, como universo de significados que torna essa estrutura operante. A análise de Abu-Lughod, simplificada neste texto, coexiste com várias abordagens que se desenvolveram nos anos noventa e que ficaram conhecidas pelos estudantes de Antropologia (incluindo eu, que realizei a licenciatura em Antropologia nos primeiros anos do século XXI) como pós-modernas. Esta mudança de paradigma assentava numa observação fundamental: O capitalismo tardio, com todas as suas desonestidades e desigualdades, havia facilitado a mobilidade das pessoas e conceptualizado as suas vivências, não circunscritas a unidades sociais relativamente fechadas e isoladas. O *habitus* das pessoas é composto por distintos traços culturais e as identidades individuais e colectivas apoiam-se na conjunção e negociação de significados, resultantes da mobilidade de informação, de pessoas e a consequente rapidez da circulação de bens.

De acordo com Kuper (1999) as abordagens pós-modernas – cujo expoente máximo é para o autor a obra *Writing Culture* – foram altamente influenciadas pela teoria interpretativa de Geertz e pelo *desconstrutivismo* das teorias literárias que ele apadrinhava. Foram também influenciadas pelas teorias ecologistas, feministas que

viam o capitalismo como uma força homogeneizadora, culturalmente imperialista e sob o poder dos Estados Unidos. Esta força era a causa da extinção de habitats e culturas, formas de vida em simbiose com a natureza, cravando desigualdades entre primeiro e terceiro mundo. É em resposta a estas constatações que a cultura se tornou uma forma de reivindicar direitos e que possibilitou que se tornasse um recurso.

Sahlins (1999) veio, na sequência destas abordagens, questionar a forma como o passado e objectos de estudo da Antropologia foram discutidos. Para o autor é errado pensar que no passado a Antropologia apenas constituiu teorias em torno de uma ideia rígida e fechada de cultura. Através de vários exemplos do início do século XX, onde encontra análises sobre as variações e contradições das práticas culturais (Sahlins 1999), olha criticamente para as abordagens pós-modernas. Para o autor, a grande diferença entre autores do início e meados do século XX e as críticas pós-modernas está no medo à estrutura, que se expressa numa redução das variações culturais a diferentes graus de hegemonia (cf. Sahlins 1999:405). A cultura é assim entendida como uma fabricação, uma mistificação que primeiro esteve nas mãos dos antropólogos para depois passar para as mãos dos “outros”.

Para Sahlins o erro estratégico da Antropologia foi o de analisar o recurso à cultura (e às tradições) como um engano em que as pessoas estariam a incorrer, já que estariam a inventar qualquer coisa que já não existe (ou que nunca existiu). Sahlins é contra uma visão moralista da “invenção” das tradições. Para o autor, a dimensão cultural da vida das pessoas não pode ser reduzida a um discurso, a uma resistência à hegemonia capitalista e ocidental, na medida em que

“people are not usually resisting the technologies and ‘conveniences’ of modernization, nor are they particularly shy of the capitalist relations needed to acquire them. Rather, what they are after is the indigenization of modernity, their own cultural space in the global scheme of things. (...)People act in the world in terms of the social beings they are, and it should not be forgotten that from their quotidian point of view it is the global system that is peripheral, not them.” (Sahlins 1999: 410 e 412).

Também Kuper também argumenta que os defensores da inventividade e flexibilidade da cultura são no entanto aqueles que também defendem a diferença e que apelam á sua manifestação. Como resume no final do seu livro, “it is a poor strategy to separate a cultural sphere, and to treat it in its own terms.” (Kuper 1999:247).

É através dos estudos culturais que se estabelece uma continuidade entre o uso público e académico da cultura. É na Grã-Bretanha que os estudos culturais dão o primeiro passo e é a Escola de Birmingham que introduz a mudança de foco de análise

da cultura. Até meados dos anos cinquenta e sessenta a cultura era, pelo menos na Europa, concebida através e dentro da Nação e da tradição. Mas novas configurações são dadas e a cultura é vista como uma luta sobre os significados num encontro estratificado: “Unlike the more conventional notion of ideology (the worldwide view of the dominant classes, in its simplest formation), culture, in this view, was defined as a struggle over meaning. That is culture is no one’s or no group’s property (as would be the case in ideology), but rather a stratified process of encounter.” (Yúdice 2003:86). A cultura tornou-se uma estratégia ou um meio pelo qual se podem expressar os valores de uma cidadania cultural ou uma luta de classes. Nos Estados Unidos da América, ligados a uma esfera social específica da sociedade americana – intelectuais de esquerda – os estudos culturais tentaram dar resposta a uma série de questões políticas, como a de como lidar com a diferença cultural no contexto do Estado-nação. Surgiram formas de activismo cultural e movimentos sociais que se reivindicam através da cultura.

