

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Antropologia: Culturas Visuais, realizada sob a orientação científica de Maria Carneira da Silva

Apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

AGRADECIMENTOS

Os vários meses de felicidade mas também de perplexidade na ilha de Carabane não podiam ter acontecido sem o apoio de Nuno Barros, André Coelho, Alejandro Dias Martin, Luana Ronzoni, Joana Sousa, Afonso Bértolo, Elisa Savelli e tantos outros, e sem os meus amigos da aldeia de Carabane e de Ziguinchor: Émile Simonbé, Anne Simonbé, Cherif Gueye, Ndaye Diamma, Moustapha Gueye, Salif, Jean-Pierre, Jean-Paul, Yacine Diatta e Yacine Sambu. A estes últimos, não saberia, num espaço tão curto, executar a combinação de palavras que permitiria homenagear justamente o que fizeram por mim, tanto espiritual e existencialmente como por estas linhas. A minha maior frustração, findo este trabalho é saber que, por diversas razões, muitos deles não o vão, contra a sua própria vontade, chegar a ler. É contra essas razões que continuarei a lutar.

Agradeço também à Professora Maria Cardeira da Silva, não apenas pela sua orientação, mas pelo seu espírito crítico saudavelmente implacável, ao André Salgado por partilhar comigo a paixão pelo contexto ocidental-africano, aos meus pais e irmãs, pelo apoio incondicional e a Romane Lafore.

**Paraísos cruzados: itinerários simétricos em Carabane, uma ilha turística
no Sul do Senegal**

Francisco Afonso de Carvalho Pinheiro Leitão

Em Carabane, ilha turística da região da Casamansa, no Sul do Senegal, cruzam-se as rotas de turistas, emigrados e expatriados ocidentais locais e ainda as perspectivas de migração para o Ocidente de uma parte da população local. O resultado dessa confluência neste cenário é o ponto de partida para uma maquetagem da heterogeneidade de discursos e práticas que se processam no seio dessa economia negociada de desejos mútuos, profundamente enformada pelas lógicas de sentido contemporâneas.

In Carabane, a touristic destination in the region of Casamance, South Senegal, the routes of western tourists, emigrates and expatriates as local perspectives of migration towards the West cross each other. What results from this interception is the departure point for mapping the discourse and practice heterogeneity that process itself in the womb of this negotiated economy of mutual desires, profoundly modeled by contemporary meaning logics.

PALAVRAS-CHAVE: Carabane, Casamansa, Senegal, Turismo, Dark Tourism, Modernidade, Pós-modernidade, Backpacking, Imigração, Europa

KEYWORDS: Carabane, Casamance, Senegal, Turism, Dark Tourism, Modernity, Pós-Post-modernity, Backpacking, Imigration, Europe

Índice

Introdução.....	7
<i>No sentido de uma densidade estruturada</i>	23
<i>Organização da obra</i>	23
<i>Clusters prático-discursivos dinâmicos numa etnografia de um terreno turístico</i>	30
<i>Metodologias e informações técnicas</i>	43
Mundo-da-vida e Mundo conceptualizado.....	46
Carabane: uma ilha no Sul do Senegal.....	53
O turismo em Carabane: caracterização geral	68
CPDDs ao longo de uma dicotomia - dualismo identitário em Carabane	74
Senegal e Carabane: uma colonização estrutural.....	92
Clusters prático-discursivos dinâmicos de construção e manutenção de um dualismo África-Occidente na ilha de Carabane.....	95
Diferencial monetário.....	96
Ética materialista e consumista.....	100
Mitificação geográfica e auto-representação comparada.....	108
A Branquitude e a mitificação do Toubab.....	112
Posição de excepção.....	123
Ética conspirativa.....	131
Narrativas de ressentimento.....	139
Invasão branca.....	142
Visão contrária.....	144
<i>No man's land</i>	150
Visão Negativa	155
Dar, sensualização, africanização: algumas hipóteses e considerações abertas pela conjugação dos <i>clusters</i>	161
<i>O dar</i>	162
<i>Sensualização</i>	167
<i>Africanização</i>	173
Considerações Finais.....	175
Bibliografia/Referências Bibliográficas.....	187
Figuras/mapas.....	194

Introdução

“(...) aquela ausência de responsabilidade típica do tempo de férias que nos invade sempre que viajamos ou estamos de visita a um lugar: mantemo-nos na expectativa em relação a todas as coisas, sem voltar as costas a nenhuma sensação, conscientes de que dentro de um ou dois dias voltaremos a abrir as nossas asas e voltaremos à ordem habitual das coisas.” (Thomas Mann)

Em “História do Guerreiro e da cativa”, conto em duas partes, Borges narra a vida de Droctulft, bárbaro que, entrado em Roma, se maravilhou com “a cidade” e virou costas ao seu exército para defender e morrer pela metrópole que antes atacava. A segunda parte, simétrica, conta o percurso de uma inglesa raptada por índios numa terra distante e que, ao lhe ser dada a possibilidade de regressar, o não quis fazer, tendo preferido ficar a viver na floresta. Em ambos os casos, há forças poderosas e ocultas em jogo, que levaram cada personagem a fascinar-se e a escolher o seu contrário: “um ímpeto arrebatou os dois, um ímpeto mais fundo do que a razão” (Borges, 1957:45). Borges conclui o conto da seguinte forma: “Talvez as histórias que contei sejam uma só história. Para Deus, o anverso e o reverso desta moeda são iguais” (Borges, 1957:45). Nestas duas histórias cruzadas, Borges comunica-nos, entre outras coisas, o poder do fascínio pelo diferente.

“Wealthy americans on holiday may play “peasant for a Day” while poorer tourists might like to play “king for a day”. The tourists world is constructed of many inversions – from work to play, normal morality to promiscuity, conspicuous spending rather than saving, freedom rather than structure, and indulgence rather than responsibility.” (Crick, 1996[1989]:37).

A sedução pura pela *diferença*, no seu sentido mais amplo, como denominador comum daquilo que, na vida quotidiana é antónimo à normalidade, à rotina e ao que é próximo ou familiar, pode, quando tomada como categoria em si (tal como para o Deus de

Borges), ser suavemente entrelaçada com o turismo (uma outra ampla abstracção), apesar da sua resistência à sua própria definição.

Berghe, inspirando-se em Cohen, escreve que a característica fundamental do turismo é o exotismo (1984:245) (um sinónimo enfatizado da *diferença*, pois). Para Krippendorf, o turismo é um fenómeno profundamente *contra-quotidiano* (1987 apud. Parrinello, 1996[1993]:79) mais uma declinação da *diferença*. Creio que na exploração desta ligação podemos almejar compreender melhor o turismo, enquanto fenómeno moderno, sem correr demasiados riscos de o truncar.

Foi o texto de Nelson Graburn *Tourism: The Sacred Journey*, de 1978, que representou o avanço mais notável na inserção do turismo numa conceptualização de uma espécie de experiência social da diferença: de alguma forma, Graburn, nesse texto, aflora pendularmente essa ligação, que nos vai trespassando subtilmente, por vezes quase como uma mera sensação: o texto paraleliza a arte como fuga ao banal, uma noite de copos com o escape à rotina e o turismo como evasão ao quotidiano: o seu texto paraleliza e aglomera diversas experiências contemporâneas (e não só) da *diferença*. Nesse sentido, dá um passo de gigante ao aglomerar uma heterogénea multitude comportamentos e rituais numa mesma procissão em peregrinação ao diferente, ao *Outro* (geográfico, humano, divino, etc.).

Porém, Graburn acaba por deixar cair essa sugestão quase subliminar, nunca chegando a procurar entender a dimensão sem paralelo da busca pelo diferente na contemporaneidade (que é, afinal, um dos aspectos que a distingue). Acaba por a conectar, antes, e num espírito muito dukheimiano, a necessidades existenciais, espirituais e recreativas (um pouco na esteira estrutural de Turner ou Van Genep), das quais se encarrega, inclusive, de produzir ou indiciar genealogias. E Graburn parece gorar uma via assomada porque, nesse artigo, não se chega a colocar uma pergunta particular: porque é que essa demanda se tornou sistemática e massificada? Porque é que é permitido à amplamente descrita como maior indústria da Humanidade (Sharpley, 2008:ix), o turismo, destacar-se (numa perspectiva materialista) como que pela sua inutilidade (ou utilidade)? Na realidade, muitos dos textos em antropologia do turismo que conheço (com excepções comos os trabalhos de MacCannell, Boorstin e Urry), mas não só em antropologia, reduzem o turismo a uma questão de *possibilidade* funcional ou estrutural: os sistemas de transportes desenvolveram-se e democratizaram-se, deu-se o advento e posterior engrossamento das fileiras da classe média e os tempos de trabalho e

lazer na sociedade separaram-se. O turismo é, pois, apresentado como o mais maciço e colectivo fenómeno passivo da história do homem: aparentemente, o homem só não fez turismo no passado tão intensamente como hoje porque não tinha condições para o fazer.

Mas o turismo não é passivo. Na “prática” do turismo dá-se, concomitante à eventual satisfação de impulsos e necessidades espirituais e lúdicas, a manifestação de um outro impulso, mais positivo, que Graburn, por vezes, no mesmo texto, identifica com alguma precisão: cumpre-se um fascínio, uma atracção pelo diferente, ou pela *outra metade* (Graburn, 1978:31)

Mas de que se trata este fascínio pelo diferente? O que é? Para mim, a resposta mais apressada é simples: o fascínio pelo diferente constitui, juntamente com a dúvida sobre o familiar, o cerne da experiência e da condição de *modernidade* – embora se possa perguntar, se a diferença é realmente diferente, como questiona o *corpus* teórico de MacCannell (1992) uma aparência de diferença pronta a consumir num mundo ubiquamente capitalista (seja como for, a diferença entre a sensação de consumo da diferença e um consumo real da diferença é, por enquanto, irrelevante). Quando Droctulft e a inglesa se introduzem voluntariamente nos respectivos *mundos-da-vida* inversos, há um duplo pré-requisito para essa transformação que já foi cumprido: *a curiosidade pelo estranho e a dúvida sobre o familiar* – esta é uma condição de modernidade simples, ou talvez não se trate ainda sequer de uma verdadeira modernidade. É em cenários de maior saturação de possibilidades que a realidade ganha bifurcações, que se complica, que as dúvidas sobre o *familiar* aumentam e o apelo do *diferente* também: esta é a modernidade complexa. Poderíamos chamar-lhe sobre-modernidade, na esteira de Augé (1992), mas talvez uma grande insistência na precisão terminológica não chegue a compensar a intangibilidade e, sobretudo, flutuabilidade contextual desta condição. É, de resto, importante lutar contra esta profusão de iluminações teóricas sobre a modernidade, como referiu o antropólogo John Camaroff numa conferência em Novembro de 2011 em Genebra, muitas delas etéreas, que têm destruído a operatividade do conceito (enquanto condição como enquanto instrumento analítico), e preservar – pelos menos nesta dissertação, que lida com fenómenos muito ligados à modernidade, mas que não tem espaço para a discutir – elementos mais simples e mais consensuais. Neste caso, foi eleito precisamente um: o facto de o

convívio com diferentes possibilidades de vida, com diferentes sentidos ontológicos, incubar dúvidas no indivíduo e na solidez da auto-imaginação das diferentes comunidades – é isto que escreve Bauman:

é característica muito difundida dos homens e mulheres contemporâneos, no nosso tipo de sociedade, eles viverem permanentemente com o “problema da identidade” não-resolvido. Eles sofrem, poder-se dizer, de uma crónica falta de recursos com os quais pudessem construir uma identidade verdadeiramente sólida e duradoura, ancorá-la e suspender-lhe a deriva (Bauman, 1997:18)

Neste sentido, aqui muito ligado à importação – discutida subsequentemente – de uma ideia de Anthony Giddens, a modernidade não é concebida como um produto ocidental exportado depois para outros lugares, como critica também John Comaroff na já referida conferência, mas antes como a condição psicológica, colectiva e identitária provocada pela por uma sobreposição e saturação de espaços, tempos, informação e possibilidades (uma nuvem comum aos diagnósticos de Bauman, Giddens e Augé)¹: ou seja, quando nos referimos a modernidade, ela talvez ela deve ser tomada pelo leitor como “condição de modernidade”.

A reflexividade, um dos conceitos mais caros às explorações teóricas em torno da modernidade, deriva precisa e directamente da dúvida sobre o sentido, sobre a natureza do ser, sobre os seres e sobre realidade (ontológica), e, por consequência, da *dúvida sobre o familiar*, sobre a norma, sobre o que é dado por adquirido; ela parece ser precisamente, mais do que uma liberdade ou um constrangimento como diria Peter Wagner (Wagner, 1996), embora para um contexto institucional: uma condição. É esta concepção externa, macroscópica e transversal, simples mas substancial da

¹ A ideia de modernidade aparece aqui menos ligada a um ideal de progresso (este, continua a parecer-nos mais ideológico). Curiosamente, Comaroff inseriu também este ideal no que se denominou por modernização, enquanto defende a modernidade precisamente como ideologia. Novamente na mesma conferência, defende, em parte, a modernidade como (de forma profundamente independente do contexto), ligada à ideia de progresso, como uma orientação para estar no mundo, um conceito da pessoa como sujeito auto-consciente, como uma concepção da história como caminho construído progressivamente pelo homem, como uma ideologia de melhoramento ligada à acumulação de conhecimento tecnológico e científico, à perseguição da justiça através de meios racionais, como um impulso infatigável iconoclasta em direcção à inovação. Mas, neste sentido, e pretendendo utilizar Comaroff a “modernidade” como matriz de análise em Ciências Sociais, não seria necessário separá-la da sua vertente ideológica “na realidade”? Não respondendo directamente a esta pergunta, a modernidade é, neste texto, reduzida mais à visão de Bauman (1997, 2007), a algo que poderíamos chamar de condição de modernidade (como é acima apresentado), enquanto a modernidade nestoutros sentidos, a modernização, a ideologia do progresso, permanecem denominadas de outras formas.

modernidade que enforma a ausência de *segurança ontológica* (Giddens, 1992:64)², ou de uma situação de *insegurança ontológica*, expressões cunhadas por Giddens e que parecem, ainda hoje, de uma importância e utilidade intermináveis: elas captam com aguda precisão a mitigação contemporânea de um marcador difuso mas fundamental. Escreve-se aqui “nosso” intencionalmente pois é argumento deste texto que a *dúvida ontológica* não existe apenas no Ocidente “moderno”³.

A *dúvida ontológica* existe e só pode existir num contexto de pluralidade: de coexistência com *a diferença* e com Outro, com mais do que um *Outro* – importa sublinhar, mesmo que os *Outros* sejam meros artifícios ou ilusões, mesmo que *O Outro* já não exista (MacCannell, 1992:66). Neste sentido, é um conceito que continuará a ser utilizado por muito tempo, e a adaptar-se a novas dúvidas, a novas curiosidades: a novas modernidades.

Nesta perspectiva, o turismo parece ser um fenómeno profundamente moderno justamente porque é na modernidade que a busca pelo diferente se torna sistemática e se massifica. Ecoa aqui precisamente a perspectiva de MacCannell quando escreveu que o turismo é a demanda do homem moderno, que o turista é, na realidade, o homem moderno (ou pelo menos um seu arquétipo) (MacCannell, 1973:589, 599)⁴ embora talvez o seu conceito central de “autenticidade” (MacCannell, 1973:41)⁵ talvez não seja o que melhor traduz a demanda do turista. Se muitos dos estudos sobre a modernidade enfatizam *a dúvida* ou a incerteza (como os estudos pessimistas de Bauman), pode parecer, contudo, que poucos enfatizam o seu reverso: a busca de sentido. Mas esta é uma imagem enganadora: a antropologia do turismo tem sido exactamente um terreno de pesquisa da mesma.

² “A segurança ontológica é uma forma, mas uma forma muito importante, de sentimentos de segurança(...). A frase refere-se à segurança que muitos seres humanos têm na continuidade da sua auto-identidade pessoal e na constância dos ambientes sociais e materiais envolventes.” (Giddens, 1992:5)

³ Antecipando potenciais críticas à aplicação destes conceitos de Giddens ao contexto africano e, particularmente, à aldeia de Carabane, onde se desenrolou este estudo, lembra-se que o próprio Giddens os produziu de forma a serem aplicados a contextos amplos. Esta é a sua introdução aos mesmos: “Há certos aspectos da confiança e dos processos de desenvolvimento da personalidade que parecem aplicar-se a todas as culturas, tanto modernas como pré-modernas.” (Giddens, 1992:5).

⁴ Porém, quando Crick pergunta: “(...) is tourism just a contemporary form of an activity that occurs in all societies at all times? (Crick, 1996 [1989]:20), a resposta deveria ser: sim, é uma forma contemporânea quase exclusiva, mas a contemporaneidade tem diferenças fundamentais de os outros tempos; o turismo e a contemporaneidade são fenómenos que devem ser estudados em conjunto.

⁵ “the Modern man has been condemned to look elsewhere, everywhere, for his authenticity, to see if he can catch a glimpse of it reflected in the simplicity, poverty, chastity or purity of others.” (MacCannell, 1973:41).

Nada nesta perspectiva impede, todavia, que o turismo cultural seja, de facto, e em alguns casos, como pretendia Graburn, o mero lado recreativo das muitas peregrinações contemporâneas à *diferença*. Mas as migrações africanas em direcção ao *el-dorado* europeu, que esta dissertação também trata, teriam então que ser tratadas como um lado da mesma moeda. E é precisamente aqui, à constatação da existência de um substrato comum entre estes dois movimentos em duas direcções bem distintas, que se pretendia chegar. Ora, pode parecer exagerado começar-se este texto com o argumento de que o turismo de proveniência ocidental numa ilha africana e a migração local em direcção ao Ocidente são o anverso e o reverso da mesma moeda (o argumento não é, sequer, precisamente este, mas o de que os dois movimentos são possíveis de ser lidos através das especificidades da condição moderna). Porém, a simetria desta pressuposição estava implícita na minha inocência, quando, há uns anos atrás, na primeira vez que viajei no Senegal, dei por mim a tentar convencer alguns senegaleses que habitavam uma floresta no Sul que *eles é que viviam no paraíso* enquanto eles me tentavam persuadir do exacto contrário. Essa simetria destes dois planos, presumidamente distintos, também parecia algo esbatida sempre que, no areal da ilha de Carabane, onde foi realizado este trabalho de campo, carabaneses e turistas replicavam a mesma conversa, esgrimindo os mesmos argumentos. Pois é: Droctulft e a inglesa, por vezes, sentam-se à mesma mesa e discutem o seu mútuo fascínio.

No seu pano de fundo esta dissertação pretende ser precisamente uma exploração da perplexidade transmitida por este diálogo. As condições contemporâneas (leia-se: a modernidade) de recorrência do mesmo, de resto, têm sido amplamente exploradas na literatura especializada e é em parte por essa razão que a exploração das mesmas permanecerá apenas e não mais do que o pano de fundo (apesar de tudo, o pano de fundo com que se justificava abrir esta dissertação). A outra explicação tem que ver com o posicionamento do antropólogo sobre a modernidade enquanto objecto. Talvez a antropologia tenha sempre menos a ganhar com o facto de ser uma antropologia *da* modernidade do que posicionando-se como uma antropologia *na* modernidade. Ademais, e situando-se esta dissertação e a investigação que a enformou na disciplina da antropologia, considera-se aqui, à semelhança de Geertz, que os voos teóricos devem permanecer tão baixo quanto possível e que a antropologia funciona melhor como uma disciplina que atribui sensibilidade, recheio e possibilidades criativas de transformação

aos mega-conceitos das Ciências-Sociais (Geertz, 1973:10) do que como produtora ou grande teorizadora dos mesmos.

A modernidade, de resto, não tem que constituir-se como uma espécie de cisão quase mística entre “dois homens” e onde as regras do jogo do passado perderam agora toda a sua validade. Pelo contrário: a modernidade nem sequer existe. Trata-se de um conceito. E o que há-que extrair desse conceito é a área de possibilidades de reflexão que abre e não os terrenos que pode extinguir.

Em suma: o efeito principal da modernidade tido em mente nesta dissertação é o efeito da *dúvida ontológica*. Trata-se um problema do âmbito do sentido. Trata-se, talvez, do grande *problema do sentido*, um problema mais profundo e existencial que a dúvida identitária, que, de resto, também é comum no mundo criouliizado onde pululam comunidades transnacionais. E embora durante as páginas de exposição etnográfica mais densas raramente existam referências a *problemas do sentido*, no fundo, é presumido que essa é uma das forças motrizes que animam os movimentos reais ou imaginados dos seus personagens (subordinadas às regras de um imenso *tetris* capitalista ou não).

A presente dissertação pretende ser, pois, na sua circunferência de maior diâmetro, um texto sobre a importância decisiva da busca contemporânea de sentido e o facto de ela ter passado a emanar, actualmente, de poros heterogéneos do Planeta Terra: poros no Sul, poros no Norte, poros no Ocidente, no Oriente, em África, poros brancos, poros negros, poros cristãos, poros ricos, poros pobres...