Mas estes usos da cultura têm diferentes faces. Na Europa a cultura tornou-se uma arma política para pensar os imigrantes (extra-comunitários) dentro do Estado-nação. Num primeiro momento, o medo aos imigrantes é justificado em torno de uma ideia de diferença cultural. A raça que, desde o fim da segunda guerra mundial tornou-se um termo politicamente incorrecto, encontrou na cultura o seu equivalente (Stolke 1995, Kuper 1999). As identidades culturais são neste sentido entendidas como baseadas na biologia e numa origem primordial e este pressuposto é usado para explicar a diferença cultural dos imigrantes, servindo em parte como retórica de exclusão. Susan Wright mostra por exemplo como na Grã-Bretanha os partidos conservadores se apropriaram dos discursos da diferença cultural para despertar sentimentos de lealdade entre os ingleses face aos estrangeiros. Neste processo, as fontes foram possivelmente discursos opostos: “the new right wing appropriated the new ideas of culture from cultural studies, anti-racism and to a lesser extent social anthropology, and engaged in a process of contesting and shifting the meanings of ‘culture’, ‘nation’, ‘race’ and difference”. (Wright 1998: 11). Identidade nacional e cultura, conceitos que sempre tiveram correspondência na linguagem política, foram postos em causa com a chegada dos imigrantes – particularmente dos do terceiro mundo – e com a sua integração nas políticas nacionais. O multiculturalismo é o herdeiro reactivo desta realidade, que transformou o medo da diferença na sua exaltação.

De uma diferente perspectiva, no Brasil, a questão da cultura tem sido discutida através dos “índios e depois quilombos emergentes”. Esta categoria reporta para aqueles

grupos que têm recentemente reivindicado a sua indianidade e que junto do Estado reclamam este estatuto. Neste processo, os antropólogos são chamados a julgar essa “indianidade”. Esta tarefa é sem dúvida ambígua, na medida em que cabe ao antropólogo determinar quais as características culturais e modos de vida que podem ser consideradas indígenas. A emergência destes grupos deve ser entendida através de um processo histórico vivido (cf. Matos Viegas 2007) que até muito recentemente não permitia essa reivindicação. Só a partir de 1988 o Estado brasileiro muda a política tutelar e assimilacionista até aí existente, e o índio deixa de ser visto como atrasado para passar a ser a prova da diversidade cultural do país.

Estas condições políticas abriram portas para que diferentes grupos se reclamassem indígenas. Que parâmetros podem ser utilizados para medir a indianidade de um grupo? Que direito tem o antropólogo de definir quem é índio e quem não é? No fundo, embora esta observação possa parecer reducionista, na medida em que coloca em suspenso o processo histórico e social dos índios no Brasil, é precisamente a importância da cultura, que ganhou particular fulgor nos últimos anos do século XX, a abrir caminho a esta emergência. Já não é mau ser índio, antes pelo contrário. Passou a ser um importante passaporte para mudar condições sociais e políticas.

Talvez não seja a tarefa da Antropologia criticar o uso da cultura fora dos seus domínios. No entanto, existem implicações que é necessário ter em conta. Marilyn Srathern (1995) afirma que existe uma responsabilidade por parte dos antropólogos na desconstrução dos fundamentalismos culturais, na medida estes se relacionam com a construção do conhecimento científico. Também para a autora a cultura deixa de ter valor quando não é utilizada como um termo relacional (1995:157). Deverá envolver-se o cientista social nas discussões em torno à cultura e dar conta das suas observações ou deve apenas escolher a observação dos factos e a sua teorização, sem qualquer envolvimento social? Quando estão em causa políticas sociais em prol do multiculturalismo deverá preferi-las porque introduzem mudança ou negá-las porque se apoiam em características necessariamente politizadas da cultura?