Aquilo que se apresentou inicialmente como uma coincidência – determinante para o curso desta investigação –, fez com que tenha sido precisamente o fenómeno do turismo que tenha juntado numa mesma espacialidade palpável sujeitos com itinerários pessoais de investigação da diferença (e do seu sentido de vida) contrários, com a particularidade adicional de inverter a localização e a posição política e económica e cultural tradicionais dos palcos desses cruzamentos: as metrópoles ocidentais cosmopolitas, os aeroportos internacionais, os centros de refugiados e as fronteiras geográficas. Em Carabane, ilha sem electricidade, sem internet, sem água corrente, sem acesso ou com um acesso manifestamente pobre aos grandes fluxos internacionais de informação e mediáticos, abundavam buscas migratórias contemporâneas importantes e, sobretudo, heterogéneas. Se o turismo é uma das profundas traduções da modernidade, o seu jogo

de espelhos com outros itinerários de investigação da diferença só poderia, pois, tornar este texto mais moderno. Nesse sentido, deve-se admitir que, apesar de esse potencial ter sido intuído desde início, foi com alguma surpresa que esta investigação se viu mergulhada num espaço que reforçou tão plenamente o argumento de que a pesquisa sistemática pelo sentido emana actualmente de pólos culturais geralmente tidos como antagónicos. Carabane parece reforçar a alegação de que habitamos, à data de redacção destas páginas, um mundo em que, muito mais importante que a questão da desterritorialização e a reterritorialização, é caracterizado pela sua pluriterritorialidade, como disse, de forma grandiloquente, Slavoj Zizek ao movimento *Occupy Wall-Street* em 2011: “I claim we are entering a new multi-centric world”. Camaroff, na conferência a que já aqui se aludiu profusamente, afirma algo muito próximo quando diz que o “Sul” é agora, (como, na verdade, o foi no tempo colonial) “um lugar de formação de “modos de produção de valor imaginativos e inovadores mas também do impulso condutor do capitalismo contemporâneo na formação tanto material como cultural” (tradução minha da conferência). Na verdade, não é preciso sequer chegar a defender-se que África é o novo centro para defender que também é um *locus* de produção de ideias, cultura, matéria e substâncias que influenciam e que moldam. Seja como for, é este nivelamento na teoria que parece ser contemporaneamente necessário para responder ao nivelamento na prática que Zizek reclama.

Quando se alegoriza, aqui, dizendo que Droctulft e a inglesa fizeram um mesmo movimento, isso não quer dizer que as particularidades dos seus movimentos não possam ser analisadas. É neste sentido que a colocação das migrações de carabaneses em direcção à europa num mesmo plano que a migração inversa é aqui provisoriamente descolada mais de uma subserviência e mitificações da Europa (que existem) do que de um sistema (mediático, económico, identitário, consumista, financeiro, cultural, etc.) que se tornou global. Neste sentido, a chave desta leitura não são os carabaneses mas os turistas e os ocidentais. São as suas lógicas de migração inversas que funcionam como reequilibradores e, finalmente, constituidores de um mesmo plano final – eles descrevem vidas infelizes na Europa. Não é, neste sentido, preciso chegar ao ponto de afirmar que a Euro-américa está a evoluir em direcção à Europa (como diz Comaroff, de resto, de forma assumidamente provocadora) ou que “muitos lugares em África, Ásia e América do Sul parecem estar a avançar à frente em muitos aspectos, do dito Ocidente”

(tradução minha), para defender que “a Euro-América e os seus antípodas estão envolvidas no mesmo mundo sistema mundial histórico processual” (Comaroff, na conferência, tradução minha), embora isto não seja dizer que a primeira proposta de Comaroff não seja válida (simplesmente não colhe em Carabane).

Há hoje vários centros concorrentes globais económicos e políticos, há hoje vários centros concorrentes e por vezes igualmente poderosos de emanação e produção de “verdades”, há vários centros concorrentes produtores de “coordenadas ontológicas”, há hoje vários emissores potentes e concorrentes de cultura, há vários *mundos-da-vida* a disputarem-se em espacialidades microscópicas, o que não quer dizer que muitas comunidades não se mantenham isoladas, um pouco ao contrário do que diz Appadurai (1988; 1996:178) mas que a sua própria vida interna é influenciada por estas dinâmicas (por sua vez retrabalhadas localmente). Uma prova elementar é o facto de as pessoas se tenderem a tornar mais e mais políglotas, como exemplificam na perfeição as sociedades africanas contemporâneas, onde é muito fácil encontrar pessoas a falarem seis, sete, oito e mais línguas⁶. Paralelamente, também há vários lugares muito heterogéneos onde dúvidas profundas sobre o sentido das mesmas se instalam (um exemplo: Émile, um informante principal de Carabane, explicava que a coexistência de três religiões diferentes na ilha o tinha finalmente persuadido de que Deus não existia). A dúvida também é, pois, pluricentrada. E é este pluricentrismo duplo, que conjuga centros de produção de sentido e uma área vasta, difusa e crescente de emanação de dúvida (Zizek e Comaroff), que torna as próprias buscas de sentido, as pesquisas individuais pelo centro, frequentemente cruzadas, e que o turismo, entre outros fenómenos, se encarregou de condensar, no caso de Carabane, numa mesma espacialidade palpável (como veremos para o caso de ocidentais e de carabaneses locais).

⁶ Da mesma forma, segundo Comaroff na mesma conferência, há estados do “não-Occidente” que, tendo-se tornado “power-houses” evidenciam características do suposto futuro do “Norte” em outros sentidos, como demonstram (exemplos de Comaroff na conferência): a influência brasileira na economia de biocombustíveis, o impacto da indústria automóvel indiana na Inglaterra, os sistemas pioneiros de produção de lógicas financeiras em Hong-Kong, mas também diversas experimentações culturais e constitucionais de vanguarda nascidas no “Sul”, o aparecimento de novas formas de urbanismo..

Finalmente, deve ser vincado que, se o sentido cessou maciçamente de ser um dado adquirido (uma vez mais, tanto para os ocidentais como para os carabanese), para se tornar numa investigação pessoal e colectiva, essa busca, como as anteriores, não se tornou, por isso, completamente livre! Pelo contrário: encontra-se limitada e enquadrada pelas margens de manobra permitidas e abertas por mapas colectivos de conhecimento, ignorância ou desconhecimento do *Outro*, que, juntas, compõem e direccionam os itinerários de constante produção da/ inquietação com a *diferença*. Ademais, num contexto de entrosamento sistemático de *Outros*, há que ter em conta, como escreveu Van Beek, que o turismo (que é um fenómeno muito importante na ilha) e, portanto, acrescenta-se, o contacto regular com ocidentais, tanto pode servir para reforçar as mistificações pré-existentes do *Outro* como para as destruir (Van Beek, 2003:285) – não há receitas para este processo.

É importante sublinhar, não obstante, que nessa relação dialéctica entre os percursos contemporâneos na direcção do sentido e, ou seja, na experimentação da diferença, alguns dos poderosos marcadores interligados que entram em campo nesse jogo de liberdades e constrangimentos, por vezes históricos, são a raça, o poder (e diferença de poder) material e financeiro, a assimetria de possibilidades de mobilidade, o género, a proximidade com a cidade e com a natureza, o estilo de vida e a proximidade e afastamento das fontes de emanação de conhecimento e poder material. A isto devo acrescentar, porém, que, neste trabalho de terreno esta investigação se deparou com um campo de batalha contemporâneo pelo sentido mais aberto e exposto e, talvez, menos amordaçante do que os registos de antropólogos de outras gerações: aliás, a própria busca de sentido e a *dúvida ontológica* têm efeitos poderosos sobre esses marcadores. O mesmo Slavoj Zizek escreveu, em 2004, num artigo de opinião intitulado *Multiculturalism, the Reality of an Illusion*, que a ideologia patriarcal já não é hegemónica. Talvez isto seja ir longe demais. Ela opera com uma força terrível, extremamente variável ao longo do tecido espaço-temporal, e, por vezes, de formas subtis e camufladas, difíceis de mapear. Não obstante, tem brechas: como, repetindo o exemplo de Zizek no mesmo texto, a do homem italiano que processou os pais por não o quererem continuar a sustentar; como a explosão de movimentos anarquistas, anti-estatais, geolibertários, etc., que, actualmente, no seu centésimo quinquagésimo aniversário, não mostram sinais de definhar, mas antes uma interminável capacidade de renovação; como têm demonstrado as possibilidades de rebelião de redes sociais

virtuais como o *Facebook*. E, não obstante, este não deixa de ser um texto que lida sobretudo com esses balizamentos/marcadores referidos no início deste parágrafo, embora, de entre eles, se destaque o mais presentista: o económico que, pelo menos no estudo de caso de Carabane, parece ser o balizamento fundamental, especialmente para quem procura um sentido a partir daí (o que talvez constitua, em si, um indício de que a busca não é realmente diferente, ou que tem um denominador comum importante).

Etnografar um terreno turístico

Explanado o pano de fundo, de que fala então esta dissertação? De nada em concreto e, contudo, de um espaço bastante delimitável: é uma tentativa, realizada em Carabane, de executar um retrato denso do espaço de diálogo e de acção dos homens nas margens difusas, negociadas e ao mesmo tempo sólidas de manobra permitidas pelas mesmas nessa intersecção de diferentes itinerários em busca de sentido. Num segundo grau, enfeudado ao primeiro, esta dissertação explora a constituição de locais e ocidentais menos como duas grandes vozes, e mais como as duas grandes buscas.

Neste sentido, esta não é, assumidamente, uma tese que se possa localizar no âmbito de uma antropologia do turismo. Ela é, até, contrária a esse projecto, por múltiplas razões.

Entre Setembro de 2010 e Junho de 2011 realizei trabalho de campo na ilha de Carabane, na aldeia senegalesa com o mesmo nome, lugar de moderada afluência turística (ainda se económica e socialmente decisiva para a ilha, como, de resto, para todo o Senegal (Sharpley, 2008:9-4) de origem totalmente europeia e norte-americana. Na realidade, ao longo da minha estada, desenvolvi o impulso, quase emocional, quase estético, de ver a generalidade das macro-teorias ou ontologias antropológicas sobre o turismo deflectidas, quase cineticamente, pelo corpo confuso dos meus dados de terreno. Estou convicto que este ímpeto foi virtude e resultado muito satisfatório de uma experiência no terreno de densidade, elemento que é o que mais me orgulha neste trabalho.

Todas as hipóteses (dentro de perspectivas na antropologia do turismo) mais sistemáticas de aproximação teórica aos dados de campo – como tipologias, metateorias, etc. – se viram, uma após outra, paulatinamente incompatibilizadas com um terreno que as parecia parcialmente justificar e contradizer concomitantemente a

todas⁷. Apostolopoulos afirmou que “é suspeito que o turismo, dada a sua vastidão, possa ou deva ser pensado fora do sistema global, como fenómeno específico (1996:2 – tradução minha). A ilha de Carabane parece querer rever-se nisto. Afinal, quando, ainda primeiras semanas, era perguntado aos carabaneses o que buscavam os turistas, a resposta foi, quase invariavelmente, um encolher de ombros ou qualquer coisa como “ça dépend du turiste”. No máximo, os carabaneses dividem os turistas em franceses e espanhóis (os primeiros são genericamente descritos como antipáticos e arrogantes e os segundos descritos como mais sociais, mas isto não era diferente das visões de ocidentais instalados no terreno, e era altamente moldável ao indivíduo) mas esta divisão não parece querer dizer grande coisa. De resto, o turismo em Carabane é tão diversificado a nível de intenções, idades, género dos turistas, composição dos seus grupos, motivações (ver ponto 8.), duração da visita, que é muito difícil – e talvez inútil – categorizá-lo.

Ademais, o turismo é apenas mais uma das vias de contacto ocidental com o “Ocidente”. A influência ocidental, permeia – iremos vê-lo mais adiante – o passado, presente e também os horizontes da aldeia. Povoada por cerca de 500 pessoas, a ilha de Carabane possui uma ligação ancestral, vital e omnipresente com a Europa, já que foi inicialmente visitada pelos portugueses, e depois colonizada pelos franceses. Ao longo do século XX, o sistema tradicional agrícola desagregou-se, a aldeia entrou num processo de decadência económica e de decréscimo demográfico, tendo perdido radicalmente a sua importância política na região. De resto, foram esses factores, associados à escassez de recursos naturais (os solos têm má qualidade, o que provavelmente justifica o facto de a ilha não ter sido povoada senão tardiamente, aquando da chegada dos franceses) e à sua história e beleza natural (pólos de atracção de visitantes), que contribuíram para transformar o turismo, a partir do início dos anos 80, na actividade económica fundamental da ilha e, praticamente, na única fonte de entrada de capital (juntamente com as remessas do exterior).

Claro que isto não quer dizer que se tenha optado por secundarizar sempre o turismo em prol de uma atenção conceptual à relação “at large” com o Ocidente. Pelo contrário: quer dizer que se tentou aqui comunicar as duas na sua forma entrelaçada. De resto, o turismo, em Carabane, é um fenómeno omnipresente: o grau de sincronização da

⁷ De resto partilha-se aqui uma alergia à tipologia com Bourdieu (apud. Thiry-Cherques, 2006), que lhe chamou de “ilusão escolástica”, e Geertz (Geertz, 1973:8).

maioria dos habitantes com esta dimensão da vida da pequena povoação é assinalável e tornou-se claro para mim desde muito cedo que era inútil ir à procura do turismo ou andar atrás dos turistas. Nos três primeiros meses de terreno habitei em casa de um francês que, vinte anos antes, chegara a Carabane como turista. Essa casa ficava sobre o areal da praia, onde os turistas passeavam, pescavam à cana e se banhavam. Ao meu lado direito, o chefe de família da habitação que ficava paredes meias com a minha era proprietário de um dos dois principais hotéis da ilha. Atrás de mim, à direita, vivia uma família cujo filho mais velho conhecera, ainda no Senegal, enquanto guia turístico, uma italiana com quem posteriormente se tinha casado, tendo-se mudado para Milão. A mãe, uma velha africana proverbial que só conhecia um dialecto local tinha ido a Milão ao casamento, um ano antes (não tinha gostado nada de Milão, revelando-se, a contracorrente de quase todos os personagens desta etnografia, muito pouco seduzida por estas “buscas contemporâneas de sentido”, fossem elas africanas ou europeias). Também atrás de minha casa, mas do lado esquerdo, o meu vizinho, um pescador com quem eu acabaria por coabitar durante os últimos cinco meses de trabalho de campo, recebia turistas jovens, em geral *backpackers*, a um ritmo semanal. Ao lado esquerdo da casa, ficava uma *boutique* de venda de artesanato e marijuana a turistas. Em suma, era inútil ir à procura do turismo porque não me podia sequer movimentar para fora de casa sem penetrar uma constelação de homens, objectos e relações profundamente influenciados pela sua aura. Neste destino turístico, como porventura em tantos outros, era difícil evitar estar implicado dentro ou ser afectado por um ou mais dos circuitos turísticos que crescentemente se justapõem à economia mais geral de signos, difundindo-se ao longo de múltiplos espaços de consumo (Urry, 2001:3).

Por outro lado, a este imbrincado panorama acrescentou-se, num sentido conceptual, a suspeita (que me invadiu inicialmente) de que debruçar-me directamente sobre o fenómeno turístico pudesse ser precisamente o caminho mais rápido para, desde a raiz do estudo, fender a comunidade local a meio e construir um dispositivo analítico que me fizesse cair em reificações e essencializações. Aliás, se muita da literatura sobre turismo se acaba por concentrar nos “hosts” ou então nos “guests”⁸, e normalmente sobretudo nos “guests”, como denuncia Maoz (2005:222), foi-me sempre claro que, mesmo antes

⁸ Termos como em Smith (1989).

de ter definido que o meu projecto não era o de uma antropologia do turismo, eu trataria de “ambos”.

Todavia, apesar destes elementos, estava ainda longe de maturar, na realidade, o meu posicionamento como antropólogo no terreno e, a bem dizer, em relação à própria antropologia, apesar de seis anos de academia e um trabalho de terreno prévio.

Etnografar a aldeia, traduzir para o papel um terreno denso, decisivamente interceptado por turistas, mas também decisivamente moldado por tantas outras influências, nomeadamente outros movimentos migratórios, o passado colonial da ilha ou a sua densidade étnica, surgiu como uma necessidade, logo nas primeiras semanas na ilha, mas essa necessidade agravou-se sempre no tempo, até ao dia da minha partida. O turismo como “campo de estudo” foi, pois, em parte pelas razões já expostas, apenas progressivamente perdendo sentido como fim desta pesquisa, apesar de, enquanto arena de práticas e discursos, ter permanecido o foco principal de atenção, e muito útil como tal. Esta etnografia escolheu paulatinamente o “lugar turístico como palco, aos turistas como protagonistas” (da Silva, 2004:10).

A mudança nos planos de análise, para a qual agora talvez não fosse difícil reunir sustento teórico, foi, pois, um processo, numa fase inicial, parcialmente intuitivo, parcialmente requerido pelo terreno, e, ainda, parcial e positivamente reivindicado pela orientação académica que recebi do mesmo.

O embrião do actual texto foi-se assim desenvolvendo menos a partir de uma etnografia sobre o turismo do que a partir de uma etnografia num terreno turístico. Foi desta forma que, apesar de permanecerem mergulhadas num panorama de turismo quase omnipresente e decisivo, as questões exploradas nesta tese acabam por, paralelamente, lhe escapar: raça, identidade, classe social, diferença de poder material e financeiro, assimetria de possibilidades de mobilidade, proximidade com a cidade e com a natureza, proximidade e afastamento das fontes de emanação de conhecimento e poder material e essa subliminar e já muito discutida a luta moderna pelo sentido, num contexto da especificidade da condição moderna e, finalmente da condição capitalista global.

Retrospectivamente, esta etnografia tornou-se ancorada a um espaço geográfico claramente delimitado e assumido (uma ilha), apesar da consciência da artificialidade deste isolamento imposto a um lugar tão ampliado pelos efeitos da sua distensão dos processos da globalização, a um lugar tão imaginado pelos seus habitantes como pela

pena de antropólogo. A principal defesa contra estas condicionantes de partida resta, na linha de da Silva, a própria consciência das mesmas, o interpretar esta ilha, como outros lugares turísticos, como “lugares imaginados e percebendo já como o turismo e a migração contribuem para essa imaginação” (da Silva, 2004:9): permanece a dúvida de que o fardo do antropólogo alguma vez se aligeire muito mais do que isto.

O subsequente processo de redefinição e maturação desta pesquisa entrelaçou-se já com uma definição mais positiva, por um lado, daqueles que foram os seus temas principais, mas, sobretudo, da *forma* de fazer etnografia.

Foram constituídos grupos de discursos e práticas que foram mapeados para oferecer ao leitor uma espécie de diagrama dos mesmos que lhe permitisse viajar através da ilha, deixando que algumas estruturas de práticas e discursos locais, bem como uma das estruturas identitárias, emergissem, não por si só, porque isso é impossível, mas traduzindo ao máximo o seu próprio processo de construção local. Foi ensaiada, pois, uma escrita preocupada com a reconstituição de uma densidade estruturada do terreno (ideia iluminada no ponto seguinte). Naturalmente, sendo Carabane um lugar turístico, sendo eu próprio amplamente visto como um turista, tanto para os Carabaneses como para outros Ocidentais, e, dentro de Carabane, tendo própria atenção, durante o período de permanência no campo, sido direccionada para zonas turísticas, esta reconstituição da ilha no papel enfoca sobretudo os temas de diálogo característicos desse espaço: os vários apelos migratórios presentes no contexto, as concepções do *Outro*, da raça e as mistificações cruzadas dos lugares que lhes estão associadas. Uma comunicação escrita densa e interligada destes fenómenos foi, por si só, um objectivo.

Através de uma tradução da complexidade constitutiva destas nuvens de discursos e práticas interligadas, através de uma viagem à sua construção, aos seus processos de solidificação, tentou-se a execução de uma violenta desconstrução dos mesmos. Penso que essa desconstrução faz, ainda hoje, imensa falta aos estranhos racismos ocidentais e africanos, que não deviam nunca deixar de ser olhados com estranheza. Faz falta às convicções, alego-o, tão grudadas à sociedade senegalesa como colectivamente subliminares, da construção da pele branca – até mesmo enquanto derme, enquanto matéria corporal, quanto mais enquanto suporte do interminável rol de fantasias que se lhe sucedem! Essa desconstrução faz falta, parece-me, às imaginações contemporâneas do continente africano, até mesmo como lugar geográfico, e também a um certo

desespero depressivo da civilização ocidental: perceber a forma distorcida como muitos dos seus filhos viram um paraíso onde a generalidade da Europa vê um inferno deve fazer reflectir as nossas sociedades ditas modernas sobre o que lhes falta, na sua maravilhosa abundância, nomeadamente perceber porque fogem algumas pessoas dela alegando crises espirituais. Essa desconstrução faz falta às desesperadas aspirações carabanesas por uma viagem de salvação ao assim presumido éden europeu. Parece-me, finalmente, necessária para uma humanidade mais auto-inclusiva (da parte de absolutamente todos), que, no cruzamento de paraísos de Carabane, poderia talvez conseguir entrever, à semelhança do conto de Borges, os seus anseios e desejos comuns.

Por fim, e ainda antes da exposição da organização da obra, pretendia confessar um nesta dissertação: de que a opção de execução de um texto que privilegia o terreno em relação ao trabalho de biblioteca, a opção de execução de articulações de ilustrações de práticas e discursos a um mapa de autores, possa não ser bem compreendida. Permanecendo certamente manietada devido a estas opções, espera-se que a mesma possa ter sido compensada pela densidade e complexidade das subseqüentes páginas. Já que falo em densidade, menciono um receio ainda maior: o de que a ideia – adiante defendida – de que a densidade do meu material de terreno reunido ao longo de quase oito meses em Carabane e ampliado por mais um mês e meio de pesquisa noutros lugares senegaleses e, ainda, por mais cinco meses de viagens na costa ocidental africana, só poderia ser comunicada de uma forma, se não teórica, pelo menos estruturada e abstracta. O leitor habituado à antropologia encontrará aqui mais densidade de produção teórica e menos campo (sensações, cheiros, conversas) do que o normal. Em parte – e espero que isto não torne as seguintes páginas demasiado duras – isto resulta da minha própria forma de reflectir. Por outro lado, chamo a atenção para o facto de a teoria, aqui, nunca ser dada a grandes voos: não consegui evitar que este trabalho não tivesse a abstracção de que necessitei para comunicar tudo o que pretendia, mas tentei mantê-la a um nível pouco arriscado, o menos efabulado possível. Finalmente, esta opção relacionou-se como o próprio ideal de densidade estruturada, que, logo após a explanação da organização da obra, já de seguida, se passa a defender.