Pode-se dizer que a Antropologia não roubou a cultura ao multiculturalismo, porque o conceito já existia no uso público nos finais do séc. XIX e princípios do séc. XX, onde o termo cultura emergiu para significar o que uma pessoa tem de adquirir para se tornar um agente moral e espiritualmente valorizado (Kuper 1999) – neste sentido “cultivar” é adquirir conhecimentos e sensibilidade para admirar as artes, a música, a literatura. Como vimos ao longo da discussão deste trabalho, esta visão ainda está

presente na apropriação da cultura. Para lá do respeito pela diversidade cultural, adquirir e conhecer as “outras culturas” pode ser entendido como uma forma de elevação do espírito, de abertura da mente, de civilização e de respeito pelo outro. Ao mesmo tempo, através da cultura artística ou expressiva se dota de sentido essa grande riqueza que é a diversidade cultural. É dotada de valor. Ao longo deste processo, não é difícil encontrar cineastas e artísticas a mostrarem o seu interesse pela Antropologia e pelo trabalho do antropólogo. Ao mesmo tempo, o crescente interesse na Antropologia por estas formas artísticas é também demonstrativo do processo histórico que a própria disciplina sofre e do seu diálogo constante com as realidades sociais que investiga.

Chegando ao fim é preciso estabelecer um fio condutor entre estas diferentes análises. As perguntas inicialmente propostas vão no sentido de reflectir a importância, no contexto das associações culturais da Mauritânia, da diversidade cultural e sua apropriação nos discursos dos jovens, no que se refere ao seu país mas também às acções que desempenham.

Neste sentido, a apresentação da Mauritânia e das suas dinâmicas sociais tem por objectivo mostrar como estatuto e hierarquia, etnia e também raça podem ser importantes identificações em jogo e em diálogo quando se trata de falar de diversidade cultural. A literatura e a etnografia podem, neste caso, nem sempre ser coincidentes nas informações que disponibilizam, mas permitem ser uma aproximação a esta realidade social. As relações inter-étnicas são, de acordo com a bibliografia utilizada e com as informações disponibilizadas, as formas de entendimento dos usos da cultura. Muito embora os jovens e responsáveis associativos falem da unidade, este discurso contempla sempre a diversidade, uma diversidade que pressupõe precisamente que a cultura é uma propriedade de um grupo no qual o indivíduo se inclui.

Actualmente existem imagens que estão a ser veiculadas por estas associações e é necessário perceber a transição de um passado onde as diferenças eram irreconciliáveis e de um futuro que se espera socialmente harmonioso. Para tal, no presente, parecem ser as expressões artísticas que unem diversidade e universalidade, por um lado reconhecendo e apelando às diferenças, por outro, suplantando-as com linguagens universais.

Ao mesmo tempo que este discurso é validado, a sociedade civil e as associações culturais, mesmo as juvenis, tem de ser entendida através das práticas quotidianas. Quais são as concepções de cultura que estão em jogo entre os jovens e de que forma a cultura é importante para eles? Como se articulam com isso outras expressões de

pertença como a étnica, tribal, de género, de cor ou ainda de idade? No seu quotidiano coexistem discursos de respeito com estereótipos sobre os outros? Está a cultura na base desses estereótipos?

Em tantos outros contextos, na América Latina, na Europa, os antropólogos interessaram-se em compreender os usos da cultura no espaço público. Esta dissertação é um esforço de alargar esta discussão para os contextos árabes e africanos, especialmente num país que se encontra precisamente nessa fronteira e que também usa isso para a sua própria constituição identitária enquanto nação. Tendo em conta que a maior parte dos problemas em África são entendidos, pelo menos nos discursos mediáticos e políticos, através dos problemas étnicos e da arbitrariedade das fronteiras (que são no fundo, arbitrárias em todo o lado) e que nos países árabes é o fanatismo religioso que encerra outros tipos de mobilização social, este exemplo pode abrir espaço para outras discussões e dar conta de outras dinâmicas que não as que nos habituámos a ouvir nos debates políticos televisivos e nos jornais diários.

Foi por isso difícil de enquadrar estas associações num debate antropológico que se aproximasse de uma área geográfica ou das “zonas de teorização” (cf. Abu-Lughod 1989). Entre tribo e etnia, entre influências culturais que reivindicam origens árabes e/ou africanas, num país de passado nómada mas presentemente urbano e citadino, nem sempre foi claro qual o caminho melhor para traçar e para compreender as realidades locais.

As conjunturas que permitem a discussão em torno da cultura são específicas a cada país e realidade particular. As sociedades africanas viveram o colonialismo na sua pele, não em terras estrangeiras, e isso este tem ainda, apesar do excesso de explicações pós-coloniais, uma importância fundamental. Depois disso criaram nações que partilharam algumas características: discursos modernizadores, partidos únicos, empobrecimento da população, ausência de infra-estruturas. A lógica do funcionamento do Estado é um primeiro passo para compreender as lógicas quotidianas de diferenciação e de identidade. Estas aglomeram distintos factores e são sempre reavaliadas situacionalmente.