Organização da obra

Até agora, ao longo da Introdução (1.), foi iluminada, primeiro, a problemática de fundo desta dissertação – a questão do sentido – para, posteriormente, ter sido introduzido o carácter desta etnografia sobre Carabane, a sua relação com a antropologia e a antropologia do turismo em geral e, ainda, a definição dos seus temas principais. De seguida, serão discutidos os ideais monográficos e metodológicos de investigação e escrita perseguidos neste projecto e neste texto. No ponto seguinte, é apresentado o produto metodológico deste ideal, sob a forma de organização escrita e conceptual desta dissertação e, posteriormente, a introdução encerra-se com a restante informação metodológica. No ponto 1.2, escreve-se sobre as metodologias utilizados e questões relacionadas. O ponto 2. é um pouco alienígena aos dos outros, introduzindo uma divisão conceptual da minha autoria que, todavia, creio poder contribuir significativamente para a interpretação deste contexto. No ponto 3. discorre-se sobre a história da aldeia de Carabane e é analisada a sua composição e a evolução da sua composição social, étnica, política e religiosa bem como de outras estruturas. São apresentadas características gerais em todos os domínios passíveis de contextualizarem um leitor que nada saiba sobre ela e é genericamente inserida no seu contexto regional e nacional. No capítulo 4. é feita uma caracterização geral do turismo na ilha. O ponto 5., *CPDDs ao longo de uma dicotomia - dualismo identitário em Carabane*, constitui o fulcro teórico-metodológico da obra. O ponto 6., não é mais do que uma brevíssima incursão generalista sobre os efeitos da colonização no Senegal contemporâneo. O ponto 7., o mais extenso, e que se estende ao longo de múltiplos subpontos até ao ponto 7.11 consiste na própria comunicação escrita da minha etnografia em Carabane. O ponto 8. interliga mais profundamente algumas das possibilidades deixadas em aberto no longo ponto anterior. No ponto 9., tecem-se as considerações finais.

No sentido de uma densidade estruturada

É cada vez mais difícil escrever antropologia sem explicar o que se entende por tal movimento pela razão de que a antropologia é, actualmente, uma disciplina com uma identidade e processos partidos e fraccionados. Tal como nos diagnósticos

antropológicos às mais variadas sociedades, uma antropologia da antropologia (dos antropólogos, dos temas que exploram, do jargão que utilizam, das suas técnicas de escrita) desvelaria hoje um mundo disciplinar (neste caso) onde o passado já não é suficiente para legitimar o presente, onde a mudança se tornou, para além da principal regularidade sociológica, a única certeza e, ainda, a certeza oficial (institucionalizada). Paralelamente, o movimento intelectual – para não dizer físico, também – no domínio das humanidades sofreu uma espécie de salto, da espontaneidade enquadrada em direcção à culpa ou responsabilidade enquadradas. Também neste domínio (o domínio emocional-ético da produção científica) – e à semelhança dos objectos sociais que estuda –, as práticas passadas deixaram de ser suficientes para legitimar as suas descendentes, a herança da disciplina já não garante, por extensão, o seu futuro: a ciência tornou-se neurótica e tem vindo a moralizar-se. Para alguns autores, as origens desta mudança são diferentes, mas as consequências são as mesmas. Para Lyotard, por exemplo, a ciência passou a teorizar a sua própria evolução como descontínua, catastrófica, não-rectificável e paradoxal (Lyotard, 1984:60). Lyotard escreveu, nesta passagem, sobre as Ciências Naturais, mas os ecos que ela encontra na antropologia são claros.

Seja como for, a fragmentação e o desligamento da própria tradição disciplinar, combinados, concedem a cada autor, em cada momento e a um só tempo, o peso e a liberdade de refundar a disciplina, o que parece ser especialmente válido para um estudante em início de percurso académico que, como eu, na ausência de uma auto-circunscrição de enquadramentos teórico e metodológico tornados “públicos” na esfera das publicações académicas, e com a herança de uma formação esquizofrénica, sentem um vastíssimo – mas também vertiginoso – espaço de manobra. Pode parecer um lamento contra um “deficit de encaixotamento”, mas entre uma estrutura criativa e uma criatividade estruturante, fica a diferença entre comunicação e autismo.

Claro que esta já referida reflexividade não contaminou apenas a antropologia. À semelhança da discussão de Lyotard (Lyotard, 1984) ela existe da história à bioética e à matemática, contaminou toda a academia, e existe fora dela (é origem reconhecida de crises de sentido, como já foi dito, como a espiritual e religiosa); ela cresceu, afinal, primeiro que tudo, na sociedade (Beck, Giddens, Lash, 2000). O que a antropologia talvez tenha logrado fazer até à data em menor medida foi resolidificar-se (o que talvez possa ser imputado às características particulares da disciplina).

Actualmente, tornou-se necessária uma intolerância virulenta contra o relativismo (como propõe Zizek para a sociedade em o *Elogio da Intolerância* (2004), quando ataca precisamente os relativismos perigosos da ideologia multiculturalista) sendo ao mesmo tempo completamente impossível reinstalar qualquer tipo de ortodoxia teórica. A antropologia continuará assim a viver presa neste dualismo, entre duas vontades: entre pretensões de “grand-theory” que sabem a fruto proibido, que soam a fascismo intelectual e que são acusadas de ser desumanizadoras e uma escrita antropológica pouco confiante no seu pendor denotativo e nos seus impulsos estruturo-funcionalistas e um relativismo poético, um escrevinhar conotativo, que soarão sempre a falso e que nunca serão levados muito “cientificamente” pela sociedade. É nesta indefinição que estão alegadamente as raízes da importância que a antropologia não tem na Europa contemporânea. Fora da academia, a sociedade não sabe o que é a antropologia. Para os Estados Unidos talvez fossem necessárias outras considerações.

Mesmo assim, talvez seja possível fazer um pouco melhor do que ensaiar existencialismos culturais-relativistas ou do que uma antropologia que substituiu o interesse nas pessoas pelo interesse pelos antropólogos, isto sem ressuscitar pretensões sistematicistas que parecem definitivamente exiladas.

O essencial é afirmar a antropologia de uma forma positiva, evitar a litania instalada de dizer o que a antropologia não é ou não pode ser (como se a antropologia fosse uma espécie de ciência social mínima que resultasse de um monumental processo de exclusão de partes), evitar – agora, neste preciso momento, em cada introdução, por exemplo – a sucessão de páginas que explicam o que as sucessivas não são ou tentam não ser ou têm medo de ser, como – acuso-me – já aqui fiz um pouco.

Há um ponto que, contudo, parece reunir unanimidade: a identidade da antropologia continua a radicar no método etnográfico e na descrição densa que ele proporciona. Como escrevem Gupta e Ferguson, a diferença entre a antropologia e outras disciplinas (...) jaz menos nos tópicos estudados (...) do que no método distintivo que os antropólogos utilizam, nomeadamente o trabalho de campo baseado na observação participante (...)” (1987:2). Stocking é sintónico, quando diz que o trabalho de campo se tornou na “experiência constitutiva básica tanto dos antropólogos como do conhecimento antropológico” (Stocking 1992:282 apud Gupta & Ferguson, 1987:3). Clifford, *idem*: escreve que “o legado do trabalho de campo intensivo define os estilos antropológicos de pesquisa” (Clifford, 59).

Em 2012, é interessante verificar que, depois da vaga de críticas e suspeitas dos anos 80 e 90 (Abu-Lughod, Appadurai, Hannerz, 1986), o método não só sobreviveu e continua a sobreviver às transformações do seu objecto bem como à exportação de temas e zonas de pesquisa e teoria tradicionalmente “antropológicos” noutros ramos do saber e à inclusão de terrenos de pesquisa (nomeadamente ocidentais) nas suas próprias preocupações (Hannerz, 1986:3) como, através da delapidação de várias das outras características da antropologia, se tem afirmado cada vez mais como a verdadeira razão de ser da antropologia. Em parte, a antropologia não terá alegadamente tido hipótese senão continuar a reconstruir-se a partir do seu método de eleição, uma vez que a própria disciplina não tinha nenhuma outra referência identitária, para além, claro, da sua própria história (embora a “tradição” – sabe-o bem a antropologia – não seja, por si só, uma garantia de futuro) que lhe oferecesse o grau de coesão do método etnográfico. Claro que surgiram críticas ligadas com a progressiva problematização e complexificação dos conceitos de terreno e localidade – é que o método etnográfico clássico passou também ele a ser questionado.

[there is a] now widely expressed doubt about the adequacy of traditional ethnographic methods and concepts to the intellectual and political challenges of the contemporary postcolonial world. Concern about the lack of fit between the problems raised by a mobile, changing, globalizing world, on the one hand, and the resources provided by a method originally developed for studying supposedly small-scale societies” (Gupta e Ferguson, 1987:3)

Formulado de uma outra maneira, simplificada, o problema é este: o que fazer quando o método localizado da disciplina choca com o mundo alegadamente deslocalizado? (Gupta e Ferguson, 1987:4), especialmente se esse método tiver tornado a antropologia numa ciência do estudo do local, como demonstra, convincentemente, o texto de Appadurai *The Production of Locality* (1996).

A estas críticas, vários antropólogos responderam com algumas sugestões de reformulação do método, como Abu-Lughod (1991:149), Marcus e Hannerz (1986) ou como referem Gupta & Ferguson (1987:34) para Passaro, Des Chene, etc.

Não obstante, nenhum das sugestões propõe mudanças significativas nas características fundamentais da antropologia de produção de conhecimento essencialmente qualitativo, de uma enorme quantidade de dados com enorme densidade e complexidade e de muito

desse conhecimento ter uma origem próxima da voz do nativo, de ser um conhecimento proveniente do “particular” e não um conhecimento com pretensões de abrangência. Miller defendeu que o particular pode bem ser o meio pelo qual a teoria geral é melhor sujeita à crítica e refinamento (Miller, 1994). No limite, aquilo que foi mais importante preservar talvez transpire indirectamente da última afirmação de Miller: não se tratava apenas do método etnográfico, mas, se calhar, e, sobretudo, do tipo de conhecimento que produz. Aliás, algumas das próprias reformulações do método propostas (Marcus e Hannerz), destinam-se muito mais a preservar o *output* epistemológico do que certas litanias do método em si, que poderia assim continuar a transpirar essa forma de relação, referida por Miller, com a teoria mais macroscópicas, o que é também um pouco o que escreveu Geertz:

History may have its unobtrusive turning points, "great noises in a little room"; but this little go-round was surely not one of them. It is merely today that the anthropologist characteristically approaches such broader interpretations and more abstract analyses from the direction of exceedingly extended acquaintances with extremely small matters. (Geertz, 1973:7)

No sentido de preservação deste o *output* epistemológico da antropologia, um *output* que privilegia o tempo, a intimidade, o isolamento, a importância diminuta de pró-formas estruturados de compreensão importados da sociedade de partida, uma voz do informante menos provocada, menos alfinetada, menos reclamada, ou, pelo menos, reclamada com mais paciência, sem urgência, foi aqui ensaiado conciliar dois princípios fundamentais: densidade, no sentido de Geertz (1973) de descrição densa – embora sem esse ideal de transpiração da “cultura” nos “seus próprios termos” para o papel, num ideal de descrição densa mais direccionada e, nesse sentido, mais politicamente implicada – e a estrutura, sobretudo no sentido de Bourdieu, sentido aqui adaptado a questões relacionadas com a modernidade e o contexto de pesquisa, e, neste caso, numa posição mais contrária à do próprio Geertz (1973:5).

A densidade representa o lado etnográfico puro da antropologia: recolector, retransmissor (sob forma escrita), profundo mas – e neste sentido é que aqui nos contrapomos mais a Geertz (como já será explicado) – não necessariamente não-abstracto.

No limite, a densidade total torna-se tão ilegível quanto a realidade observada sem categorias através dos sentidos. Não faz sentido fazer um trabalho de campo longo e

profundo, e não deixar que o texto final esteja embebido de densidade (mesmo se à custa de alguma legibilidade), porque, afinal de contas, todas as outras disciplinas se concentram já em fornecer perspectivas assimétricas e complementares do mesmo objecto: quantitativas, depuradas, rarefeitas, taxonómicas e estatísticas.

Mas o que é exactamente a densidade? Num certo sentido, uma monografia em antropologia é tão melhor quantas mais contradições contiver. É neste sentido que Geertz escreveu que “a coerência não pode ser o principal teste de validade para uma descrição cultural” (Geertz, 1973:5 – tradução minha). É necessário explicar isto bem. Os seres humanos, em qualquer comunidade, dizem uma coisa e fazem outra, afirmam algo em plano público e o contrário em plano privado e ainda algo diferente consoante o dia, a disposição, se o seu interlocutor é um homem ou uma mulher, um velho ou uma criança, um amigo, um parente ou um desconhecido (Abu-Lughod, 1989:274). Num sentido oposto:

Nothing has done more, I think, to discredit cultural analysis than the construction of impeccable depictions of formal order in whose actual existence nobody can quite believe (Geertz, 1973:5)

É necessário, como inspira esta citação de Geertz, ter cuidado com o significado da palavra densidade: a descrição densa não significa apenas fazer uma descrição imbrincada de uma realidade, que pode até ser simples. A descrição densa parte do princípio que a realidade é ela própria confusa e complexa. Ou seja, o que uma densidade estruturada tem que preservar é a própria complexidade que capta, e uma transcrição escrita disso mesmo é contrária – a não ser através de um esforço muito longo no tempo – a uma delapidação teórica formal redonda, mecânica, como um puzzle, a “impeccable depictions of formal order”, como escreve Geertz.

A densidade é o que garante à antropologia a voz que luta para demonstrar que os números são insuficientes para veicular a realidade, recordando-nos que esta não é feita com a sua geometria límpida, não é unívoca, mas sim narrativa, diacrónica, sempre mutante e efémera.

É desta forma que uma etnografia de contradições (densa) pode muito bem ser sinónimo de uma verdadeira etnografia. A antropologia não busca consenso nas fórmulas nem tem que agir como uma espécie de desmascaradora. Não tem que vestir a pele de psicanalista social. Não tem que decidir se o que vê à partida é errado ou falso, se

representa ou não a realidade ou “a verdadeira profundidade das coisas”: tem, sim, que se limitar a incluir tudo (ou o mais possível) na fotografia monográfica final.

Não tem que estar demasiado preocupada com causas e fórmulas, aliás, tem que estar ciente que, em determinada medida, essa tarefa pressupõe fracassos. Ao contrário de outras disciplinas, não tem que conviver demasiado com a obsessão da coerência. No entanto, é exactamente nesse ponto que se torna científica: porque é na complexidade de matizes sobrepostos que a realidade se comunica na sua natureza avessa às simplificações enganadoramente claras das fórmulas e estruturas. A antropologia não é democrática: não é sobre a opinião/visão da maioria. Não é oligárquica porque não é a “voz” dos mais fortes ou mais importantes. A etnografia é um bolo com mil e um sabores e que é mais completa quantos mais contiver.

É importante, seja que tipo de trabalho antropológico for, que a teoria se mantenha subordinada à densidade (Geertz, 1973:7). É aqui seguida uma linha de concordância com Geertz, quando afirma que a grande valência do antropólogo não são os voos teóricos (Geertz, 1973:11) ou talvez mesmo a coordenação teórica de autores feita em biblioteca, mas o próprio trabalho de campo; que é essa a sua fonte primária de discussão. A antropologia é uma disciplina de análise apenas secundariamente. A um painel de especialistas sobre um tema uma comunidade ou um dado objecto é essa a mais-valia trazida por antropólogo, é esse o seu acrescento, é essa a sua lufada de ar-fresco. É por isto que Geertz reclama “a necessidade da teoria [antropológica] de manter próxima do chão que no caso de ciências mais capazes de se entregar à abstracção imaginada” (Geertz, 1973:7 – tradução minha).

Porém, creio que uma das críticas que se podem fazer a este trabalho é a sua vertente – mais do que teórica ou abstracta – estrutural, uma certa reorganização analítica da vida social. Alega-se que a densidade não poderia chegar a estas folhas finais senão sob uma forma estruturada

Alega-se aqui que teoria e estrutura não são a mesma coisa, e que a densidade pode ser transmitida segundo estruturas. A contradição (como se referia anteriormente, a partir de Geertz) e a densidade podem continuar a viver nas estruturas ou, melhor, em formas estruturadas de retransmissão do campo.

A estruturação de um campo através de conceitos pode ser até a própria forma de garantir a visibilidade da sua complexidade. Neste sentido, poder-se-ia eventualmente até falar de uma estruturação densa e, se se reclama aqui, não obstante, o seu contrário, o ideal densidade estruturada, é porque é um *superavit* de informação recolhida que é estruturado, e não um estruturalismo prévio (de inspiração, por exemplo, lévistraussiana) que é aplicado.

Se, por outro lado, como diz Geertz, “a vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas tornar disponíveis as respostas que (...) outros deram e, assim, inclui-las no registo consultável do que o homem disse” (1973:9), não parece ser completamente incompatível com o projecto aqui apresentado, a ideia aqui é assumir definitivamente uma abordagem mais assumidamente política e, portanto, posicional.

O método de prospecção procurou respeitar o terreno e é nesse sentido que as categorias, conceitos e estruturas utilizadas nesta dissertação – de uma forma muito próxima de Bourdieu, como será explanado no ponto seguinte – foram criados.

Expor-se-á agora esse método de agrupamento e organização que permitiu compilar parte do volume de dados desta pesquisa, ou seja, explicar o princípio de escrita utilizado para seguir uma linha de densidade estruturada.

Clusters prático-discursivos dinâmicos numa etnografia de um terreno turístico

O *Cluster Prático-Discursivo Dinâmico* (CPDD) trata-se de uma sofisticação e adaptação de um modelo de tradução etnográfica importado de uma etnografia que realizei no passado (Leitão, 2007).

Um *cluster* é uma agremiação, uma aglomeração. Um discurso é uma formulação verbal de ideias, representações, imaginações, ficções, opiniões, etc. sobre um dado objecto com um. O termo *prático* refere-se, naturalmente, ao domínio da acção. O ífen entre *prático* e *discursivo* pretende iluminar o facto de a prática e o discurso estarem indelevelmente relacionadas (mesmo quando se contradizem) e tenderem para uma harmonia e uma coesão. Segundo Foucault os discursos “são práticas que sistematicamente formam os objectos das quais falam”, e no seu decurso “os sujeitos

são progressiva, real e materialmente constituídos” (2004:55). O conceito dinâmico enfatiza efemeridade, instabilidade, fluuabilidade, um estado de permanente possibilidade de mutabilidade.

O que é então um *Cluster Prático-Discursivo Dinâmico* (CPDD)? É uma reunião de palavras, ideias, posições, representações, imaginações, ficções, opiniões, por sua vez ligadas a acções concretas sobre o mundo real, que se encontram tendencial e recorrentemente agremiadas numa determinada janela de tempo, tendendo a constituir e/ou a ser constituída por coesões identitárias mais ou menos persistentes e intensas. O CPDD não pretende ser “a realidade”: trata-se naturalmente de um agrupamento de práticas e retóricas recortado abstracta e artificialmente pelo antropólogo às suas observações.

O CPDD, se excluíssemos a sua metade “prática” ou, em alternativa, se tomássemos a prática também como discurso, pretende recortar à realidade algo de muito semelhante ao “discurso”, que Foucault isola em *A Ordem do Discurso* (1997), no sentido de recorte de normatividades e recorrências, se bem que haja aqui a uma concordância de intenções na procura das “estruturas constitutivas de um tipo particular de ambiente que podem ser empiricamente preenchidas sob a forma de regularidades associadas a um ambiente social estruturado” (Bourdieu, 1972:156) que produzem o que Bourdieu viria a denominar de *habitus*. Na verdade, é uma procura de uma estrutura constantemente reestruturada que define, em parte, o trabalho de Bourdieu, e é parcialmente nessa esteira que aqui se prossegue, especialmente no que toca a esse aspecto de instabilidade e fluuabilidade das próprias estruturas.

A obra Bourdieu procura desvendar as estruturas sociais a partir de conceitos-chave (Thiry-Cherques, 2006:1), ideia que também enforma bastante a que aqui se apresenta, nomeadamente quanto ao conceito de *clusters* e, sobretudo, ao par oposicional que é transversal a este texto (que aparecerá, pela primeira vez, dentro de duas páginas). Mas, como já se insinuou, Bourdieu nunca procura um estruturalismo finalizado. Como escreveu, pretendeu construir um conhecimento que denominou de “praxeologista” e que inclui um conhecimento “objectivista” (uma hermenêutica estruturalista) e não objectivo, construído segundo relações objectivas que estruturam as práticas e as representações das práticas (Bourdieu, 1972:163), mas também segundo “as relações dialécticas entre as estruturas objectivas e as disposições estruturadas dentro das quais elas se actualizam e que tendem a reproduzir” (Bourdieu, 1972:163). Procurou fazê-lo

em lugar de “construir os princípios geradores” (Bourdieu, 1972:163), o que distingue o seu estruturalismo do estruturalismo clássico.

Nesta linha, os *clusters* e o *dualismo* principal que atravessam esta dissertação não pretendem, ser, tal como disse Bourdieu, o que um tratado de harmonia é para a invenção musical (Bourdieu, 1972:161) (aliás, a discussão do que representa verdadeiramente o referido dualismo nesta dissertação deve ser remetida para o ponto 7.). Não pretendem ser um manual. Tratou-se aqui de se fazer mais uma decifragem continua de indícios (Bourdieu, 1972:162) do que pré-fabricar um arquivo de possibilidades: é neste sentido que Bourdieu enfatiza a questão da dinâmica (Bourdieu, 1972:162) e que ela é aqui enfatizada. Afinal, para ele, as estruturas, as representações e as práticas constituem e são constituídas continuamente (Bourdieu 1987:147 apud. Thiry-Cherques, 2006:28). Neste sentido, em termos de premissas lógicas de relacionamento metodológico com o terreno, nem sequer estamos muito longe de Geertz, quando ele escreve: “O comportamento também tem que ser considerado, e com alguma exactidão, porque é através da fluência do comportamento – ou, mais precisamente, da prática social – que as formas culturais encontram a sua articulação” (Geertz, 1973:5 – tradução minha), embora Geertz argumente que é a cultura “nos seus próprios termos” que deve prevalecer na etnografia, e Bourdieu argumente, num certo sentido, que é, ao invés, a experiência da etnografia que deve prevalecer também, no seu caso, nos seus próprios termos. Seja como for, uma vassalagem inteligente ou estratégica do método ao próprio campo a que é aplicado cria uma dificuldade fundamental a Bourdieu: o seu método não é susceptível de ser estudado separadamente das pesquisas onde é empregado (Bourdieu et al., 1990 apud. Thiry-Cherques). Esta dificuldade repete-se, assumida, neste trabalho. Os *clusters* através dos quais a “realidade” é aqui retransmitida extinguem-se neste próprio texto.

Neste sentido, inclusive, remetem não só para ela, mas também para a minha própria vivência da mesma. Bourdieu, aliás, é claro sobre o que pensa do posicionamento do observador no seu campo. A sua premissa é a seguinte:

La connaissance ne dépend pas seulement, comme l'enseigne un relativisme élémentaire, du point de vue particulier qu'un observateur « situé et daté » prend sur l'objet, mais du fait même qu'en tant que spectateur qui prend un *point de vue* sur l'action, qu'il s'en retire pour l'observer, pour la regarder de loin et de haut, il constitue l'activité pratique en *objet d'observation et d'analyse*. (Bourdieu, 1972:160).

A sua conclusão é a de que, naturalmente, o observador se implica irremediavelmente nesse objecto.

Enquanto enformador a acção, sujeito incorporando, finalmente, no todo de acções que desencadeei, no dualismo *turistas/brancos/ocidentais e carabaneses/negros/africanos* que criei, o mesmo deve ser aqui pré-apresentado na sua artificialidade necessária, enquanto construção cúmplice da minha própria branquitude, posição como turista e ocidentalidade, para mencionar apenas algumas das subjectividades das quais julgo ter estado mais consciente.

But it does make the view of anthropological analysis as the conceptual manipulation of discovered facts, a logical reconstruction of a mere reality, seem rather lame To set forth symmetrical crystals of significance, purified of the material complexity in which they were located, and then attribute their existence to autogenous principles of order, universal properties of the human mind, or vast, a priori *weltanschauungen* is to pretend a science that does not exist and imagine a reality that cannot be found. Cultural analysis is (or should be) guessing at meanings, assessing the guesses, and drawing explanatory conclusions from the better guesses, not discovering the *Continent of Meaning* and mapping out its bodiless landscape (Geertz, 1973:7).

A aversão estruturalista de Geertz e de outros antropólogos talvez possa assim ser compensada, na lógica já de si semi-estruturalista de Bourdieu, se a essa lógica se acrescentar uma não-pretensão à reconstrução polida da realidade ou, invés, uma pretensão a uma reconstrução parcial, dinâmica e mesmo contraditória, ou seja, se essa precisa lógica incorporar a necessidade de densidade que defende o próprio Geertz. Lila Abu-Lughod, num cruzamento crítico precisamente de Geertz e Bourdieu, escreveu sobre esta limitação:

One type of phenomenon that resists analysis in terms either of a theory of culture or a theory of ideology is the coexistence of contradictory discourses especially when one seems to subvert the other. (Abu-Lughod, 1989:274) [o sublinhado é meu]

Esta era também a preocupação de Geertz:

He [o antropólogo] confronts the same grand realities that others--historians, economists, political scientists, sociologists – confront in more fateful settings: Power, Change, Faith, Oppression, Work, Passion, Authority, Beauty, Violence, Love, Prestige; but he confronts them in contexts obscure enough --places like Marmusha and lives like Cohen's--to take the capital letters off them. These all-too-human constancies, "those big words that make us all afraid," take a homely form in such homely contexts. But

that is exactly the advantage (...) the problem of how to get from a collection of ethnographic miniatures (...) to wall-sized culturescapes of the nation, the epoch, the continent, or the civilization is not so easily passed over with vague allusions to the virtues of concreteness and the down-to-earth mind (Geertz, 1973:6).

Mas os receios de Geertz não têm necessariamente que se cumprir. A reconstituição estruturada da densidade de um terreno não tem que implicar considerações abstractas directas sobre outros campos, não tem que ser o ninho de gestação de matrizes para exportação, embora permaneça uma porta para ampliar o conhecimento humano e para pensar o mundo, não tem que ser um embrião de mega-conceitos (Geertz, 1973:7), embora possa continuar a ser uma forma de os pensar. Esta justaposição entre os dois autores, ou seja, uma identificação das regularidades culturais sobreposta com a possibilidade da sua própria contradição (o mesmo é dizer, a sua impossibilidade de encaixe perfeito num mecanismo teórico mecânico) também tem, a vantagem, tomada de Bourdieu mais impedida pela linha de escrita de Geertz de permitir uma abordagem mais intencional às forças políticas em jogo, diferenciação que Abu-Lughod explorou (Abu-Lughod, 1989:274).

Foi, pois, este o espírito de construção de uma estrutura dinâmica de conceitos artificiais que implicam, como entroncamentos, como pontos de confluência, acções e palavras em agremiações de recorrências observadas no terreno – uma espécie de ciência social possível – que presidiu ao erigir das fundações deste texto.

Para além disto, retomando o paralelo com *A Ordem do Discurso*, há que dizer que o discurso e as práticas que aqui são exploradas aparentarão, sempre, serem muito distintas das de Foucault num sentido preciso: parecerão, constantemente, mais emanções do presente, quase-aparições, do que genealogias de assombros e interdições. Isto porque o projecto de Foucault foi o de uma arqueologia do discurso. O interesse quase obsessivo que Foucault demonstrou nos aspectos normativos do discurso, conjugado com o pendor histórico da sua abordagem, conduziram-no a vasculhar na densa desmultiplicação histórica dos mesmos, dirigindo-o inevitavelmente para os mundos institucionais que são os lugares onde se exerce em toda a plenitude historicamente densa dessa normatividade: a jurisprudência, a ciência, a medicina. Foucault indicou que os discursos deviam ser tratados em primeiro lugar “como conjuntos de acontecimentos discursivos” (Foucault, 1997:42), posição que é aqui adoptada integralmente. Foucault afirmou também que o discurso não é corporal, que

não se situa a esse nível, mas que possui uma materialidade etérea (Foucault, 1997:42). Também os CPDDs procuram abarcar uma materialidade incorporal. Foucault procurou verdadeiramente a “ordem do discurso”, até mesmo as regularidades do acaso necessário que o compõe (Foucault, 1997:44), e o presente projecto prolonga as suas semelhanças com o de Foucault quando ele afirmou que o seu objectivo “é tratar, não das representações que pode haver por trás dos discursos, mas dos discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos” (Foucault, 1997:44). Mas as coincidências deste projecto terminam nesta “produção de séries”. Não ignorando ou recusando que “o discurso precede o indivíduo” (Foucault, 1997:8) partiu-se antes, neste trabalho, da ideia de que o “discurso” rodeia o indivíduo – ideia tampouco alienígena a Foucault –, inspirada no trabalho de campo antropológico, e mais próxima do trabalho de Bourdieu. Aliás, alega-se, é na ancoragem na metodologia antropológica que o desvelar das ordens e desordens imanentes à colocação do discurso em prática adquire o seu forte presentismo. Na realidade, o mesmo é mais o reconhecimento de uma opção de focagem, de uma especificidade do que o assumir de uma limitação. Um complemento mais genealógico ou arqueológico dos CPDDs nesta dissertação não poderia, claro, senão complementá-los, vincar ainda mais o seu carácter dinâmico e garantir-lhes uma dimensão temporal sem qual permanecem, seguramente, manietados. Um exemplo concreto de um CPDD: o turista que elogia a sociabilidade quente dos africanos é geralmente o mesmo que denuncia o facto de os europeus já não dizerem “bom dia” uns aos outros, e de viverem numa Europa sucumbida a relações de impessoalidade, causadas pela industrialização e modernização das cidades, onde os urbanitas levam vidas solitárias, fechados nos seus apartamentos cubiculares. O turista que produz estes discurso é normalmente também o turista que está mais predisposto a assimilar e procurar avidamente a cultura local “tradicional”, “autêntica” e rural e, imaginemos, a vestir-se à *maneira dos* carabaneses.

Este exemplo tornou-se num CPDD a partir do momento em que é aqui reclamada a própria recorrência tendencialmente aglomerada das práticas e discursos que o compõem (ou seja, quando é observado que normalmente os turistas que se queixam das relações de impessoalidade na Europa são os mesmos que se vestem à *maneira dos* carabaneses, etc.) e o mesmo é identificado como, por exemplo, no ponto Visão

Contrária⁹ (contudo, foi realizado um esforço suplementar para, uma vez explorado um *cluster*, evitar que as subseqüentes referências ao mesmo – como “Visão Contrária” – fossem feitas através do seu nome. Tratou-se de uma opção formal com um objectivo prático: evitar que unidades tão amplas de práticas e discursos num terreno fossem reduzidas e essencializadas num termo operativo, ainda que a assunção metodológica ou científica deste texto, na esteira de Bourdieu, implique essencializar – “l’objectivisme enferme toujours la virtualité d’un essentialisme” (Bourdieu, 1972:159).

Creio que esta forma de organização do terreno em texto apresenta mais-valias importantes. Ao mesmo tempo que o CPDD é ele próprio, como abstracção teórica, um tradutor do carácter imaginado das estruturas colectivas de pensamento, chama-nos a atenção para o facto de esse carácter ser construtor/formador de realidades (à semelhança do que dizem ambos Foucault e Bourdieu). Para dar um exemplo simplista, no caso concreto do exemplo acima utilizado, o CPDD não informa sobre a diferença entre a realidade social factual africana e ocidental (não define sequer África ou Ocidente) mas reclama a existência de um aglomerado tão grande de turistas engajados na construção desta realidade que a mesma se terá tornado, no mínimo, numa realidade mental partilhada colectivamente. Um pouco como as comunidades imaginadas de Anderson, cujas fronteiras são necessariamente porosas e onde modos de vida, actividades económicas, legados culturais, laços de parentesco, relações de poder e, sobretudo, identidades, se trocam, misturam, partilham, constroem, estruturam e se prolongam independentemente de confinamentos político-geográficos concretos, de relações humanas efectivas, de denominadores fenotípicos comuns, etc., o CPDD pretende nunca esquecer que os universos mentais são sempre anteriores e superiores à própria realidade, não só no discurso, mas também na prática: uma acção concreta na realidade é sempre inferior aos seus próprios produtos no mundo mental colectivo – aliás, como diz Bourdieu, ela contém, condiciona e amplia já as possibilidades de acções e palavras futuras.

Particularmente, alega-se que escrever etnografia utilizando CPDDs ou teias de CPDDs pode ser especialmente útil no contexto de formação identitária moderno: e é nessa relação com a modernidade que a ideia de *cluster* se torna talvez mais singular.

⁹ Ver ponto 7.9.

Sharpley, numa síntese das características fundamentais da pós-modernidade (pós-modernidade e modernidade são agora, temporariamente, termos utilizados indiferenciadamente), assinala, entre outros aspectos, a diminuição de importância de alguns dos marcadores identitários tradicionais mais fortes.

“(…) the breaking down of traditional social structures and the emergence of new groupings and movements, such as conservation groups, political groups, New Age travellers, woman’s associations, special interest groups and so on which cross over ethnic, class, occupational and religious boundaries (Sharpley, 2008:3-13)”

Na mesma linha, Peretti, num artigo denominado *Capitalism and Schizophrenia: Contemporary Visual Culture and the Acceleration of Identity Formation/Dissolution* (1996), argumenta que o capitalismo tardio não só acelerou o movimento de capital mas também acelerou a velocidade a que os sujeitos assumem identidades (argumento, de resto, em sintonia com aquele com que é introduzida esta dissertação). Hannerz fala num atenuar da relação entre cultura e localidade, escrevendo que alguém pode estar mais ligado através das suas ideias a um indivíduo que viva a milhares de quilómetros de distância do que ao seu vizinho da porta ao lado (1986:3) Ora, será que as Ciências Sociais já se adequaram aos novos mecanismos de formação de identidades, como tem sido reclamado? A aparente des-diferenciação (marca de relevo da modernidade, ou pós-modernidade), esconde processos velozes e permanentes de recontextualização identitária (Bauman, 2007)¹⁰. Bauman, numa reflexão sobre a pós-modernidade, menciona-a como um domínio da possibilidade efectivada de introdução permanente de novas ordens (Bauman, 1997:20). Para ele, o *puro* e o *impuro* transformaram-se em categorias que cada um pode legítima e constantemente contestar e recriar, pelo que a modernidade se configura como uma espécie de consciente possibilidade de tudo, por sua vez possibilitada pela aniquilação das ordens tradicionais. Para Bauman, neste novo quadro, emerge um novo teste de pureza, feito à capacidade de se ser constantemente seduzido por essa infinita possibilidade e constante renovação permitidas pelo mercado consumidor: os puros são agora os camaleões, são aqueles que são capazes de um vestir e despir incessante de identidades (Bauman, 1997). Ao mesmo tempo, se, na modernidade, a profissão ou ofício eram definidores centrais da identidade, agora é o

¹⁰ Lembre-se aqui o conceito de “modernidade líquida”, de Bauman, que apela a essa precisa características de flexibilidade, mutabilidade, resiliência e liberdade da modernidade (Bauman, 2007).

consumo que tem esse papel (Bocock 1993:79 apud Sharpley 2008:3-13). O consumo, sendo muito menos rígido e mais facilmente mutável e manipulável que o trabalho, garante mais espaço de plasticidade à identidade.

Talvez tenhamos sido aqui demasiado velozes ao decretar a fragmentação da identidade, especialmente tendo em conta o contexto desta investigação. Por outro lado, a hipótese – mais ousada – de que as identidades contemporâneas são muito mais conscientes do *pastiche* ou da sua própria artificialidade, não pode ser excluída. Em qualquer destes casos, suspender ou atenuar a força de marcadores identitários tradicionalmente mais rígidos, como os mencionados por Sharpley e indiciados por Hannerz e outros autores (raça, etnia, religião, profissão), através da utilização de formas de leitura que, como os CPDD, abarquem comportamentos e retóricas num estado mais bruto, enclausurando-os e cristalizando-os menos em torno desses marcadores, pode ser uma boa forma de lidar com contextos – especialmente como o turístico – em que a plasticidade e a manipulação da mesma, a des-diferenciação, a efemeridade, a reflexividade, a incerteza e a artificialidade marcam as sociabilidades. Para Lyotard, inclusive, o atenuar da rigidez de determinados marcadores identitários não acontece apenas ao nível atomizado do indivíduo: são também os antigos pólos de atracção representados pelos Estados-Nação, partidos, profissões, instituições e tradições históricas que estão a perder a sua atracção (1984:14), ao mesmo tempo que as meta-narrativas da verdade e do progresso, aparentemente tão definidoras do espírito positivo e progressista do início do século XX (recorde-se o futurismo¹¹, recorde-se a datada personagem icónica de Settebrini, de Thomas Mann, em *A Montanha Mágica*), já não constituem os sustentáculos legitimadores de que a ciência necessitava para, alega-se, ela própria se continuar a constituir como cola social meta-unificadora. Neste contexto, cada indivíduo se passa a referir a si mesmo (Lyotard, 1984:15). Isto não quer dizer que o *self* se tenha transformado numa ilha (Lyotard, 1984:16) mas que cada homem e mulher é relocalizado em “nodal points” de circuitos de comunicação (Lyotard, 1984:15), em *locus* atravessados por muitos tipos de mensagens. Metodologias de escrita como o CPDD pretendem traduzir precisamente para o papel a fluidez plástica e também estratégica (ou seja: não desprovida de poder) de cada pessoa como um *hub* num universo comunicacional: ou seja, reconceptualizar o indivíduo como um emissor e

¹¹ Recorde-se o Manifesto futurista, de Marinetti, de 1909: “Il faut libérer l’Italie de “sa gangrène de professeurs, d’archéologues, de cicérones et d’antiquaires”, en déclarant que “la splendeur du monde c’est enrichie d’une beauté nouvelle: la beauté de la vitesse” (apud. Hartog, 2003:120).

receptor subjectivo (mas também estruturalmente enformado) de palavras e acções. A metáfora da cibernética parece, cada vez mais, a ajustada.

De resto, se anteriormente foi mencionado o desequilíbrio de uma abordagem excessivamente presentista, deficitária da sua simetria arqueológica, no sentido de Foucault, a falta de atenção à maleabilidade discursiva contemporânea pode assim ser inversamente defendida como insuficiência da abordagem arqueológica foucaultiana. Foucault explica com grande clareza que uma das formas de controlo dos discursos tem que ver com a distinção não permutável entre os papéis de quem tem a palavra e de quem escuta (Foucault; 1997:31). Não terá essa permutabilidade aumentado contemporaneamente? Os antropólogos têm apresentado, exactamente, argumentos corroborativos: para Lila Abu-Lughod, os *halfies* e as feministas perturbam precisamente os lugares de quem escuta e de quem fala (1991:137).

Num sentido muito mais ambicioso que este, talvez seja este o momento de arriscar a tentativa de escrever de formas diferentes e de explorar ainda mais intensamente a linguagem e o discurso como objectos antropológicos. A noção de jogos de linguagem de Wittgenstein pode ser importada e adaptada à escrita antropológica. Segundo Lyotard, que se baseia em Wittgenstein:

Each of us lives at the intersection of many of these [narratives]. However, we do not necessarily establish stable language combinations, and the properties of the ones we do establish are not necessarily communicable.

Thus the society of the future falls less within the province of a Newtonian anthropology (such as structuralism or systems of theory) than a pragmatics of language particles. There are many different language games – a heterogeneity of elements. They only give rise to institutions in patches – local determinism. (Lyotard, 1984:XXIV).

O paradigmático ensaio de Lyotard sobre o “saber” (1984) dá conta da existência de interferências crescentes no processo de legitimação do “saber” científico provocadas por um embaraço e repugnância intelectuais contemporâneos face às grandes narrativas orientadoras da ciência (a Verdade e o Progresso) que, longe de fazer pender os pratos da balança da metodologia e escrita do “saber” científicos em geral e antropológicos em particular numa direcção mais denotativa ou conotativa (que é precisamente, como já foi assinalado, um dos dilemas-chave da antropologia contemporânea) força um esforço suplementar de aproximação às questões da linguagem.

Numa primeira perseguição deste objectivo de uma forma adaptada à antropologia, talvez uma boa forma de o fazer seja precisamente através de experiências de decomposição e atomização dos discursos, nas quais o conceito de CPDD pode ser incluído como uma exploração simples.

Claro que uma crítica óbvia a este último entusiasmo, no caso desta dissertação, seria que o Senegal rural (ou a África rural) não se podem considerar como lugares que se possam paralelizar analiticamente com o Ocidente, não sendo portanto aconselhável submetê-los a matrizes teóricas ou metodológicas desenvolvidas para lidar com tais sociedades. No entanto, se para alguns domínios da vida em Carabane este argumento é válido, a intensidade de intersecção de tradições culturais africanas, a sua história colonial e os efeitos decisivos do fenómeno do turismo, permitem-no para a arena temática desta investigação.

Adicionalmente, o conceito de CPDD permite uma evasão à prisão académica contemporânea do conceito de representação. Este conceito encontra-se, provavelmente, esgotado, e sempre teve um problema metafísico irresolúvel: cria uma distinção demasiado nítida entre homem e natureza: o que é que não é representação nos discursos e acções humanas? O CPDD evita este dilema porque é anterior, concomitante, e posterior à acção, inclui a própria acção e também a “parafernália” de representações e discursos interligados que, *de facto* a precedem e reflectem, depois de ela ter sido realizada. Se quisermos, o CPDD existe numa espécie de degrau conceptual anterior à representação, porque é mais grosseiro, menos subtil, porque não distingue o discurso verbalizado da paisagem imaginada que gerou esse discurso. A “representação” cria um afastamento da prática e coloca o antropólogo numa eterna análise das causas. O CPDD é internamente dialéctico, evitando assim um afastamento excessivo do ideal de descrição pura da etnografia. Regressando ao exemplo anterior, é fácil perceber o modo como o CPDD não se afasta da descrição e da etnografia pura: o CPDD é uma reunião, uma vez mais, de certa forma grosseira (pouco depurada), de práticas e discursos que o antropólogo julgou verificar/verificou sucederem tendencialmente em conjunto.

A própria denominação do CPDD, talvez excessivamente abstracta, e a sigla que acaba por compor são também uma lembrança constante da sua própria artificialidade e irreabilidade, sentido de grotesco que talvez devesse ser universalmente proporcional ao nível de abstracção teórica em Ciências Sociais. Ela é assumida. Ninguém acredita,

claro, na existência de CPDDs na realidade! Mas a artificialidade assumida de qualquer abstracção antropológica talvez não seja a pior forma de se fazer antropologia. O importante, como escreve Clifford, não é que as verdades sejam parciais, mas a capacidade (a consciência) para reconhecer que o são (Clifford 1986:6 apud. Abu-Lughod, 1991:142).