O discurso da diversidade cultural tem forçosamente de estar apoiado na forma como a etnicidade foi tornada uma experiência histórica vivida, e está necessariamente relacionado com a constituição de uma sociedade civil e da cidadania. A cultura torna-se uma linguagem para o entendimento entre as pessoas e neste processo sofre a possibilidade de ser reificada. Os apoios e financiamentos internacionais às associações

podem ser justificados sob determinadas premissas e essas conformam os discursos locais. A diversidade cultural pode ser desta forma uma opção estética, para satisfazer doadores. Como demonstra Yúdice a cultura é de importância vital para a sociedade civil actual na medida em “tem” valor. Não é certamente a única forma como são concebidas as ajudas a países do terceiro mundo, mas é talvez difícil encontrar um projecto onde não haja uma referência aos costumes e modos de vida locais e às necessidades da sua preservação.

Foi um pouco em resposta aos processos de modernização e de ajustamento estrutural em muitos países pobres que este discurso se tornou viável. Deixou de fazer sentido impor modelos de desenvolvimento, onde a cultura era uma barreira para a modernização e era invocada para justificar a irracionalidade das populações beneficiárias diante dos objectivos (racionalis e optimizados) dos projectos (cf. Kuper 1999). Tornou-se essencial contribuir para o desenvolvimento desde “dentro”. Para um desenvolvimento *culturalizado* ao mesmo tempo que democrático. Nesta lógica, projectos de desenvolvimento são concebidos na base da parceria entre ONG locais e estrangeiras. Mas se os financiamentos vêm de fora é necessário adequar as práticas locais à satisfação dos donatários. Neste processo novos significados são atribuídos às práticas sociais da sociedade civil, na medida em que são organizadas pelos membros das ONG e associações locais e articulados com as necessidades e interesses existentes. Até que ponto estes discursos de diversidade desafiam as relações sociais estabelecidas?

Tentou-se através da abordagem de Yúdice testar a operacionalidade da sua abordagem num contexto tão diferente daquele analisado por ele. Tentou-se sobretudo identificar as variáveis sociais que na Mauritânia permitem pensar a cultura como um recurso, para que no futuro, se possa aprofundar outras variáveis que impulsionam os novos discursos culturalistas destas associações. Este trabalho é por isso um levantamento prospectivo da realidade social mauritana e de uma reflexão teórica que se centre nas apropriações da cultura. Apresenta-se como um guião de aproximação a uma realidade complexa onde se sobrepõem diversos idiomas de identificação e diferenciação, onde uns parecem ser mais eficazes do que outros.

## Glossário

<i>açabîâ</i>	espírito do corpo
<i>a bîd</i>	escravo
<i>aznāgâ</i>	tributários
<i>beîdān</i>	mouros brancos
<i>hassān</i>	tribos de estatuto guerreiro
<i>hassāniîâ</i>	árabe dialectal falado na Mauritânia
<i>harātin</i>	escravos libertos
<i>igga ũin</i>	<i>griots</i> , trovadores
<i>m' allmîn</i>	artesãos
<i>qabîlâ</i>	tribo
<i>sudān</i>	negros por oposição aos mouros brancos (mouros-negros)
<i>zauāîâ</i>	tribos de estatuto marabúptico
<i>kwâr</i>	negros-africanos
<i>xarî'a</i>	lei islâmica

## Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila (1989). "Zones of theory in the Arab world", *Annual Review of Anthropology*, 18:267-306
- ABU-LUGHOD, Lila (1991). "Writing Against Culture" in Richard G. Fox (edt). *Recapturing Anthropology working in the present*, School of American Research Press, Santa Fé
- AMIT-TALAI, Vered (1995). "Conclusion: The 'multi' cultural of youth", in Vered Amit-Talai e Helena Wulff (ed.), *Youth cultures: a cross-cultural perspective*, Routledge, London
- AMSELLE, Jean-Loup (2001). "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique", in Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Éditions La Découverte, Paris
- ANDERSON, Benedict (1993). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, (ed. revista), Verso, Londres
- ANTHONIOZ, Raphaële; (1967) "Les Imragen, pêcheurs nomads de Mauritanie (El Memghar)", *Bulletin de l'IFAN*, T.XXIX, série B, n°3-4
- APPADURAI, Arjun (1986). "Theory in Anthropology: Center and Periphery, *Society for Comparative Study of Society and Geography*, Vol. 28, No. 2 (Apr., 1986), pp. 356-361
- APPADURAI, Arjun (1992). "Introduction: commodities and the politics of value". In Arjun Appadurai (edt), *The social life of things Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press.
- ARGENTI, Nicolas (2002). 'Youth in Africa: a major resource for change'. In Alex de Waal and Nicolas Argenti (eds.), *Young Africa: Realizing the Rights of Children and Youth*, Trenton, NJ and Asmara: Africa World Press, pp.123-154.
- BANKS, Marcus (1996). *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Routledge. London.