Um CPDD nunca está completamente isolado, é sempre um entre muitos, e isto parece especialmente adequado a uma etnografia. No caso do turismo, por exemplo, os CPDD dos "carabaneses" referindo-se aos "visitantes" e vice-versa, dos "visitantes" sobre os outros "visitantes" e dos "carabaneses" sobre outros "carabaneses" constroem-se contra e a partir uns dos outros, "existem" num estado de permanente articulação. O que se pretende reproduzir aqui, uma vez mais na linha de Bourdieu (1972), em termos de escrita antropológica, é a natureza construída (processual) da realidade. Colocando a tónica na centralidade da informação e num sistema de redes, abrem-se, na realidade, as portas para uma outra concepção sociológica do mundo. Em lugar de dar a centralidade aos sujeitos na sua agencialidade ou, ao invés, à sociedade na forma como condiciona os *habitus* individuais, uma tónica na informação – veiculada sob a forma de práticas ou discursos – cambiável, comercializável, acoplável a indivíduos ou a sociedades, utilizável estrategicamente, insufla os mesmos (práticas e discursos), pois, de uma vida própria, desprendendo-os dos engaiolamentos rígidos que constituem as caracterizações das identidades, e, portanto, refundando-os na sua própria definição como pedaços de informação volátil e mutável. Daí o sentido que uma etnografia em forma de teia de *clusters* poderia ter – uma vez mais a metáfora cibernética. Por fim, poderia ser uma forma moral de retirar responsabilidade aos homens (e à antropologia) do peso dos seus discursos e acções, que, por antagónica que soe e seja a toda a tradição epistemológica e filosófica ocidental, não constituiria mais do que reinserir no campo da teoria uma lição basilar das Ciências Sociais: os preconceitos, as ideias, as identidades, a cultura, pertencem, alega-se, fundamentalmente mais aos tempos, aos espaços e aos grupos que os ocupam do que aos indivíduos.

Uma nota final: é difícil distinguir o conceito de CPDD do conceito de identidade. O CPDD parece caber dentro do conceito de identidade e confundir-se com ela. Na realidade, o jogo identitário pode certamente ser alinhavado com facilidade com as suas lógicas e processos. Mas há algo que mina a justaposição de ambos e que, por sinal, está intimamente ligado à contemporaneidade (e a algumas questões já acima mencionadas).

Muitas vezes, e regressando ao exemplo do ocidental que contrapõe a “Europa fria” à “África quente” e humana (a Visão Contrária), foi curioso constatar a persistência, nos “ocidentais”, de uma série de formas de estar (em relação a África e sobre o Ocidente) e agir (fugir da Europa, por exemplo) altamente ideológicas e sempre colectivas mas que não foram – significativamente – forçosamente partilhadas nem sequer a um nível imaginário: não compõem um grupo identitário embora possam ser influenciadas por muitas dinâmicas identitárias diferentes ou por uma dinâmica dominante. Um outro exemplo retirado do terreno: o comportamento recorrente de trazer coisas para Carabane para oferecer aos carabaneses (o dar) é massificado ao ponto de termos que falar não de uma escolha exclusivamente individual mas de um fenómeno colectivo, intensamente formado socialmente. Por outro lado, isso não quer dizer que estes ocidentais ou, mais especificamente, “turistas humanitários”, tenham convivido com outros ocidentais que ofereceram coisas em viagens anteriores a África ou ao “terceiro mundo” ou que juntos constituam uma “comunidade” ou “identidade imaginadas”. Tratam-se de éticas por vezes manifestadas silenciosamente, e que emergem de imagens de África e do que *se deve fazer em* ou *por* África bem como de comportamentos fomentados pelos *media*, tratam-se de comportamentos socializados talvez de forma quase subliminar mas com um extraordinário grau de unanimidade e harmonia colectiva.

Ao passo que podemos falar do regresso ao campo – por exemplo, dos movimentos neo-rurais franceses – como uma prática fortemente identitária, inserida em redes sociais que estão em comunicação “real” e virtual, organizadas, etc., no caso dos muitos europeus e (menos) norte-americanos que se fixam na Casamansa rural para viver, e embora muitos deles demonstrem justamente (*clusters* de) práticas e discursos semelhantes, muitas vezes chegaram a primeira vez ao Senegal sozinhos, viajaram sozinhos, e decidiram instalar-se sozinhos. Como se os discursos identitários que os unem (anti-ocidentais e anti-capitalistas e/ou eventual romantismo de retorno à natureza) tivessem sido produzidos colectivamente mas tivessem contagiado silenciosa e contiguamente, não as práticas colectivas, mas as práticas individuais, fragmentadas e atomizadas que, ainda por cima, mantêm uma coesão débil entre si (e é isto o *cluster*). Entre eles, formam, em potência, CPDDs que todavia não chegam a compor grupos identitários, apesar de poderem ter sido originados pela partilha de algumas afinidades comuns com o grau de rigidez associado à classe social, à profissão dos pais, ao local e época de nascimento, etc. Também neste sentido, o CPDD pode ser uma ferramenta útil

para analisar formas, discursos e práticas contemporâneas, fortemente condicionados pelos *media*. Na realidade, o CPDD é especialmente adaptado e adaptável a um indivíduo como um ente sempre incompleto, surpreendente em potência, e pretende poder navegar nessa plasticidade moderna, nessa rapidez de construção e desconstrução. Como conceito, situa-se como que um degrau abaixo da identidade dentro de uma espécie de hierarquia total da rigidez identitária, em que poderíamos situar a pátria, a língua e os traços fenotípicos mais visíveis como um extremo do pólo e uma mera opinião dada levemente no outro, situando-se o CPDD a meio do espectro.

Um terreno traduzido em CPDDs é, no fundo, uma organização da recorrência de palavras e de actos-tipo em personagens dentro de uma comunidade espacial e temporalmente delimitada (artificialmente) por um antropólogo. É uma exposição desse mapa objectivamente subjectivado de condensações. É um estudo da ordem dessas palavras. Uma etnografia como mapa de CPDDs de um lugar, neste sentido, permanece sobretudo um método de recolha de discurso e das práticas, numa primeira instância, e da organização dos mesmos em nuvens de relação, num segundo momento.

Metodologias e informações técnicas

A estada em Carabane foi dupla: a primeira aconteceu entre Setembro e Dezembro de 2010, à qual se seguiram uma curta passagem por Lisboa e cerca de vinte dias em Dacar, onde realizei pesquisa no *Institut Fondamental d'Afrique Noire*, nas bibliotecas da UCAD (*Université Cheikh Anta Diop*) e ainda nos *Archives Nationales du Sénégal*, seguindo-se, finalmente, a segunda estada em Carabane, entre o final de Janeiro e o início de Junho de 2011. Estive no Senegal entre 15 de Setembro de 2010 e 18 de Junho de 2011, com uma interrupção entre 29 de Dezembro e 19 de Janeiro¹²,

Neste período realizei ainda várias viagens a Ziguinchor, principal cidade da Casamansa (a cerca de 50km de Carabane) e outras viagens, regra geral mais curtas, às aldeias e vilas casamancesas de Botem, Adeane, Sindone, Nioumoune, Diogué, Diéंबरeng,

¹² Esta pesquisa foi possível no quadro do projecto (PTDC/ANT/67235/2006) *Castelos a Bombordo. Práticas e Retóricas da Monumentalização do Passado Português, Cooperação Cultural e Turismo em Contextos Africanos* financiado pela FCT(Fundação para a Ciência e a Tecnologia) e coordenado por Maria Cardeira da da Silva, que foi também a orientadora desta pesquisa.

Hitou, Cap Skiring, bem como a outras regiões senegalesas, viagens com o benefício e objectivo de ampliar, em todos os sentidos, os meus conhecimentos e a minha experiência na região.

Em Carabane residi, no ano de 2010, sozinho, numa casa alugada na praia da ilha e, posteriormente, nos restantes cinco meses, com uma família senegalesa. Como já referi, a observação participante foi, assumidamente, a estratégia privilegiada de recolha de dados e de relacionamento com o terreno neste projecto de investigação, com o objectivo claro de criar uma etnografia densa, gerando conhecimento científico sobretudo de índole qualitativa, com os princípios de densidade e profundidade que orientam a antropologia clássica. Nessa observação, prestei forte atenção ao indivíduo (já que o material em que este trabalho se baseia é predominantemente discursivo).

A missão de campo envolveu ainda a aplicação de outras metodologias, nomeadamente entrevistas, directivas e semi-directivas, e inquéritos relacionados com os temas de pesquisa já aqui elencados, a turistas, trabalhadores de proveniência ocidental e outros expatriados, habitantes de Carabane, trabalhadores e gestores na área do turismo e actores considerados chave para alguns dos temas mencionados bem como para a vida da própria ilha, como o chefe de Carabane ou o presidente da *Communauté rurale de Diembereng* (Département d'Oussouye)¹³. Realizei também um censo à aldeia de Carabane, com 26 questões divididas pelos temas: “demografia e movimentos migratórios”, “escolarização”, “cultura, etnia e religião”, “propriedade e habitação” e “trabalho”.

Foi elaborando um registo descritivo (vulgo diário de campo) das minhas observações, que constitui uma base importante desta dissertação e que era quase quotidianamente complementado com reflexões críticas sobre o mesmo. Gravei também conversas espontâneas em Carabane com a autorização dos meus interlocutores. Reuni um considerável acervo de fotografias e, sobretudo, vídeo que, lamentavelmente, foi posteriormente perdido devido a alguns problemas informáticos distintos.¹⁴

De referir, finalmente, que na minha estada em Carabane, aprendi o crioulo falado na casamansa (semelhante ao guineense) e tive aulas semanais de wolof, língua na qual adquiri algumas bases sólidas. Ambas as aprendizagens contribuíram preciosamente para o desenvolvimento de uma relação mais profunda e empática com o terreno.

¹³ Por questões de tempo, muito deste material ficou por trabalhar.

¹⁴ O que explica a ausência de fotografias nesta dissertação.

Todo este trabalho foi complementado por levantamentos etnográficos de cariz geral (social, económico, técnico), pela elaboração de árvores genealógicas das principais famílias da aldeia¹⁵, e visitas ao *Service Regional de la Statistique et de la Demographie de Ziguinchor*. Já em Lisboa, entre Setembro de 2011 e Março de 2012 foi realizada a pesquisa bibliográfica – que incidiu, sob vários vectores distintos que enformam grande parte desta pesquisa e procedeu-se à composição escrita desta dissertação.

Ainda antes de se prosseguir para zonas de escrita etnograficamente mais densas serão introduzidos dois conceitos simples, da minha autoria, que foram desenvolvidos para atribuir um sentido às consequências sociais do isolamento (relativo) mediático, informativo, geográfico e humano da ilha de Carabane, sendo utilizados, num momento final, para explicar como esse isolamento (que é um fenómeno complexo, como tentarei transmitir) pode contribuir para a construção, preservação e, sobretudo, natureza desse eixo. Num certo sentido, e em contracorrente com Appadurai (1996), vejo-me obrigado a reclamar as características particulares da inclusão da dimensão de isolamento na antropologia, ou não tivesse sentido os efeitos determinantes de habitar uma ilha (em vários sentidos) durante sete meses: é que se o mundo inteiro percorre o areal de Carabane e se há naturais de Carabane no mundo inteiro, e se inclusive os efeitos de um mundo pluricêntrico se fazem sentir nas palavras e acções quotidianas dos carabaneses, isso não quer dizer que o seu envolvimento no mundo seja simétrico, proporcional ou equivalente.

¹⁵ Não constam desta dissertação por falta de tempo para a sua análise e espaço para reflexão de questões de parentesco e família.

2. Mundo-da-vida e Mundo conceptualizado

“My objection to anthropologists is the same as my objection to missionaries. Why do these two classes of people waste their time converting heathens and studying the habits of blackamoors, when they can find, in their own streets, men and women whose beliefs and behavior are at least as strange as those of the M’pongos and so far as we are concerned, painfully and dangerously more significant? Anthropology like charity, should begin at home”
(Aldous Huxley)

Quando se aproximava o dia de começar a escrever esta dissertação, Lara, uma amiga alemã, falava-me da sua sensação de impotência perante a perpétua toada de pequenos cortejos diários e manifestações em Berlim, num dia de solidariedade com o movimento zapatista, no outro pela independência do Tibete, numa manhã em apoio às vítimas de uma libertação de Césio 137 em Manaus. Enquanto escrevia as primeiras linhas, abri o primeiro volume do meu diário de campo e verifiquei que o mesmo principiava com a citação de Huxley acima reproduzida, recolhida de algum texto de antropologia do turismo. Durante sete meses em Carabane, vivi sem electricidade, telefone fixo, televisão, internet ou imprensa, num lugar onde a esmagadora maioria dos habitantes nunca leu um livro, onde praticamente ninguém frequentou nem o ensino superior nem o secundário, um lugar com ligações por vezes demoradas e penosas com o continente (apesar de não ficar longe), um lugar onde a frustração de Lara pela incapacidade de se desdobrar em múltiplos gestos de auxílio espalhados por uma geografia excessivamente ampla não encontraria ecos de cumplicidade, um lugar que, apesar de produzir naturalmente curiosidade e emoções pelo mundo exterior, não produz sistematicamente antropólogos nem viajantes caridosos; um lugar, em suma, onde o mundo exterior, tem, de facto, uma importância (melhor seria dizer: uma *realidade*, uma existência emocional) que não é equiparável àquela que possuí, por exemplo, em Berlim.

Todos os humanos possuem um *mundo-da-vida* e um *mundo-conceptualizado*, conceitos que agora se passam a distinguir:

O *mundo-da-vida* é o mundo social e fenomenológico concreto que nutre o dia-a-dia e o imaginário mental quotidianamente formado de cada pessoa: a geografia que apreende e memoriza através dos seus sentidos ou que incorpora através de processos

comunicativos regulares com as suas redes sociais próximas (vizinhos, familiares, membros da sua comunidade), as religiões e práticas socioculturais que conhece profundamente ou com as quais desenvolveu um contacto próximo e recorrente, as pessoas que encontra constantemente no seu dia-a-dia (a sua morfologia, as suas emoções, as suas expectativas, os seus ofícios, etc.), e os processos identitários – prática e discursivamente efectivados – dominantes, integrados nos grupos sócio-históricos concomitantes espacial e temporariamente com o seu percurso físico e mental.

O *mundo conceptualizado*, por outro lado, é a forma como cada pessoa imagina a totalidade do mundo e da humanidade (num sentido de dimensão, variabilidade e paridade), o todo que cada pessoa entende como existindo para além do seu *mundo-da-vida*, bem como a forma como articula o que conhece directa ou quase directamente (ou seja, os constituintes do *mundo-da-vida*) com aquilo que conhece indirectamente (através de livros da sua ou de outras religiões, de conversas com personagens excepcionais – turistas, por exemplo –, dos *media*, da sua própria reflexão introspectiva, etc.) de forma a constituir retratos do todo. O *mundo conceptualizado*, apesar da sua propensão para o infinito, é, no entanto, tão finito quanto as informações disponíveis sobre o “exterior” o são, e pode permanecer estreito, mesmo apesar da existência de informações sobre esse mundo, se uma determinada pessoa ou grupo sócio-histórico não reconhecerem noutros seres humanos de determinada raça, credo, grupo identitário imaginado, etc. uma “humanidade equivalente à sua” (esta é a questão da “paridade”), ou se nem sequer os reconhecerem claramente como seres equivalentes (como parece ter acontecido frequentemente com ambos indígenas e exploradores no tempo das descobertas, nos primeiros encontros no Novo Mundo e em África, marcados por dúvidas radicais acerca da categoria existencial dos novos e desconhecidos “outros”)¹⁶. Por outro lado, um *mundo conceptualizado* pode ser vasto e complexo ao ponto de incluir não só os sete mil milhões de pessoas como parte da humanidade, mas também de sustentar essa concepção com meta-associações que reforcem esse sentido de *paridade* entre elas através, por exemplo, de uma história ou destino, passado ou futuro, narrativa, conexão biológica, espiritual e/ou religiosa, etc. comuns.

Na sociedade ocidental contemporânea, nomeadamente, o seu *mundo conceptualizado* hegemónico está cada vez mais influenciado por alguns contornos hiper-generalizantes.

¹⁶ Como no relato de Francisco Pizarro aquando do encontro com a civilização inca, da América Latina (Diamond, 1999). Para além disto, como será o mundo conceptualizado de uma tribo de ameríndios actualmente ainda isolados do mundo na Amazonia?

A própria recorrência do conceito de “humanidade”, sem limites aparentes, é reveladora. A sua forma dominante (veiculada, por exemplo, pelos sistemas escolares europeus), alega-se, conceptualiza, ou melhor, tende a conceptualizar como um todo um conjunto de sete mil milhões de pessoas, dispersas por sete continentes, que falam cerca de 5000 línguas e dialectos diferentes, que têm centenas diferentes de religiões, credos e fés, habitando todas o mesmo planeta redondo, achatado nos pólos, com 22.000km de perímetro, que, para além disso, se constitui como um mesmo ecossistema único e fechado, o que por sua vez implica que a mais pequena acção de cada homem influencie o futuro de todos os outros bem como das gerações vindouras¹⁷. O *mundo conceptualizado* ocidental contemporâneo também está insuflado da ideia de um passado biológico comum, em larga medida baseado na teoria da evolução de Darwin¹⁸. É profundamente marcado pela existência de noções de estreita interdependência entre os níveis “local-local”, “local-global” e “global-global”, bem como de estruturas interconectadas com estes princípios, como os “mercados económicos”, “bolsas de valores” e “redes” (de transportes, de satélites, etc.). Estas noções e estruturas vão beber a sua influência a fontes tão diferentes como as narrativas do progresso da humanidade e a percepção de destino comum de toda a biosfera, ancestralmente simbolizada pela Pangeia.

O *mundo conceptualizado* ocidental tem evoluído, alega-se, numa direcção ideologicamente hiper-generalista e meta-inclusiva¹⁹, no sentido em que uma parte dos indivíduos ocidentais estão preparados para admitir como ser humano pleno e par qualquer homem ou mulher de uma cultura, raça ou religião que desconheça à partida²⁰.

¹⁷ São linhas de influência como estas que possibilitam formulação (e a inteligibilidade) de concepções, actualmente pertencentes ao senso-comum, como, a título de exemplo, a frase *a amazónia e o fitoplâncton dos oceanos são os pulmões do mundo*.

¹⁸ Que, paradoxalmente, também foi utilizado no Ocidente para tentar legitimar cientificamente delimitações severas a um *mundo conceptualizado* extenso. O *Meinf Kampf* e o holocausto são, talvez, os maiores exemplos.

¹⁹ Isto não exclui a existência de outras ideologias hiper-generalizantes e de tendência inclusiva que não as ocidentais contemporâneas, destacando-se nomeadamente as de índole ou espiritual. Porém, devem, claro, considerar-se com igual seriedade todos os racismos, xenofobismos, mixofobias, sexismos, discriminações religiosas, etc. que desvalorizam determinados *Outros* ou mesmo *Outros* generalizados como pares ou equivalentes, bem como o desconhecimento geográfico, humano ou político geral do mundo.

²⁰ O aparente optimismo (e a extrema simplicidade) desta consideração deve, contudo, ser refreado: ela não é unívoca e, por vezes, não funciona de forma tão simples. Jewsiewicki, por exemplo, escreve: « la maîtrise de l'écrit est une boîte noire ou convergent autant les arguments justifient l'exclusion de l'humanité que la condescendance de la "génèreuse" [ré] intégration de l'Africain-noir dans l'humanité par la christianisation, par l'éducation, bref par la "civilisation » (Jewsiewicki, 2007 :458). Tal como a escrita, o autor denuncia outros mecanismos ocidentais ditos universalistas que são justamente utilizados

O turismo, a viagem, os *media*, a possibilidade de partilharmos a intimidade, amizade ou até relações amorosas através da internet com pessoas do outro lado do mundo, de culturas das quais nunca tínhamos ouvido falar (também muito possibilitado pelo esbatimento das categorias “alto” e “baixo” no contexto contemporâneo), as diásporas, a ambição universalizante e evangelizadora das grandes religiões monoteístas (nomeadamente das confissões cristã e muçulmana, declaradamente abertas a “todos os homens”) e a possibilidade concreta de arranjar emprego em espacialidades heterogêneas, fazem com que as famílias integrem cada vez mais membros de origens globais diferentes (contribuindo para os complexos meta-fenómenos contemporâneos de criouliização morfológica e cultural-identitária, com os seus sincretismos, miscigenações, etc.). Estes são sinais de que entre o *mundo conceptualizado* e o *mundo-da-vida* existem efeitos expansores dialécticos. No entanto, na sociedade ocidental contemporânea, o *mundo-da-vida*, especialmente nas últimas décadas, persegue inutilmente, como Lara, um *mundo conceptualizado* excessivamente vasto. O *mundo conceptualizado* ocidental actual tornou-se tão amplo que o hiato entre ele e o *mundo-da-vida* se tornou invencível. É este hiato, que, paralelamente às já expostas lógicas do sentido ontológico, cria condições estruturais para a angústia de Lara, já que foi ele que criou as condições necessárias a que um ser humano possa passar a integrar os

para excluir. Para além disto, afirmar conhecer a diversidade e heterogeneidade do mundo não implica necessariamente uma compreensão das subjectividades de outros povos, culturas, sistemas, pessoas de outros quadrantes geográficos, etc. Conhecemos o mundo através de sinais comodificados adaptados ao gosto e entendimento ocidentais (seja em debates públicos, seja em dissertações académicas) e é necessário questionar a maneira como percebemos a "diversidade" no mundo, tanto mais que a história passada e actual demonstram que Ocidente isolou características de outras "culturas", explorou essas características, homogeneizou representações dessas culturas e travou guerras silenciosas e tortuosas para que essas culturas se adaptassem à maneira de ocidental de "ver", à sua percepção. E "ver", aqui, é sintomático já de uma maneira de perceber a realidade que não é homogênea em todo o lado. Não obstante, nem todo o Ocidente nem todos os ocidentais mostram uma pré-disposição para uma renitência à ingerência cultural e de juízo tão confiante e segura dos seus valores como por vezes se quer fazer crer e lembro que, neste argumento, não se pretende defender que *todos* os ocidentais pensam desta forma. É ocasião também para lembrar o argumento com que foi aberta a Introdução (1.) de que é sobretudo o “acesso ao diferente”, a um conhecimento da diferença – que é certamente maior no ocidente que em Carabane (como argumento em relação à questão dos *mundos-da-vida* e dos *mundos conceptuais*), sobretudo devido à Escola, aos *media* e a uma ética da curiosidade que já surpreendia os egípcios no início do século XX (“One of the characteristics of the French is to stare and get excited at everything new”, wrote an Egyptian scholar who spent five years in Paris in the 1820s” – Mitchell, 1988:2), como hoje surpreende os carabanese, mas que também está em crescendo noutras zonas geográficas (como esta dissertação constitui prova) – que fomenta a *dúvida ontológica*, a dúvida sobre o *self* e sobre a comunidade de origem e, neste sentido, que diminui a desconfiança pelo *outro*, nem que seja através de um processo de diminuição da confiança em si. As dezenas de ocidentais que vivem vidas como os nativos, distribuídos por tantas aldeias perdidas da Casamansa e da Guiné-Bissau são uma comprovação deste argumento.

problemas globais diários que aparecem na imprensa como seus, ou seja, para que possa passar a sentir que o *mundo conceptualizado* exige uma resposta do seu *mundo-da-vida*, que, naturalmente, é demasiado pequeno e limitado para poder abarcar domínios tão vastos e em tão grande número. Não obstante, é a existência de *mundos conceptualizados* descolados dos *mundos-da-vida* que, para além de permitir que uma berlinense possa participar numa marcha mundial pelas mulheres (“mulher”, no plural nominativo “as mulheres” também é uma categoria que só pode emergir a partir de um *mundo conceptualizado* vasto), cria também o interesse que posteriormente gera as viagens de antropólogos e missionários. Neste processo, o sentido da crítica de Aldous Huxley é precisamente o da denúncia de uma desmesurada tentativa de expansão do *mundo-da-vida*.