- BANTON, Michael (1997). *Ethnic and Racial Consciousness*, Addison Wesley Longman Inc, New York.
- BARTH, Frederik (1969). “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, in Philippe Pontignat, Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorias da etnicidade, seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*, Editora UNESP
- BARTH, Frederik (2003). “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade”, Hans Vermeulen e Cora Govers (org.), *Antropologia da Etnicidade, Para além de “Ethnic Groups and Boundaries”*, Fim de Século, Lisboa
- BAUMANN, Gerd (1996). *Contesting Culture, Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge University Press
- BAUMANN, Gerd (1999). *The Multicultural Riddle*, Routledge, London.
- BAYAT, Asef (1997). “Un-civil society: the politics of the ‘informal people’”, *Third World Quarterly*, Vol 18, No 1, pp 53-72, 1997
- BAYAT, Asef (2002). “Activism and Social Development in the Middle East”, *International Journal of Middle East Studies*, 34, pp. 1-28
- BEN NEFISSA, Sarah (1998). « Le secteur associatif dans le monde arabe. Entre les contraintes des systèmes politiques et les demandes sociétales », Institute de Recherche et débat sur la gouvernance, note d’analyse, in Internet, <http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-190.html>
- BEN NEFISSA, Sarah (2000). “NGOs, Governance and Development in the Arab World”, Management of Social Transformations – MOST – Discussion Paper - No 46, UNESCO 2000, in Internet <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001204/120462Eo.pdf>
- BONTE Pierre, CONTE Edouard (1992). «Introduction. La tribu Arabe approches anthropologiques et orientalistes», in Pierre Bonte e Édouard Conte (eds), *Al-Ansab: la quête des origines: anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme.

- BOTTE, Roger (2005). « Les habits neufs de l'esclavage : métamorphoses de l'oppression au travail », *Cahiers d'Études africaines*, XLV (3-4), 179-180, 2005, pp. 651-666
- BOURDIEU, Pierre (1996). *La distinction : critique sociale du jugement*, Minuit, Paris
- BOURDIEU, Pierre (2002). *Esboço de uma teoria da prática precedido de três Estudos de Etnologia Cabila*, Edições Celta, Oeiras
- BRATTON, Michael, (1989). "Beyond the State: civil society and associational life in Africa", *World Politics* 41(3), April, 1989, pp. 407-30
- BURNHAM, Philip (1996). *The politics of cultural difference in Northern Cameroon*, Edinburgh University Press
- CANCLINI, Néstor García, (2001). *Consumidores e Cidadãos, Conflitos multiculturais da globalização*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro
- CARDEIRA DA SILVA, Maria (2006a). "Social Movements in Islamic Contexts: Anthropological Approaches", *Etnográfica*, Vol. X, pp. 73-83
- CARDEIRA DA SILVA, Maria (2006b). "Hospedaria Vasque. Cultura, raça, género e expediente num oásis Maurítânia", *Etnográfica*, Vol. X (2), 2006, pp. 355-381
- CARVALHEIRA, Raquel (2003). "Nós Juntamos as mãos". *Cooperação e Voluntariado numa organização Não-Governamental para o Desenvolvimento*, tese de licenciatura, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa
- CHABAL, Patrick & Jean Pascal DALOZ (1999). "The Illusions of Civil Society", in Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz, *Africa Works, Disorder as Political Instrument*, African Issues, James Currey, Oxford
- CHRISTIANSEN, Catrine *et al.*(2006) "Introduction: Navigating Youth, Generating Adulthood", in C. Christiansen, M. Utas e H. E. Vigh (ed.), *Navigating Youth, Generating Adulthood Social Becoming in an African Context*, Nodiska Afrikainstitutet, Uppsala