Este não é o lugar para explorar a vasta arena que se abre com a introdução destes conceitos sem os quais, no entanto, o pequeno mundo que é a ilha de Carabane e a experiência desta etnografia nessa ilha perderiam em comunicabilidade, já que não foram encontrados outros na literatura antropológica que os pudessem compensar.

No que concerne especificamente a esta dissertação e ao seu tema, o importante é referir que frequentemente, no Senegal rural, o *mundo-da-vida* são cinco aldeias, duas ou três línguas, e o *mundo conceptualizado* duas religiões, duas cores de pele, dois continentes, sendo o segundo (a Europa) uma parte rarefeita e misteriosa desse todo, mais um *yin* de um *yang*, um antónimo do *mundo-da-vida*, o seu negativo, do que apenas mais uma parte de um manto de retalhos, como acontece no *mundo conceptualizado* dominante europeu. Se, como escreviam Clyde Mitchell e Epstein sobre a Rodésia do Norte, já em 1956 e 1959 os brancos formavam um “grupo de referência” contra o qual o *status* negro era mensurado (Ferguson, 2002:551 apud. Mitchell 1956; Mitchel e Epstein 1959), esta confrontação deriva já, em parte, de um *mundo conceptualizado* bipolarizado.

Quando não há acesso aos *media*, quando não se sabe ler, quando a escola tem um ensino medíocre, em suma, quando a informação é escassa, e quando o *mundo-da-vida* da comunidade é composto por itinerários de vidas inteiras que se reduzem às mesmas 4 ou 5 aldeias, a humanidade dificilmente é imaginada como composta por 7 mil milhões de humanos, dispersos por 7 continentes, num planeta redondo com 22.000km de perímetro, onde todos os fenómenos se interinfluenciam, falando 5000 línguas e praticando várias centenas de religiões: a sobreposição do *mundo-da-vida* ao *mundo*

conceptualizado permanece quase total e, no caso da minha experiência de Carabane, é apenas rompida pela presença dos turistas ocidentais. Neste *mundo conceptualizado* particular, alega-se aqui que um branco pode nem sequer ser completamente concebido como humano/pessoa completa tal como o não é para uma criança africana (que, regra geral, chora quando vê um branco pela primeira vez), ou um indígena, que o vêem pela primeira vez. Quando se diz que *pode não ser completamente humano* pretende-se afirmar, na realidade, algo menos metafísico e dramático do que possa parecer: um ser humano *real* é essencialmente um ser humano (muito para além de ser caucasiano ou negro, ocidental ou turista, branco ou negro) que possui uma coincidência entre as suas características fundamentais (sexo, idade, aparência física de saúde) e aquilo que se espera socialmente delas²¹. Seja um homem jovem de 20 anos de etnia sussu e muçulmano ou uma mulher católica idosa de etnia diola, no contexto isolado de Carabane, as suas preocupações, emoções, itinerários de vida, projectos, quotidianos, práticas e discursos, tendem a estar encerrados dentro do relativamente restrito espectro de expectativas que a população local está habituada a associar às suas características humanas particulares fundamentais. Ora, as figuras do ocidental e, particularmente, do turista, implodem estas expectativas gerando perplexidades e disrupções nestes *mundos-da-vida* bem como destes *mundos conceptualizados*. Possuem, regra geral (para além desse aspecto significativo de pertencer a uma raça diferente e minoritária), quantidades absurdamente maiores de capita financeiro, uma liberdade de movimento relativa incomparável²², valores morais diferentes, uma biografia e um projecto biográfico diferentes, por vezes estranhos e frequentemente incompatíveis com (ou que questionam) as biografias locais. O branco *está, é*, age e fala de forma contrastante com o *mundo-da-vida* local e confrontando um *mundo conceptualizado* alinhado com/muito restringido a esse *mundo-da-vida*. É por isto, alega-se, que não é raro ouvir-se dizer que os brancos têm poderes mágicos, contractos com o diabo; é também por isso que são, frequentemente, objectos de mitificação.

No caso de um ocidental ou mesmo de um habitante de Dacar, com um *mundo conceptualizado* mais vasto mas, sobretudo, menos justaposto com o seu *mundo-da-vida*, a restrição dessas expectativas pode diminuir drasticamente.

²¹ Um pouco como a reciprocidade de pontos de vista sobre a qual escreve Bauman (1997:18), baseando-se em Alfred Schütz.

²² Factor cuja importância é ressalvada desde os primórdios da antropologia do turismo (McKean, 1978 apud. Smith, 1978:8).

O argumento aqui é de que, nestas condições, e tendo em conta estes dois conceitos, estranho seria se, pelo menos da parte dos “locais”, os brancos que circulam em Carabane – turistas ou não – não estivessem sujeitos a processos, impulsos, perplexidades, curiosidades, admiração, mitificação, xenofobia e racismo, em suma, a processos de ou derivados de uma *outrificação* clara e forte. Smith escreveu, com alguma dose de surpresa sobre a tendência para que os visitantes sejam vistos como estranhos (“outsiders”) (Smith, 1978:7). Para Carabane esta constatação não tem que possuir este tipo de timidez: os visitantes *são* estranhos (outsiders)! Mesmo optando por ignorar esta divisão conceptual, o que aqui se referiu, por constituir um raciocínio verdadeiramente simples, por ser mais uma constatação de processos da acção e psique humana elementares, por pertencer mais ao domínio do senso comum do que académico, é frequentemente desprezado. Como escreveu Geertz, o senso comum “jaz tão cruamente diante dos nossos olhos que é quase impossível de ser visto” (Geertz, 1983:92 – tradução minha).

Por outro lado, esta aproximação aos *mundo-da-vida* e *mundo conceptualizado*, inspirada por Carabane, não deve espoletar temores de um retrocesso nas denúncias das construções antropológicas da imobilidade ecológica e física do nativo, impulsionadas, particularmente, mas não só, por Appadurai (1988)²³.

A divisão *mundo-da-vida/mundo conceptualizado* (um dispositivo conceptual que pode ainda ser complexificado) permite, na prática, escapar à bipolarização territorialização-desterritorialização para reinserir a questão do isolamento num quadro bidimensional – físico e mental – que comporta em si a possibilidade de uma variabilidade interna.

Apesar deste esforço para definir estes conceitos, interessa talvez agora reter, muito mais a sua construção do que os conceitos em si, cuja óbvia artificialidade e estrutura (esta sim prescritiva, esta sim formular, rígida e aparentemente construída para uma adaptação universal) os condena à sua inescapável pobreza. É o isolamento de Carabane que é “um espectro flutuante” mas não algo que existe ou que não existe, que *há* ou que *não há*. Pode ser mais físico do que mental (e vice-versa); e pode ser mais individual do que colectivo (e vice-versa), mas não é, certamente, uma dimensão que, contrariamente ao que podem inspirar críticas como as de Appadurai, possa ser desqualificado, sem o qual, pessoalmente, me é difícil pensar a minha experiência em Carabane.

²³ Ver Clifford (1988:338) para outro exemplo.

3. Carabane: uma ilha no Sul do Senegal

A ilha de Carabane situa-se no extremo da região popularmente conhecida como Baixa-Casamansa, hoje denominada por região de Ziguinchor, no Departamento de Oussouye. Carabane tem 57 km², e localiza-se no sudoeste extremo do Senegal, na boca do rio Casamansa. É composta essencialmente por barras de areia e aluvião. O solo é criado pela acumulação de ramos e raízes dos mangais que cobrem a maior parte da ilha. Estes emaranhados ajudam a reter o solo, um processo que expande a ilha onde o movimento das marés teria normalmente o efeito reverso. A erosão costeira e a salinização são um problema grave, observando-se sinais de erosão em Carabane desde 1849. A ilha está pouco elevada acima do nível do mar e fica parcialmente submersa durante a época das chuvas e também ocasionalmente, a cada três ou quatro anos.

Tem um clima tropical, com uma estação seca e uma estação das chuvas. Embora seja considerada uma localização árida, tem vários tipos de árvores de fruto, sobretudo mangas. Possui ampla variedade ornitológica e também de peixes.

A aldeia de Carabane foi e ainda é, em muitos sentidos, um produto colonial francês. Até pelo menos ao ano de 1829, que coincide com os primeiros registos, habitava aí apenas Pierre Baudin, um colono francês que produzia cal a partir da moagem e cozedura de conchas de ostras de mangais (Roche, 1985:77) e alguns familiares seus, bem como, provavelmente, alguns trabalhadores. Para além disso, faziam limpar e cultivar arrozais sobretudo através do trabalho de escravos. Baudin não estaria aí instalado havia muito.

Os séculos que antecedem esta colonização tardia permanecem, contudo, envoltos em bruma (Thomas, 1964:33) e os relatos, sobretudo portugueses, que antecedem as anteriores expedições a Carabane não fornecem muitos dados significativos. Ao que tudo indica, só as regiões sul da ilha, bastante isoladas do norte por mangais que praticamente a dividem a meio, eram ocupadas temporariamente por populações da aldeia vizinha de Cagnout, para rizicultura e rituais animistas, já que parecia existir em Carabane um dos fetiches²⁴ mais importantes da região (Thomas, 1964:33). Ainda hoje a população de Cagnout diz que Carabane lhe pertence.

²⁴ O fetiche diola, de que voltarei a falar, consiste numa zona delimitada de terra, geralmente circular ou rectangular, normalmente envolvendo uma árvore sagrada, onde se fazem oferendas ao espírito que o habita, normalmente versando vinho de palma (para mais informação ver Linares, 2007).

Os franceses vinham explorando a costa ocidental africana em busca dos melhores lugares para o seu estabelecimento comercial. Em 1830, começaram a interessar-se pela região da Casamansa e as autoridades portuguesas, que haviam sempre considerado o rio Casamansa uma possessão sua, tentam chamar a atenção de Lisboa. Os franceses compram a ilha de Carabane a 22 de Janeiro de 1836 ao chefe de Cagnout, a troco de uma renda anual de 29 barras e 196 francos (Roche, 1985:76). Teve aqui início um longo, lento, mas firme processo de imersão e instalação francesa na Casamansa, adquirindo terras e celebrando acordos com chefes indígenas ao longo do rio, bem como a disputa luso-francesa. A mesma só veria um abrandamento na escalada de tensão a 12 de Maio de 1886, com a assinatura da convenção franco-portuguesa, na qual se sublinham as relações de amizade entre os dois países e se delimitam as fronteiras entre a Guiné Portuguesa e as possessões francesas, o que na prática equívaleu a uma cedência completa da soberania portuguesa sobre a Casamansa em troca do Rio Cassini (no extremo Sul da actual Guiné-Bissau) e direitos de pesca na Terra Nova: em suma, uma troca de terras. Todavia, a questão só terminaria definitivamente quase 100 anos depois do seu estalar, quando, entre 1929 a 1931, trabalhou no terreno uma missão luso-francesa de rectificação das linhas de fronteira (Carvalho, 1967).

Em 1838 principiaram os trabalhos para a instalação definitiva dos franceses em Sédhiou, a montante do rio Casamansa, que imediatamente começou a desviar o comércio de Ziguinchor, Cachéu e Farim. A ilha de Carabane foi negligenciada e continuaria a ser explorada por Baudin (Roche, 1985:81) e pelo seu irmão, Jacques. Só em 1849, com a chegada de Bertrand-Bocandé, frequentemente descrito como um homem enérgico, ambicioso e empreendedor, nomeado para residente de Carabane, a situação viria a mudar²⁵. Para isto também contribuiu a posição de Ziguinchor no rio (controlada pelos portugueses), entre Carabane e Sédhiou, que causava entraves à livre circulação francesa no mesmo. Os navios de grande tonelagem também não tinham fundos para ir até Sédhiou e a situação geográfica de Carabane como entreposto comercial conjugava-se com o progresso espectacular da borracha e a procura acrescida de cola-amargoso ou cola-malegossa (Carapapro *ceradavam*) e de dendê (ou chabéu, em crioulo), que atribuíam uma renovada importância à Baixa Casamansa.

²⁵ Não se conhece, contudo, quando se formou exactamente a aldeia francesa. Sabe-se, a partir de uma inspecção em 1854, por Brosselard-Faidherbe, que o mesmo deu ordem para desmatar a parte norte da ilha (onde se localiza a actual aldeia de Carabane), então ainda completamente selvagem (Thomas, 1963:33).

Para 1817 Roche menciona uma população de cerca de 200 habitantes, ainda que este número pareça exagerado. Não obstante, em 1852 os dados indicam um número cinco vezes maior. Entre essas, agora, cerca de 1000 pessoas, contavam-se alguns comerciantes de Gorée e de St. Louis, motivados pelo florescimento do comércio na região. Lentamente, a vila ganhava um aspecto europeu e Bocandé aceitou calorosamente um pedido de concessão dos missionários. Havia missionários a visitar a aldeia desde muito cedo e o primeiro baptizado em Carabane data de 1863. (Thomas, 1964:38). Contudo, a Missão Católica só se instalaria solidamente em 1880, erigindo uma Igreja de grandes dimensões no centro da vila (teria existido uma outra, mais pequena, anteriormente, segundo a memória oral dos ilhéus) em 1897, que, apesar de decrépita, ainda hoje se destaca como o edifício mais impressionante da ilha. No ano seguinte registaram-se 1100 baptismos.

Em 1853, a ilha passou a estar equipada para receber navios de grande porte através do mais longo embarcadouro africano. A construção do mesmo, com 116 metros, passou a permitir a atracagem de navios de maiores dimensões. Foi também construído um carril ao longo da costa que permitia transportar as mercadorias mais facilmente das casas de comércio para o pontão (um dos vagões que circulou neste carril ainda podia ser visto na ilha em 2009).

Porém, a instalação francesa na Casamansa sofrera inúmeros reveses até à fundação efectiva de Carabane e os franceses nunca haviam contado com a amizade dos povos locais. Os diola das aldeias vizinhas toleravam a presença de Carabane apenas na medida em que a sua independência e a sua total liberdade de acção não fossem ameaçadas (Roche, 1985:84) e Carabane, lugar de onde partirão, posteriormente, expedições punitivas²⁶ para as aldeias circundantes que não colaboravam, que se recusavam a apagar o imposto ou que sabotavam os intentos franceses, será vista longamente com hostilidade (Roche, 1985:180-187). É, em parte, devido à animosidade dos diola locais (que impediram muitos dos esforços de implantação anteriores noutros lugares, e que continuaram a criar problemas ao comércio e administração francesa ao longo de décadas), em parte devido a uma estratégia de colonização, que a administração e as companhias francesas de Gorée trazem habitantes originários de Saint-Louis e arredores e de Gorée – muçulmanos das etnias wolof, sérer e toucouleur –

²⁶ A primeira conhecida data de 1856, a última de 1903! As maiores envolveram forças de até 500 militares, por vezes destacados a partir de Gorée. Regra geral, queimavam aldeias, matavam pessoas e confiscavam bens.

para se instalarem e trabalharem em Carabane. Sendo africanos, como os diolas, mas encontrando-se familiarizados com os franceses e com os seus sistemas administrativos franceses (uma forma eufemística de dizer que a sua colonização mental estava muito mais avançada), estes homens funcionaram como uma espécie de intermediários entre os franceses e os diolas.

Um desses homens foi Birama Gueye, bisavô do actual chefe da aldeia. Que Birama foi trazido como auxiliar do processo de colonização francês na região, é bastante claro. Em dois textos²⁷ que resumem os serviços que prestou à França em Carabane, Birama nota que, em 1885, Mr. Mareis, comandante do posto, lhe pediu que armasse a aldeia para uma expedição punitiva. Depois da vitória deste empreendimento, Genouille, Governador do Senegal, visitou Carabane. Birama é elogiado e são-lhe prometidas recompensas pelo seu serviço à França. Este testemunho de Birama, como os restantes, são bastante elucidativos das suas funções na ilha e das estratégias de dominação e subjugação do colonizador²⁸.

Segundo o actual chefe da aldeia, Birama Gueye, o seu avô ter-se-á casado com Adgi Diatta, uma mulher local de etnia diola. Segundo o mesmo, também tinham vindo mulheres do Norte mas *não podiam ficar ali*²⁹. As crianças – os mestiços, portanto – eram a solução para a sua integração e aceitação local. *Ele quis mulheres da zona porque disse que não podia ficar ali sem ter mulheres dali: se tivesse uma mulher, os outros teriam confiança nele*³⁰. E, de facto, segundo o que se diz na aldeia, as primeiras mulheres que se terão casado em Carabane eram sobretudo originais de Cagnut e casaram-se, diz-se, com *gentes do Norte*. Estes casamentos cristalizam e consagram parte do que ainda hoje é Carabane: o produto de um plano francês de mistura de populações para a criação de um híbrido, de um lugar (no coração do país diola) identitariamente confuso e ambíguo e por isso mais fácil de administrar, e um ponto seguro de partida para a colonização das áreas circundantes. A diolização de Carabane

²⁷ Archives Nationles du Sénégal – 13G 375.

²⁸ Ainda sobre 1885, Birama escreve : “Le nouveau commandant me chargea de demander quels étaient les villages qui désiraient arborer la tricolore, je n’entrouvais que trois, mais à force des paroles et de promesse, je parvins à décider sept autres villages des environs”. Sobre 1889 Birama escreve: “je remplissais les fonctions de chef de Canton, d’officier d’ar-civil et de... (texto rasurado)” e, sobre 1887, « je fus envoyé palabrer a Gnikine, Diembereng, Bouyouy, Kabrousse, Samathite, Dioukok, Batignene, Selaki, Nampor et les diolas se soumirent”. Em jeito de conclusão, escreve: “J’ai commencé à servir la France sans être chef. Jusqu’a ce jour je n’ai pas cessé à me dévouer para la cause française”. Birama Gueye foi nomeado chefe de Carabane em 1884. Foi medalha de prata (1894) de honra em Outubro de 1898 e Chevalier de la Légion d’Honneur (30 Nov. 1907) (Archives Nationles du Sénégal – 13G 375).

²⁹ Entrevista a Ibou Gueye, no dia .

³⁰ Entrevista a Ibou Gueye, no dia .

foi, portanto, posterior à sua fundação e é devido a este processo que, ainda hoje, Carabane se destaca completamente na Baixa-Casamansa pela ausência de muitos dos lugares comuns da cultura diola (ex. instrumentos de trabalho agrícola, culinária diola, maior implementação da língua diola, um animismo mais ortodoxo, certos ritos e cerimónias). Carabane é um *melting-pot* desde a sua génese.

De um ponto de vista colonial, “a mistura” pretendida pelos franceses foi um sucesso. Como exemplo, as mulheres diola que ainda hoje vêm das aldeias circundantes, animistas, para se casarem em Carabane, dizem, sobre a ilha, “c’est la *mélange*” num sentido pejorativo, e também que a ilha não é um lugar verdadeiramente diola e que tem uma “cultura débil” ou que “n’est pas allumé”, no sentido da falta de vigor das suas tradições diola. Todavia, do ponto de vista local, tanto wolof como diola, a quimera da mistura nunca foi realmente conseguida, o que ecoa o prevalecimento de fortes noções de delimitação étnica na Carabane actual. As famílias nórdicas, mesmo depois de quatro gerações no coração do *pays diola*, mantêm-se claramente conscientes da sua diferença. O primogénito de Gorgi Gueye³¹ (alguém de quem se espera muito no futuro), filho mais velho de Birama Gueye, disse-me, com orgulho, sobre a sua avó – uma mulher centenária que vive ainda em Carabane e que é, de resto, a mulher mais velha da aldeia e, diz-se, de toda a região – que *ela nunca dançou*, ou seja, que escolheu nunca participar na cultura diola (a dança diola é um marcador identitário muito importante da etnia).

Os homens de etnia wolof trazidos pelos franceses trouxeram consigo o comércio, os seus costumes e o Corão. Birama Gueye, que, naturalmente, falava wolof, representa um primeiro momento de introdução do wolof e do islão – hoje a língua dominante – em Carabane. Na altura que Birama chegou à Baixa-Casamansa, na realidade, o número de falantes de wolof contar-se-ia provavelmente pelos dedos de uma mão, já que em Ziguinchor, o grande polo de irradiação desta língua na região, então em mãos portuguesas, se falava crioulo, bainunco e diola. Hoje, cerca de 150 anos depois, o wolof é a língua dominante.