- CLASTRES, Pierre (1979). *A sociedade contra o Estado, intervenções de antropologia política*, Afrontamento, Porto
- COMAROFF, Jean & John (2005). "Reflections on Youth: From Past to the Postcolony", in Philip De Boeck & Alcinda Honwana (ed.), *Makers and Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa* James Currey, Oxford
- COMBS-SCHILLING, M (1985). "Family and Friend in a Moroccan Boom Town: The Segmentary Debate Reconsidered", *American Ethnologist*, Vol. 12 Nº 4 (Nov. 1985) pp. 659-675
- CRUISE O'BRIEN, Donal (1996) "A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa", in R. Werbner & T. Ranger, (ed.), *Postcolonial Identities in Africa*, Zed Books, London
- DE BOECK, Philip & Alcinda HONWANA (2005). "Introduction: Children & Youth in Africa, Agency, Identity and Place" in Philip De Boeck & Alcinda Honwana (ed.), *Makers and Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa* James Currey, Oxford
- DÉSIRÉ-VUILLEMIN, Geneviève (1997). *Histoire de la Mauritanie. Des origines à l'Indépendance*, Éditions Karthala, Paris
- DIOUF, Mamadou (2003). 'Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space', *African Studies Review*, Vol. 46, No. 2 (Sep., 2003), pp. 1-12
- DURHAM, Deborah (2000). 'Youth and the social imagination in Africa: introduction to parts 1 and 2', *Anthropological Quarterly*, Jul2000, Vol. 73 Issue 3, p113-120,
- EICKELMAN, Dale F (2002). *The Middle East and Central Asia, an Anthropological Approach*, Fourth Edition, New Jersey, Prentice Hall
- EICKELMAN, Dale F & James PISCATORI, (1996). *Muslim Politics*, Princeton University Press
- EICKELMAN, Dale F & Armando SALVATORE (2006). "Public Islam and the common good", *Etnográfica*, Vol. X (1), 2006, pp. 97-105

- ERIKSEN, Thomas Hylland (1991). "The cultural contexts of ethnic differences", *MAN The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 26 n° 1 March 1991, pp. 127-144
- ERIKSEN, Thomas Hylland (1999). "A non-ethnic State for Africa? A life-world approach to the Imagining of communities", in Paris Yeros (ed.), *Ethnicity and nationalism in Africa: constructivist reflections and contemporary politics*. New York: St. Martin's Press.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2001). "Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict", in Richard d. Ashmore et al., *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, Oxford University Press
- FALL, M. Youssouf (1999). *Etude sur le tissu associatif au sein de la jeunesse en Mauritanie*, Ministère de la Fonction Publique, du Travail, de la Jeunesse et des sports, UNICEF
- FISHER, William F. (1997) "Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 26: 439-64
- FORTIER, Corinne (2004). "Au Miroir de l'autre Chasseurs (Némadi) et pêcheurs (Imraguen) dans un monde de pasteurs nomades (Mauritanie)", *Ethnologies comparées*, n°7, Printemps, 2004, in Internet [www.ethnologies comparées n°7\\_ Au miroir de l'autre\\_ Chasseurs \(Némadi\) et pêcheurs \(Imraguen\) dans un monde de pasteurs nomades \(Mauritanie\) \\_ Corinne Fortier.htm](http://www.ethnologies.comparées.n°7_Au_miroir_de_l'autre_Chasseurs_(Némadi)_et_pêcheurs_(Imraguen)_dans_un_monde_de_pasteurs_nomades_(Mauritanie)_Corinne_Fortier.htm)
- GABLE, Eric (2000). "The Culture Development Club: Youth, Neo-Tradition, and the Construction of Society in Guinea-Bissau", *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 4, Youth and the Social Imagination in Africa, Part 2 (Oct., 2000), pp. 195-203
- GEERTZ, Hildred (1979). "The meaning of family ties", in Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, Cambridge University Press
- GINSBURG, Faye. "'From Little Things, Big Things Grow' Indigenous Media and Cultural Activism" in Richard G. Fox & Orin Starn *Between Resistance and*

*Revolution Cultural Politics and Social Protest*, Rutgers University Press, New Brunswick

HAMÉS, Constant, (1969). “La Société Maure ou le système de castes hors de L’Inde”, *Cahiers Internationaux de Sociologie* XLVI (Janvier – Juin), pp 163 – 177

INGOLD, Tim (1994). “Introduction to Culture”, in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London and New York.