Devido à ligação dos franceses às “gentes do Norte”, trazidas para “administrar”, e aos homens de negócios e pescadores do Norte que se lhes seguiram, a distribuição fundiária em Carabane pendeu favoravelmente para as famílias de origem nórdica. Consequentemente, a maioria das terras estão hoje ainda na posse dos Gueye, ou seja,

³¹ Relembro que Gueye é um apelido wolof.

dos descendentes de Birama. O poder dos Gueye também foi, e é, político. Ao longo de toda a história de Carabane, os Gueye ocuparam frequentemente os *locus* de poder e a disseminação do Islão em Carabane deu-se, em larga medida, graças a eles e a outras famílias nórdicas. Carabane é hoje, provavelmente, o aglomerado populacional de toda a Baixa-Casamansa (exceptuando a própria Ziguinchor) com a maior percentagem de muçulmanos e com uma prática da religião animista tradicional mais escondida e rarefeita. Para o último quarto do século XIX, Roche indica o facto de os wolof terem duas ou três esposas (ao contrário dos diola, em que isso era raro), como outro factor contributivo para a expansão do Islão.

O recenseamento nacional de 1988 revela que 94% de toda a população do Senegal é muçulmana. A Casamansa, frequentemente retratada como lugar de dominação cristã e animista, e onde, de facto, a sua percentagem é quatro-cinco vezes maior que a média senegalesa, é islamizada a 86%. Mesmo a região da Baixa Casamansa (que corresponde região de Ziguinchor, o chamado *pays diola*) é islamizada a 75%. Apenas o Departamento de Oussouye corresponde à imagem dominante da Casamansa (cristãos – 28%, animistas – 45%, e um islão minoritário e associado a populações não autóctones, funcionários e militares ou comerciantes fula guineenses). Carabane pertence, portanto, a um departamento onde os muçulmanos são apenas 26.5% da população enquanto a sua percentagem, em Carabane, ascende aos 59%³². A excepcionalidade deste fenómeno na ilha, como já foi dito, confunde-se com a génese de Carabane. A própria debilidade das práticas religiosas tipicamente diola encontra antecedentes claros na história: no último quarto do século XIX existiam quatro *boekin*³³, dois para as mulheres, dois para os homens (Roche, 1985:181) mas, em 1963, quando Louis Vicent-Thomas fez a última visita a Carabane, antes da publicação do seu artigo sobre a ilha, identificou apenas um fetiche muito importante, “o grande *Ehuña*” (Thomas, 1964:38) – referindo, todavia, que, na altura, vinha gente de Ziguinchor, de Bignona e em tempos mesmo da Guiné Portuguesa para o consultar (Thomas, 1964:38). Para além desse grande santuário, Thomas menciona apenas a existência de um pequeno *batym*³⁴ pessoal, afirmando que não havia na ilha mais nenhum traço religioso desta ordem (Thomas, 1964:38), o que é

³² Dados do recenseamento que realizei no terreno. Falta de tempo impediu a contagem de outros dados do mesmo, que implica a resposta a mais vinte-e-seis perguntas e ainda as análises estatísticas e sociais que se podem fazer do seu cruzamento.

³³ Fetiches diola.

³⁴ Um fetiche da cultura diola.

manifestamente pouco quando comparado com outras aldeias vizinhas mesmo hoje em dia.

Le genre de vie, les croyances, les règles de parenté ne dérogent en rien des coutumes diola spécifiques. Quant à « l'animisme traditionnel, le contact avec la vie européenne pendant un quart de de siècle, la présence de la Mission, l'existence d'un melting-pot ethnique lui ont porté un coup terrible. (Thomas, 1964:38)

Hoje em dia, o islão existente em Carabane é do tipo sufista e massivamente muride³⁵. Em geral, o islão tem-se expandido muito em toda a Casamansa nas últimas décadas, fruto da influência da cultura nordista e do seu maior poder económico e ligação à economia de mercado. Para esta expansão, ademais, também tem contribuído a agressividade do proselitismo, especialmente da confraria muride. Há muitos casos de conversão na Casamansa a troco de dinheiro ou trabalho e, em Carabane, apesar de só terem sido identificados dois ao longo desta investigação, parece certo que existam muitos mais. Esta é uma das formas de explicar o acentuado crescimento do Islão na ilha nas últimas décadas³⁶. Não foi possível reunir informações seguras sobre a estrutura financeira que suporta este proselitismo organizado, embora na ilha circulem variados rumores sobre o mesmo. Regra geral, em Carabane, como na Casamansa, o Islão tende

³⁵ A Mouridiyya, ou confraria muride, é hoje a mais importante das confrarias senegalesas. As confrarias muçulmanas fazem parte do universo de manifestações místicas colectivas do Islão e são, de forma estruturada, a mais antiga e importante expressão de espiritualidade muçulmana, o sufismo. “O sufismo caracteriza-se genericamente pela interpretação contemplativa do islão, pela centralidade dada à exegese do Alcorão e à glosa da *Sunna*, pelo carácter iniciático do acesso ao conhecimento religioso, pela grande importância atribuída aos dons ditos sobrenaturais dos fundadores das confrarias e dos seus sucessores (*baraka*) e por práticas de cariz sincrético” (Dias, 2007b). No Senegal, as confrarias são um agente social incontornável do Estado Pós-Colonial. A maioria do muçulmanos senegaleses não distingue a sua identidade muçulmana da pertença a uma confraria. A *Mouridiyya* foi fundada nos finais do século XIX, por Ahmadou Bamba Mbacke (1850-1927), também conhecido por Serigne Touba, e é hoje uma organização com grande capacidade de atracção religiosa, de bastante influência política e também de colossal poder económico. (Dias, 2007a)

³⁶ Há uma outra explicação potencial (ou, melhor, um quadro explicativo) que arrisco timidamente: creio que a velocidade das mudanças sociológicas na sociedade senegalesa, a veloz desagregação de lógicas tradicionais, o *melting-pot* étnico actual, ao qual se deve adicionar a força das importações culturais ocidentais, e um contexto de desemprego e desorientação muito marcado na juventude (mas extensível a toda a sociedade senegalesa), se conjugam num contexto de crise colectiva, existencial e de valores, no qual um islão sólido e em crescendo, com um discurso unificador, encontra um terreno de propagação favorável. Em parte, creio que a expansão contemporânea do Islão na Casamansa está ligada à sua própria mitificação como solução (um pouco como o sonho europeu). No caso particular da Casamansa, para um período imediatamente anterior (1990-2002, sensivelmente) àquele a que me referi agora, Marut, referindo-se ao conflito na Casamansa, coloca a hipótese de que a degeneração do conflito separatista regional tenha criado um espaço para a radicalização e popularização do Islão, no sentido em que a exclusão social e a sub-representação política que a população herdou da perpetuação do conflito abriram espaço para que discursos universalistas, como precisamente o do Islão, se propaguem na condição de ignorarem os particularismos identitários (Marut, 2002:10).

actualmente a desenvolver formas muito mais activas de captação de fiéis do que a Igreja Católica (sendo que há também muitas Igrejas Protestantes no terreno, sobretudo americanas, que fazem investimentos consideráveis nessa *batalha* por fiéis, nomeadamente pelos animistas). Regra geral, no Senegal, e também em toda a Casamansa, predomina um discurso *mainstream* de harmonia entre religiões. Porém, muitos cristãos veiculam um discurso alternativo e sub-reptício de acusação de discriminação por parte dos muçulmanos ou do poder muçulmano, embora não seja de excluir que a origem do mesmo seja o facto de o Islão estar a ganhar terreno ao cristianismo. No caso de Carabane, em particular, repetem-se denúncias concretas de discriminação, embora eu nunca tenha tido a oportunidade de presenciar nenhuma situação sintomática. Seja como for, a presença generalizada deste “lamento” deve ficar registada enquanto dado etnográfico. Mais abertamente tensa é a relação entre o Islão e os cultos tradicionais (animistas) casamansenses. É talvez a única esfera do domínio inter-religioso em que se assiste a uma discriminação mais abertamente assumida. Alguns muçulmanos dirão que “qualquer religião é boa menos o animismo” e assimilaram um discurso (provavelmente difundido por alguns imãs (?)) em relação ao dito “animismo” marcado por uma retórica sofisticada que o apelida de primitivo, sujo, retrógrado, anacrónico e selvagem ou ainda de prática demoníaca³⁷. O discurso católico em relação ao animismo é menos crispado, talvez por a Casamansa, que é a região mais animista (ou de passado animista mais recente) do Senegal, também ser a mais católica, e existir uma história muito antiga de coexistência e mesmo de sincretismo não-oficial entre ambas as práticas.

No Senegal, as tensões entre Islão e outras confissões ou cultos são difíceis de estudar, particularmente na Casamansa. Para além de surgirem muitas vezes ligadas a tensões étnicas, políticas e económicas, têm como pano de fundo a guerra mais longa ainda em curso da África Ocidental³⁸. Essa guerra não impõe um Sul casamansense de etnia diola, religião católica e/ou culto animista a uma ofensiva militar nordista islâmica e wolofizadora, como demonstrou Marut, quando chamou ao separatismo casamansense

³⁷ Reduzir a representação de um Senegal animista ou tradicional retrógrado a uma pressão das religiões monoteístas não parece, contudo, suficiente. A discussão de Ferguson (2002:556) sobre o filme “Les Maîtres Fous” (Rouch, 1955), por exemplo, sugere uma ampliação pan-africana da questão, e a sua emergência (e ligação ao) no contexto colonial, bem como o papel da diáspora na mesma.

³⁸ Existe uma guerra civil pela independência da Casamansa em curso desde 1982, que opõe o Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC) às forças governamentais, mas as tensões separatistas na Casamansa existem desde a independência do Senegal. Para reflexões recentes sobre o conflito, aqui, infelizmente, sem espaço para ser analisado, ver Foucher (2000) e Marut (2004).

“uma rebelião multiconfessional” (Marut, 2002:1), mas isso não me impede nem ao próprio de constatar que a imagem dominante do mesmo é a de um conflito religioso que opõe essas duas facções (Marut, 2002:1)³⁹. Aliás, o seu artigo foi construído de forma a desmontar esta ideia. Todavia, mesmo não correspondendo à realidade estatística, o facto de esta representação imaginada existir e ser, até, dominante (e seria interessante conhecer mais numericamente a percepção da mesma na Baixa-Casamansa) tem uma influência directa nos discursos e práticos identitários a nível mais atómico dentro das comunidades que deve ser tida em conta.

Actualmente, em Carabane, existem uma mesquita, duas Igrejas (uma monumental, em estilo bretão de 1885, que já não é utilizada) e, apesar de existir um bosque sagrado e, provavelmente, mais que um fetiche, não tivemos oportunidade de entrar no primeiro ou de ver os segundos com os nossos olhos (os discursos sobre a real existência de ambos também são contraditórios). Em Carabane, reside um Imã (que é ao mesmo tempo professor de árabe na escola). Um padre desloca-se à ilha em todas as cerimónias festivas e excepcionais, como casamentos e funerais, e também para dizer a missa, de quinze em quinze dias. No quadro do Islão, há cerca de três famílias no seio das quais as mulheres começaram, nos últimos anos, a utilizar o véu e a deixar de cumprimentar os homens com recurso ao toque físico, o que é uma novidade em Carabane mas que está em linha com a radicalização no Islão que se tem observado na região (Marut, 2002:11), práticas que são vistas com particular repúdio por uma grande parte da restante população, incluindo outros muçulmanos. De qualquer forma, tanto no caso dos Islão como do Catolicismo, estas confissões coexistem com uma prática mais ou menos camuflada⁴⁰ das religiões tradicionais e com a utilização de gris-gris⁴¹. O Islão, talvez

³⁹ “Elle est principalement le fait des médias. Sans doute reproduisent-ils là, paresseusement, un schéma zonal africain selon lequel un sud animiste et chrétien s'opposerait à un nord musulman » (Marut, 2002:3). Vale a pena referir também que, se Marut considera, por um lado, que se o conflito não nasceu a partir de bases confessionais, refere, por outro, que arrisca confessionalizar-se. Segundo Marut, alguns políticos têm logrado atacar a rebelião desqualificando-a através da denúncia do arcaísmo que é associado à religião tradicional, e dividindo-a, denunciando o papel da Igreja (Marut, 2002:10).

⁴⁰ Como o próprio Imã de Carabane me afirmou, com um misto de derrotismo e desdém, referindo-se os habitantes da ilha: *são todos muçulmanos/animistas ou cristãos/anismistas. Sobretudo os cristãos são animistas. Os brancos trouxeram a depravação mas a cultura local também é depravada* (refere-se às práticas animistas).

⁴¹ Peter Mark, baseando-se no seu trabalho de terreno e na constatação, feita por alguns autores, de que nas zonas da Senegâmbia e Cacheu o movimento entre fronteiras étnicas tem sido muito amplo e intenso ao longo dos últimos séculos, e em dados que mostram que entre as populações africanas da região da Gâmbia/Casamansa, as tradições orais reflectem uma história longa e complexa de migrações e de transformações de identidade, defende o carácter particularmente fluído e plástico da identidade na África Ocidental, e argumenta a favor de um modelo de identidade flexível, maleável e baseado em factores

por ser por vezes adoptado com particular leviandade devido às pressões proselitistas – a troca de algo – é praticado com particular ignorância (isto é diagnosticado pelo próprio imã), para o que também contribui o facto de o árabe ser, em geral, muito mal dominado.

Voltando atrás no tempo, a 1877, constatamos que a aldeia era habitada por quatro quintos de população diola, uma minoria wolof e alguns manjacos, animistas, da Guiné portuguesa. A população, neste ano, não ultrapassaria as 600 pessoas⁴². É curiosa esta presença manjaco e crioula, pela sua antiguidade como persistência no tempo. Os Bissau-guineenses, sobretudo de etnia manjaco, para além de, segundo Thomas, já antes frequentarem esporadicamente a ilha para o culto de um fetiche, estariam presentes em número tão grande que, em 1876 a aldeia tinha dois chefes: o porta-palavra dos diola e dos wolof, e o dos manjacos, Domingo⁴³.

O plano cadastral de 1892 e a própria necrópole também revelam mais nomes de origem portuguesa: Domingo Lopez (o referido chefe), J. Correa, Anna Morena, Victor André. Esta imigração bissau-guineense persiste até hoje, com a presença de inúmeros manjacos – Mendy ou Mendi (Mendes), Gomis (Gomes), Lopi (Lopes) são apelidos comuns na ilha – e, actualmente, de 1984 para cá, também de balantas e papéis (sete

culturais e sócio-económicos (Mark, 2002:22-23). Tendo estas considerações em mente, em Carabane, impressiona particularmente a história da família Sarr. Os bisavós de Tala, que me contou a sua história de família, habitantes de Hitou (uma ilha que fica do outro lado da barra, em frente de Carabane), morreram quando o seu filho, Omar (então com outro nome, um nome cristão), tinha cinco/seis anos. Eram cristãos e animistas. Omar foi enviado para Carabane e aí educado por um familiar, um muçulmano convertido que se tornou no seu pai adoptivo. Omar tornar-se-ia num médico de sucesso em Ziguinchor. Cresceu muçulmano, segundo a sua nova educação, e teve pelo menos vinte-e-um filhos de pelo menos quatro mulheres diferentes, todos eles muçulmanos. Todos, tal como Tala, um das várias dezenas de netos, conhecem esta história, tal como os seus quatro irmãos e seus inúmeros primos. A mudança de religião na família, devido a um acaso, não foi escondida: é declarada e não é problematizada e, na família Sarr, actualmente muito numerosa e com bastante poder em Carabane, ninguém pensa em voltar a ser Católico, apesar de a família reconhecer e conhecer profundamente o seu parentesco actual com a família paralela, animista e cristã, que continua a viver em Hitou e de manter relações próximas com a mesma. Além disso, a família Sarr diz-se Sereer porque Omar, por sua vez, foi educado no seio de uma família Sereer. Para além de este exemplo poder dar pistas, a quem não está familiarizado com o contexto, da importância decisiva da educação, nas opções identitárias, étnicas e confessionais da família na sociedade senegalesa, é um exemplo comum da plasticidade identitária nesta região da África Ocidental referida por Mark (2002)

⁴² Archives Nationales du Sénégal, 22G 6.

⁴³ O facto de os bissau-guineenses virem parar a Carabane, por vezes sem família ou em casos de etnias mal representadas (para além de ser consequência da proximidade geográfica), dá conta, por um lado, da estreita afinidade identitária interétnica regional, e, por outro, talvez seja consequência do facto de alguns diolas e manjacos não falarem bem o crioulo e, por isso, em vez de migrarem para Sul, na direcção de Bissau, terem escolhido migrar para Norte.

famílias), em Kafar⁴⁴. Esta presença tem contribuído para manter o crioulo português como a terceira língua mais falada na ilha (atrás do diola e do wolof).

É possível contabilizar, assim, em Carabane, talvez quatro influências culturais principais distintas: diola-animista/católica, wolof-muçulmana, majaco/crioula-animista/católica e branca/ocidental. De todas as aldeias da região, Carabane é, assim, de longe, aquela que menor grau de “pureza étnica” tem. Actualmente, a aldeia é povoada por pessoas provenientes de, pelo menos, nove etnias (bainunco, balanta, diola fula, mandinga, papel, sereer, süssu, e wolof) e cinco países ocidentais africanos, para além do próprio Senegal (Costa do Marfim, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné-Conacri e Mali), para além dos seus vários habitantes permanentes ocidentais.

Regressando uma vez mais atrás, ao século XIX, o número de habitantes de Carabane continuaria a crescer até um registo de 3000 pessoas, por volta de 1896, que marca o apogeu de Carabane (Thomas, 1964:35). Nesta data, a administração francesa era efectivada através de dois círculos (Sédhiou e Carabane) e “deux postes” (Bignona e Diebaly). O círculo de Carabane englobava tudo o que fica na margem esquerda do Casamansa, entre o mangal de Mangakounda e o Oceano Atlântico.

Nesta altura, Carabane assemelhar-se-ia a uma elegante vila europeia, onde se destacava a casa da Maurel et Prom e a elegante fachada do edifício da Residência. Estavam instaladas em Carabane numerosas casas de comércio como a Compagnie F.A.O., a Maison Salagnac, a Compagnie rounnaise (que seria transformada nos estabelecimentos da Maurel et Prom) e a Compagnie Coloniale. Também existia uma Escola Especial, que depois daria lugar a um reformatório, em 1929. A ilha estava urbanisticamente desenhada segundo um rigoroso plano ortogonal – o que hoje parecerá bizarro a quem visita o prolongado areal da com casas polvilhadas aqui e ali que constitui a aldeia –, e dividida em ruas com nomes como Rue des Débats, des Popets, des Balantes, Rue Pinard, Rue Dagorne, Rue Saint-Germain.

⁴⁴ Kafar é uma comunidade piscatória das referidas etnias, no extremo Este da ilha. Depois dos pioneiros – a quem o chefe da aldeia permitiu a instalação nesse lugar – continuaram e continuam a chegar outros Bissau-guineenses, normalmente a partir de laços de parentesco. Como vêm normalmente acompanhados de mulher, não há casamentos entre eles e a restante população da ilha, da qual se mantêm bastante isolados. Comunicam-se em mandinga, crioulo e, por vezes, wolof. Não falam diola.

É então, em Maio de 1900, que o estatuto de capital é transferido, primeiro para Sédhiou e depois para Ziguinchor. A supressão da escola especial, em 1929, terá sido também um golpe muito duro para a ilha. A missão de Carabane fechou as suas portas na estação das chuvas de 1953 e o pré-seminário deixou a ilha em 1959, 83 anos depois da sua inepção. Em 1962, as Irmãs que ainda se encontravam na ilha partiram para Ziguinchor. Desapareceu de Carabane o comércio, o centro religioso e o centro administrativo e deu-se uma sangria populacional que se acumulou aos efeitos devastadores de duas epidemias de febre-amarela. Em 1942, a autoridade superior considera mesmo evacuar a ilha porque a população consumia sem produzir o suficiente (Thomas, 1964 :34), problema que se mantém e que, se não fosse o turismo, poderia eventualmente poderia ter extinguido a aldeia. Se, em 1851, Carabane tinha 197 habitantes e, em 1900, cerca de 3000, em 1948 estava reduzida a 172 e, em Outubro de 1963, quando Thomas a visita, a apenas 132.

Sem a escola, as casas de comércio, o centro religioso e político, não parecia haver forma de criar riqueza na ilha. Em 1963, tirando dois pescadores, três carpinteiros, um enfermeiro, um comerciante, um professor e um alfaiate, todos os outros ilhéus são cultivadores de arroz⁴⁵. Mas a aldeia fica na zona norte da aldeia e a salinidade e

⁴⁵ No sistema tradicional local, são os homens que preparam as bolanhas e que plantam o arroz. As mulheres fazem a recolha nos arrozais pertencentes a uma família enquanto os homens desse agregado familiar carregam e empilham feixes de espigas e afugentam os pássaros. Os agregados familiares entreajudam-se rotativamente, actualmente sob alçada e organização das associações locais de mulheres muçulmanas e católicas. Cada família oferece às que as ajudam no seu arrozal alimentação para todos (almoço e jantar). As associações também organizam a recolha e cultivo de arroz em caso de doença dos membros de um agregado familiar. O ciclo do arroz teve sempre uma importância central nas vidas económicas e religiosas da população, tal como acontece um pouco por todo o meio diola.

O óleo de palma é outro elemento muito importante na economia local. Os testemunhos indicam que a que em Carabane existiu cultivo, pesca, comércio e produção de vinho de palma, pelo menos desde os primeiros momentos da colonização. Os diola têm, tradicionalmente o hábito de comer carne seca e fumada, de caça e criação, hábito que se parece ter perdido em Carabane. A mandioca é outro produto que, atipicamente, não é muito consumido em Carabane. As artes de pesca, à linha, barrando mangais, jogando com as marés, também têm perdido importância, em favor das artes de pesca com rede (trazidas pelos Lebu e Sereer). Tradicionalmente, os diola não tiram o leite das vacas (e também não as comem exceptuando em rituais: a vaca é um animal sacrificial ou então útil para trocar por um artigo importante, como, por exemplo, uma canoa), e têm pastores comunitários, situação que persiste em Carabane, onde é um pastor fula que se encarrega de pastar todas as vacas da aldeia, sendo ele a extrair-lhes leite. O benefício é repartido entre ele e os proprietários da aldeia.