KAMARA, Cheikh Saad Bouh (1989). « Réflexions sur la culture urbaine de la Jeunesse en Mauritanie », *ENDA Jeunesse Action Mauritanie*, Décembre 1989, Nouakchott

KAMARA, Cheikh Saad Bouh (1993). *Education en matière de population et réalités socio culturelles en Mauritanie*, Ministère de la Culture et de l’orientation Islamique, Projet MAU.89.P02, Mars 1993, Nouakchott

KOÏTA, Tidiane, (1994). «Migrations, Pouvoirs locaux et Enjeux sur l'Espace Urbain». *Politique Africaine*, 55, Octobre 1994, pp. 101 -109

KOÏTA, Tidiane, (1998). «Le préfet, le maire et le notable. La gestion à l'épreuve de la décentralisation. Espaces et Sociétés en Mauritanie». *URBAMA - Fascicules de Recherches* N° 33, pp 23-32

KROEBER, A. L. (1963). *Anthropology: culture patterns and processes*, New York, Harbinger Book

KUPER, Adam (1999). *Culture the anthropologist' account*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts / Londres

LENTZ, Carola (1995). “Tribalism’ and ethnicity in Africa. A review of four decades of anglophone research”, *Cahiers de Sciences Humaines* 31(2) 1995, pp. 303-328

LESERVOISIER, Olivier (1995). *La gestion foncière en Mauritanie: Terres et pouvoir dans le région du Gorgol*, Paris, L'Harmattan

LONSDALE, John (2000). Etnicidad moral y tribalismo político, *Nova África* (8): 37-58. Barcelona, Centre d’Estudis Africans, pp.

- LÓPEZ BARGADOS, Alberto, (2003). *Arenas coloniales. Los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto, (2005). “La etnicidad como variable identitaria. Paradojas de la expresión étnica en Mauritania”, in Mbuyo Kabunda Badi e Carlos A. Caranci (coord.), *Etnias, Estado y Poder en África*, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, España, 2005.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto, (2007). Mauritania. ¿En marcha hacia la democracia? in Ferran Iniesta (ed.) *La frontera ambigua Tradición y democracia en África*, Edicions Bellaterra, Barcelona
- LUCAS, Joana e Raquel Carvalheira (2005). “Gestionando Identidades y Espacios – el pueblo de *Arkeiss* y la racionalización del fenómeno turístico en el contexto de un parque nacional en Mauritania”, in José Fernández y David Florido del Corral (coord.) *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*, X Congreso de Antropología, Sevilla, pp. 141-156
- LUCAS, Joana e Raquel Carvalheira (2006 aceite para publicação). “Entre as reconfigurações identitárias e gestão participativa – contradições e desafios entre os *Imraguen* da Costa Atlântica da Maurítânia”, in M. C. da Silva (coord.) *Castelos a Bombordo* (no prelo), Lisboa, Livros Horizonte.
- MAHMOOD, Saba (2005). *Politics of Piety, the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press
- MAHMOOD, Saba (2006). “Teoria Feminista, agência e sujeito liberatório: Algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto”. *Etnográfica*, vol. X (1), pp. 121-158.
- MAGISTRO, John V (1993). “Crossing Over: Ethnicity and Transboundary Conflict in the Senegal River Valley”, *Cahiers d'Études Africaines*, 130, XXXIII-2, 1993, pp. 201-232.
- MAMDANI, Mahmood (1996). *Citizen and Subject Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Kampala, Princeton Studies

- MARCHESIN, Phillipe (1992). *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*. Paris: Karthala.
- MARCHI, Francesca (1998). "Nous sommes tous des étrangers à Nouakchott", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXVII, 1998, CNRS Editions
- MAURITÂNIA, *Al Mawkib Thaqafi* (2005). « Stratégie Nationale de la Jeunesse 2004-2010 », N°36-37, 2005
- MONOD, Théodore (1983). *L'Ile d'Arguin (Mauritanie). Essai historique*, Instituto de InvestigaçãO Cientifica e Tropical, Centro de Estudos de Cartografia Antiga, n° 23 Lisboa, 1983
- OBEYESEKERE, Gananath (1992). *The Apotheosis of Captain Cook, European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (2007), *ONU Magazine. Jeunesse en Mauritanie*. N° 6 juillet 2007
- OULD AHMED SALEM, Zekeria (2001). "«Tcheb-tchib» et compagnie", *Politique Africaine* n° 82 – juin 2001, pp. 78-100
- OULD AHMED SALEM, Zekeria (2006). «Les marges d'un État-frontière. Histoire régionale, clôture nationale et enjeux locaux », Zekeria Ould Ahmed Salem (dir.) *Les trajectoires d'un État-frontière Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*, Dakar, CODERSIA
- OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, (1985). *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société Maure précoloniale (XIes. -- XIXes.) : Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Tese de Doutoramento, Université de Paris V - René Descartes
- OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, (1998). "Cherche élite, désespérément: évolution du système éducatif et (de)formation des 'élites' dans la société mauritanienne," *Nomadic Peoples* 2.1 (1998): pp. 235 – 51
- OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, (2004). « Mutations de l'espace public et nouvelles formes de citoyenneté », *In Zekeria Ould Ahmed Salem (dir.), Les trajectoires*

*d'un État-frontière, Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*, CODESRIA, Dakar

OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, (2006). «Nouakchott, capitale nomade?», Ministère de la Culture, de la Jeunesse et des Sports, Mauritanie, *Nouakchott, Capitale de la Mauritanie, 50 ans de défi*, Éditions Sépia, Saint-Maur-des-Fossés.

PARKER, Ron (1991). "The Senegal-Mauritania Conflict of 1989: a Fragile Equilibrium", *The Journal of Modern African Studies*, 29, I (1991), pp. 155-171.

REX, John (1997). "The concept of a multicultural society", in Montserrat Guibernau e John Rex (eds). *The Ethnicity Reader*, Polity Press, Cambridge

SAHLINS, Marshall [1987 (1990)]. *Ilhas de História*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro

SAHLINS, Marshall (1999). "Two or Three Things That I Know about Culture", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, 1999, pp. 399-421

SAHLINS, Marshall [1995 (2001)]. *Como Pensam os Nativos: Sobre o Capitão Cook, por exemplo*. Edições Universidade de São Paulo

SALL, Ibrahima Abou (1999). «Crise identitaire ou stratégie de positionnement politique en Mauritanie: le cas des Fulbe Aynaabe», in André Bourgeot (dir.) *Horizons Nomades en Afrique Sahélienne Sociétés, développement et démocratie*, Edições Karthala, Paris

SCOTT, James (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press

SMITH, M.G. (1965). *The Plural society in British West Indies*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles

STOLKE, Verena (1995). "Talking Culture, New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology*, vol. 36 n° 1 Fev, 1995, pp. 1-13

SUMICH, Jason (2008). "Construir uma nação: ideologias de modernidade da elite moçambicana", *Análise Social*, vol. XLIII (2.º), 2008, 319-345

- TAINÉ-CHEIKH, Catherine (1989). «La Mauritanie en Noir et Blanc. Petite promenade linguistique en hassāniyya», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 54, 1989/4, pp. 90-105
- TAYLOR, Charles (1994). “Politics of recognition”, in Amy Gutmann (ed), *Multiculturalism*, Princeton University Press.
- TROTIGNON, Elisabeth (1981), “Donées socio-economiques sur les villages de pêcheurs Imraguen d’ Iwik”, *Bulletín de l’IFAN*, série B, 43, 34 Dakar, 1981, pp. 319-360
- TURNER, Terence (1993). “Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?”, *Cultural Anthropology*, Vol. 8, No. 4, (Nov., 1993), pp. 411-429
- UNESCO (2002). Declaração Universal sobre a diversidade cultural, in Internet <http://www.brasilia.unesco.org/publicacoes/docinternacionais/doccultura>
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (2002). “Estado-Nação e Multiculturalismo”. *Manifesto*, Nov. 2002, pp. 62-73
- VIEGAS, Susana Matos, (2007). *Terra Calada. Os tupinambá na mata atlântica do sul da Bahia*. Edições Almedida/7Letras, Rio de Janeiro, 2007
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS, (1997a). « Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir bidān », *Cahiers d’Études Africaines*, 147, XXXVII-3, 1997 pp. 587-633
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS, (1997b). « Parenté et politique en Mauritanie. Quelques aspects de la relation entre la qabīla et l’Etat à partir de l’exemple des Ahl Sīdi Mahmūd », *The Maghreb Review*, Vol. 22, 1-2 pp. 5-40
- WIKTOROWICZ, Quintan & FAROUKI, Suha Taji (2000). “Islamic ONGs and Muslim politics: a case from Jordan”, *Third World Quarterly*, vol 21, N° 4, pp 685-699
- WIKTOROWICZ, Quintan (2004). “Introduction : Islamic Activism and Social Movement Theory” in, Quintan Wiktorowicz (ed). *Islamic Activism a social Movement Theory Approach*, Indiana University Press

WRIGHT, Susan (1998). "The politicization of culture", *Anthropology Today*, Vol. 14  
n° 1, February 1998, pp. 7-15

YÚDICE, George (2003). *The Expediency of Culture Uses of Culture in the Global Era*,  
Duke University Press, Durham and London