Aproveita-se aqui também para complementar esta informação com alguns dados elementares sobre transmissão e património fundiário e suas conexões com regras de parentesco: na sociedade diola tradicional, e também em Carabane, as mulheres, em princípio, deixam a aldeia de origem para se virem casar na aldeia do marido. Os irmãos do sexo masculino permanecem, portanto, na aldeia de origem, herdando os terrenos do pai, para habitação ou construção de nova habitação na aldeia, e também os terrenos de cultivo. Trata-se, portanto, de uma lógica de patriarcal e exogâmica. Por vezes, no caso de um homem defunto, é o irmão que casa com a viúva. A mulher também tende a trazer mulheres (e só mulheres: irmãs, por exemplo) para a ajudarem na casa e, eventualmente, casarem também com o marido.

qualidade dos solos do interior e norte da ilha deixam muito a desejar. A população realizava, em 1963, tal como ainda hoje, uma migração sazonal de grande amplitude para Efrane, hoje um punhado de casebres distribuídos numa vasta área de arrozais no sudeste da ilha. A aldeia esvaziava-se e famílias inteiras partiam com instrumentos de cozinha, esteiras, os grandes almofarizes e pilões “e algumas galinhas, um ou dois porcos e por vezes mesmo uma vaca, de canoa⁴⁶. Aí permaneciam a estação das chuvas, regressando a Carabane, regularmente, para verificar se tudo estava bem. Permanecia alguém em Carabane para guardar a casa e outras posses. Ainda hoje esta migração sazonal se processa exactamente segundo todos estas minúcias, ainda que em dimensão muito menor.

Ao longo do século XX, o sistema tradicional agrícola desagregou-se. Apesar de ser praticada há séculos na Baixa Casamansa, a produção de arroz tem sido ameaçada desde o final dos anos 40. A produtividade diminuiu porque muitos cultivadores optaram pela vida na cidade. A seca dos anos 70 e 80 agravou ainda mais a situação associando-se ao factor decisivo de má qualidade dos solos (factor que, associado à escassez de recursos naturais, justifica o facto de a ilha não ter sido povoada senão através da chegada dos franceses). Como não há actividade industrial na ilha, há um enorme êxodo rural de jovens. Regressam para ajudarem os seus pais nos arrozais e para participar nas cerimónias durante a estação das chuvas ou durante outras férias estudantis (no caso dos que estudam), mas tendem a abandonar a ilha definitivamente. Apesar deste cenário, a partir do início dos anos 80 o turismo surgiu com grande pujança, tornando-se na actividade económica fundamental de Carabane e, praticamente, na única fonte de

A lógica e interesse máximo é sempre o da conservação do património na família, isto é, dentro da linhagem masculina.

O património – a terra – é o elemento fundamental para a sobrevivência de um agregado familiar e, por isso, é também o motivo fundamental de tensão na comunidade. Ainda que um diola possa emprestar facilmente um terreno ou viabilizar o seu usufruto por terceiros, tradicionalmente, nunca o vende. Para os diola, ganhar dinheiro com terrenos não é bom, como, de resto, entregar-se a actividades comerciais (Tomas, 2007). *Um vendedor de terrenos não vive muito tempo. Porque os terrenos não te pertencem. Então os teus avós passaram os terrenos para os seus pais e eles para ti e agora tu vendes?*, foi-me dito uma vez.

Neste sentido, o facto de Carabane não existir uma espécie de marcador “imemorial” da posse da terra, faz com que a posse das terras seja um ponto de fricção constante. Há também quem alegue que, ainda hoje, algumas famílias nórdicas ainda não compreenderam bem a importância da ligação entre a sociedade diola e a terra.

⁴⁶ Em Efrane, aproveitavam também para fazer ritos e para visitar o fetiche, que, em 1963, aí existia em permanência.

entrada de capital (juntamente com as remessas do exterior da ilha e do estrangeiro). Com o crescimento do turismo, a população voltou a aumentar⁴⁷.

Em 1963, o barco Wolof, parava ao largo da ilha, três vezes por mês, no trajecto Dacar-Ziguinchor, escala que continuou posteriormente a ser realizada pelo Diola, viabilizando ambos o carregamento directo de ostras e peixe fumado directamente para Dacar, o que, durante as décadas precedentes vinha constituindo a grande fonte de rendimentos da ilha, a par com o turismo⁴⁸. Em 2002, quando o diola se afundou, substituído pelo Aline Sitoé Diatta, essa escala deixou de ser realizada e a ilha viu assim a sua dependência do turismo aumentar suplementarmente, ao mesmo tempo que os seus fluxos diminuíram decisivamente, devido à própria extinção dessa escala náutica mas também à escalada de violência do conflito armado da Casamansa e, desde 2008, devido à crise económica mundial (ambos afectaram fortemente o turismo).

Este conjunto complexo de razões gerou a situação presente: não existe na ilha nenhuma actividade económica paralela que retenha esse capital a circular internamente. Se, e apesar da crise que afecta a região há mais de 20 anos, o sector do turismo permanece um dos três sustentáculos económicos da Casamansa, juntamente com a agricultura e a pesca, Carabane tem que conviver com um sector agro-pecuário com enormes restrições geográficas e que nunca se constituiu como uma via sustentável de sobrevivência, sobretudo a partir do momento em que tem que gerar capital para suportar o novo modo de vida das populações, ligado ao mercado de consumo de forma, aparentemente, irremediável. Ao mesmo tempo, o único comércio significativo é detido por algumas famílias de etnia fula, que não investem na ilha nem aí se pensam sedentarizar, escoando esse mesmo capital para as suas terras natais ou para os seus familiares na Guiné-Conacri. Isto contribui para a situação singular de elevada dependência – agravada pelo isolamento dessa sua condição insular e pelos já referidos factores de pobreza de recursos e desagregação das lógicas tradicionais de produção – dos fluxos de capital movimentados pelo fenómeno do turismo (ver Figura 4. em anexo).

Tendo sido um *locus* administrativo de enorme importância e uma antiga capital regional, Carabane é hoje apenas mais uma das vinte-e-três aldeias na Commaunauté Rural de Diembéring, que por sua vez faz parte do Departamento de Oussouye, o mais

⁴⁷ Ver 4. para história e contextualização geral do turismo em Carabane.

⁴⁸ O naufrágio do diola acabou com o sistema em que o peixe era comprado no próprio barco, em frente da própria ilha.

pequeno dos três da região de Ziguinchor. O Senegal tem actualmente 13.000 aldeias e a aldeia é considerada, legalmente, a entidade elementar no corpo administrativo da nação. Cada aldeia é administrada por um chefe, assistido por um conselho. Depois da consultação à aldeia, a nomeação do líder é aprovada a nível governamental.

Esta estrutura hierárquica foi decretada por um governo ansioso por lidar com interlocutores mas esta reestruturação não aconteceu na Casamansa. A sociedade diola é tradicionalmente desprovida de qualquer hierarquia formal, que é, de resto, olhada com desdém. Não tem nenhum líder com uma real autoridade permanente. Em vez disso, existem anciãos que se encontram quando há decisões importantes que necessitam de ser feitas. O líder da aldeia⁴⁹ tem muito pouco poder, já que é meramente responsável pelas relações com a administração nacional. No caso de Carabane, a encruzilhada entre um ideal político emanado da cultura nordista, uma região de enorme influência diola, e, não obstante, a presença de muitos “nórdicos”, cria uma situação no poder local da aldeia muito particular. Ainda que o chefe exista, como prevê a lei senegalesa, o mesmo não é, em geral, respeitado, limitando-se a exercer funções de conselheiro e de mediador e resolvendo pequenos conflitos entre aldeãos. Da “fação diola” da população escuta-se frequentemente dizer que o actual chefe foi colocado no poder por não ser “especialmente inteligente”, característica que deveria diminuir a possibilidade de aproveitar a sua posição para ganhar vantagem sobre os aldeãos.

A taxa de literacia em Carabane andarà próxima dos 90% e a taxa de frequência da escola na ilha (para idades entre os 6 e os 12 anos) ronda os 100%. Contudo, para prosseguirem os estudos, os alunos vêm-se obrigados a mudar para outras povoações, sobretudo Elinkine, Oussouye e Ziguinchor.

Em 2010 foi inaugurado um posto de saúde, conectado com Oussouye e Ziguinchor, onde trabalha um enfermeiro que coloca ao dispor da aldeia vacinação, consultas de planeamento familiar, informação pré-natal e que administra cuidados de saúde genéricos a toda a população. Em 1991 foi inaugurada uma maternidade, onde trabalham duas matronas a tempo inteiro pagas pela própria comunidade. A localização da ilha torna difícil o acesso a assistência médica no caso de uma necessidade séria ou urgente. Existe uma piroga-ambulância destinada a esse transporte mas não é utilizada.

⁴⁹ A noção de aldeia devia, na realidade, ser aqui problematizada, uma vez que há vários autores (Linares, 2007) que argumentam que uma aldeia diola não pode ser simplesmente comparada (em termos de estrutura e organização política e prática interna) a uma aldeia de outra etnia. Não houve, contudo, tempo para investigar esta questão com detalhe.

A visibilidade turística, a notoriedade da ilha, e o facto de ser facilmente acessível por veleiro (uma vez ultrapassado o obstáculo que constitui a entrada no rio Casamansa), também lhe têm garantido o benefício frequente de colectivos híbridos turístico-humanitários, como o Grupo de Amigos de Carabane, que fazem com que o *stock* médico do dispensário de Carabane esteja em melhor forma do que o das povoações vizinhas.

A aldeia não tem acesso à rede eléctrica nacional, telefónica, a uma rede de esgotos ou de abastecimento de água (a água é retirada de um furo a cerca de um quilómetro da aldeia, encomendada de Elinkine ou retirada de alguns dos seus poços seculares). A iluminação pública é feita a partir de painéis solares. Hotéis, comércio e algumas casas utilizam painéis solares e, sobretudo, geradores.

4. O turismo em Carabane: caracterização geral

« *l’afrique (...) devient le paradis de tous les assoiffés d’exotisme* » (Scibilia, 1986:18)

O Senegal começou a ser eleito e explorado como destino turístico internacional no final dos anos 60 e a centralidade que o país consagra politicamente ao turismo ganhou um peso significativo desde que, na década de 70, no *Quatrième Plan Réajusté de Développement Économique et Social* ou 4º Plano (1973-1977), o turismo foi definido como um objectivo prioritário (consagrou a passagem do valor destinado ao mesmo de 9.7 mil milhões de FCFA para 20.7) (Diouf, 1980:5). Nesta altura, a comunidade internacional era seduzida pelas Nações Unidas a dar prioridade ao sector turístico nas suas economias, que acreditava no turismo internacional de grande escala como uma oportunidade para resgatar os países menos desenvolvidos da sua condição. Muitos países em vias de desenvolvimento lançaram-se então nessa aventura com ajuda financeira e técnica do Banco Mundial (Scibilia, 1986:16-17). O Senegal foi um deles, tendo instaurado uma política de forte apoio ao turismo, encorajando investimentos, garantindo inúmeras vantagens fiscais e financeiras, ajudando organismos de transportes aéreos e terrestres e organizando campanhas de promoção publicitária (Scibilia, 1986:16-17, Diouf, 1980:41). Os efeitos foram imediatos e, ainda nessa década, deu-se

um *boom* no turismo Senegalês: em 1965 o turismo representava 0.5% do turismo africano, em 1977, 2,4% e hoje representa cerca de 4%. O turismo é hoje o segundo sector mais importante da economia senegalesa, apenas atrás da agricultura. O turismo no Senegal é actualmente pequeno em termos de chegadas (420.000), mas contribui em cerca de 50% para o total de exportações (Sharpley, 2008:9-4). É mais um meio de sobrevivência económica do que uma estratégia de desenvolvimento (Sharpley, 2008:9-4).

Não obstante, não tardou muito a que algumas das suas virtudes fossem desmistificadas e os seus problemas se revelassem. Tornava-se claro que a fatia maior do capital em circulação no negócio turístico não ficava para os países e suas populações (Britton, 1989) mas nas sim para as grandes companhias turísticas, normalmente europeias, e choeram, no Senegal, críticas à consagração de meios para satisfazer necessidades superficiais num país com tantas carências (Scibilia, 1986:18). O ideal do turismo como fenómeno redentor de encontro de culturas também foi questionado: a experiência turística parecia, afinal, não conseguir escapar a uma certa superficialidade, baseava-se, por vezes, na exploração dos recursos locais e na escravização das populações e perpetuava o eixo dominantes-dominados dos tempos coloniais. Foi denunciado como veículo de propagação imperialista (Nash, 1978) e de valores ocidentais como o individualismo e o mercantilismo e como efectivador de uma comercialização das relações humanas, lado do qual a prostituição, no Senegal, tem constituído até hoje o exemplo mais visível e condenado pela opinião pública.

No 5º plano (1977-1981), a abordagem ao turismo parece resultar de uma apreciação renovada e mais crítica do fenómeno e, embora mantendo a maioria dos seus objectivos iniciais, o seu acento recaiu sobre a necessidade de descentralizar e regionalizar as infra-estruturas, de diversificar a clientela e de desenvolver o turismo interior, salvaguardando ao mesmo tempo o património ecológico, social e cultural (Scibilia, 1986:16; Diouf, 1980:43).

Na década de 70, a Casamansa (e particularmente a Baixa-Casamansa, actual Região de Ziguinchor), então um destino turístico praticamente novo, destacou-se como a segunda região mais visitada no país, a seguir à quase-ilha de Cabo Verde, onde se localiza a capital Dacar, estatuto que não mais viria a perder. É um destino comercializado pelo seu património histórico, cultural e humano e pela sua vegetação luxuriante, sendo também muito procurado para turismo balnear. Em 1979 a Baixa-Casamansa terá sido

visitada por cerca de 34.000 turistas (Diouf, 1980:41), tendo esse número sofrido variações nos últimos anos e baixado significativamente, sobretudo devido ao conflito armado em curso na Casamansa, tendo a Região de Ziguinchor sido visitada por 21.208 turistas em 2008. Então, como agora, os turistas eram esmagadoramente europeus (franceses, alemães e suíços, à cabeça) sendo que a grande transformação de públicos, ao longo das últimas três décadas, terá sido o aumento relativo do número de turistas espanhóis⁵⁰. Em 1979, a Casamansa contava 27 estabelecimentos turísticos, 11 deles no Departamento de Oussouye. A Região de Ziguinchor (e apesar de muito encurtada geograficamente em relação à anterior região da Casamansa) contava 34 estabelecimentos em 2006, 39 em 2007 e 45 em 2008. Já no Departamento de Oussouye estes números, também têm evoluído positivamente, respectivamente de 92 para 99 e depois para 104 estabelecimentos. Em 1979 existiam cerca de 890 camas em toda a Casamansa (a maioria nos grandes *resorts* turísticos, entre os quais o Club Méditerranè, inaugurado em 1973), actualmente são 3 775 camas apenas na Região de Ziguinchor. Seja como for, o Club Med, apesar do período de abertura se restringir de Outubro a Abril, permanece, oficialmente, o principal receptor de turistas. Recebeu em média 34.4% das chegadas e mais de metade (63.1%) das noites em 2008⁵¹.

Em 1973, Carabane não tinha nenhum estabelecimento turístico oficial. Hoje tem quatro, com tendência para aumentarem. Nos anos início dos anos 80, a antiga Missão Católica foi convertida pela Diocese de Ziguinchor num Hotel com um restaurante e cerca de 50 camas, e Malang Badji, um pintor originário da ilha, abriu o primeiro *campement*. A partir deste momento, os estabelecimentos multiplicaram-se, e hoje, em Carabane, permanecem em funcionamento os dois estabelecimentos referidos, que, juntamente com o *Chez Hélene* e o *Barracuda*, inaugurados na década de 90, funcionam numa lógica muito similar de *bed and breakfast* conjugado com as principais refeições e também de organização de saídas de pesca desportiva à linha em barco e de excursões às ilhas vizinhas. O *Barracuda* destaca-se por se concentrar, mais do que os outros estabelecimentos, na pesca desportiva. Todos estes hotéis se encontram à beira-mar, na mesma linha costeira, a par com dois outros bares/restaurantes. Adicionalmente, há ainda um hotel/discoteca/restaurante, no interior da aldeia, que funciona

⁵⁰ De frisar que, no caso de Carabane, não registei a presença de africanos ou senegaleses em mais de sete meses de residência na ilha,.

⁵¹ Fonte : Agence Nationale de la Statistique et de la Demographie. Service Regional de la Statistique et de la Demographie de Ziguinchor

intermitentemente, um centro de pesca desportiva que também aloja clientes numa lógica relativamente informal, e várias casas ou pequenas *boutiques* de venda de artesanato e produtos tradicionais⁵² (bijuteria em madeira, escultura, instrumentos musicais locais, panos *batick*, confeitaria) e ainda três alfaiatarias⁵³. A estes elementos há que juntar uma vasta rede informal, não-oficial e bastante competitiva de alojamento, alimentação, prestação de serviços a turistas (sobretudo guias e excursões guiadas) e aluguer de transporte, virtualmente ilimitada no sentido em que, reunidas as condições, qualquer agregado familiar é um potencial beneficiário e fornecedor de serviços turísticos embora, claro, algumas casas o façam ou procurem de modo mais sistemático. Os turistas chegam à Casamansa através de três vias distintas: por terra, através da estrada trans-gambiana, que liga Kaolack (Senegal) a Bignona (Casamansa) através da ponte de Farafenni (Gâmbia), por ar, ao aeroporto de Ziguinchor e também através da ligação *charter* directa França-Cap Skirring, e, duas vezes por semana, através do barco que liga Dacar a Ziguinchor (trata-se da mesma ligação que em tempos fez escala em Carabane). Para Novembro de 2011 estava prevista a inauguração de um pequeno porto que reporá a escala dessa ligação em Carabane.

Em traços gerais, os turistas visitam Carabane segundo três regimes diferentes, em termos de restrição temporal:

- regime fechado: estes são os turistas que compraram um pacote de viagens em solo Europeu, no qual uma ida a Carabane por uma manhã, uma tarde, uma noite, ou para uma refeição e visita aos principais pontos de interesse da aldeia, está prevista ou é opcional. Incluem-se também nestes turistas o grupo dos que vêm uma vez por semana, na época alta, almoçar ao Hotel Carabane e realizar o referido passeio, através de uma ligação fluvial directa entre o Clube Med (Cap Skirring) e Carabane, bem como os turistas que passam por Carabane em excursões pré-definidas através do Senegal ou somente da Casamansa, como por exemplo os espanhóis que vêm através de agências de viagens.

⁵² É interessante que muitos destes produtos começaram a ser comercializados depois de *ateliers* que incentivaram e ensinaram o fabrico dos mesmos, organizados pela *Associação dos Amigos da Missão de Carabane*, de origem francesa.

⁵³ É importante referir que, exceptuando o Hotel Carabane (suportado por fundos da diocese) e o bar/discoteca (propriedade de um norueguês), os três outros estabelecimentos principais de albergamento, os dois bares e ainda o centro de pesca, foram erigidos a partir de parcerias informais baseadas em amizades pessoais com europeus. Exceptuando, novamente, o caso da discoteca e do Hotel Carabane todos os negócios pertencem actualmente a habitantes de Carabane.

- regime plástico: os turistas que, tendo comprado um voo de ida e volta entre o Senegal e a Europa para períodos compreendidos, grosso modo, entre os cinco dias e as quatro semanas de estadia, decidem passar por Carabane, acabando por aí pernoitar uma ou mais noites, podendo exercer individualmente ou em grupo essa escolha. Muitos destes turistas vêm acompanhados de um guia senegalês que conheceram aleatoriamente em Dacar ou em Ziguinchor (muitos deles encaminham os turistas para Carabane), outros chegaram a Ziguinchor onde, através do *Office du Tourisme* local, falando com outros turistas, ou informando-se junto das unidades hoteleiras, lhes são sugeridos percursos nos quais, normalmente, Carabane é ponto de recomendação quase obrigatório;

- regime aberto: sobretudo jovens *backpackers*. Chegam a Carabane normalmente quase acaso, por recomendação de alguém que encontraram no caminho, e vêm com vários meses de tempo livre que frequentemente não sabem por que local, região ou mesmo país da região dividir (entre Mali, Gâmbia e Senegal, sobretudo) e acabam por demorar em Carabane entre alguns dias e vários meses. Realizam, no caso de Carabane, como noutros contextos turísticos (Maoz, 2005), um tipo de viagem com muito menos constrangimentos e predefinições que aquilo que estamos habituados a considerar para os chamado turismo de massa⁵⁴.

Não existem registos oficiais do número anual de turistas em Carabane, mas é pelo menos possível ter uma noção da sua variação anual em termos de número através do registo de chegadas do Hotel Carabane, o mais importante da ilha:

	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez	Total
2007	113	71	63	82	40	20	94	147	47	72	107	139	995
2008	106	75	116	102	44	14	82	125	38	54	78	149	983
20010/2011	98	68	94	105	X	X	X	X	X	X	X	X	X

A estes turistas haveria que juntar os turistas dos três hotéis em falta e as muitas dormidas em estabelecimentos não oficiais ou casas particulares, para se obter um número aproximado. Esta estatística também não contabiliza quem só passa uma manhã

⁵⁴ Um quarto tipo de turistas seriam os visitantes recorrentes, que já conhecem Carabane e chegam intencionalmente à ilha, por decisão apriorística, tomada na Europa. Decidi não os incluir nesta subdivisão porque o tipo de frequência de Carabane que praticam (em termos de motivações, duração e relacionamento com o local) escapa àquilo que normalmente se considera como turismo, embora eles também sejam amplamente considerados nas subsequentes páginas desta dissertação.

ou uma tarde na ilha, indo almoçar ao Hotel Carabane, número que constituirá talvez metade dos visitantes da ilha, e que se inclui na versão mais restrita do regime fechado.

Desde de 2009, o Hotel Carabane fecha nos meses de Maio e Junho, e, em 2011 voltou a acontecer o mesmo, o que constitui um indicador de uma diminuição recente nos números de turistas. Desde 2006 que a situação de turismo na região se tem agravado.

A consciência de dependência do turismo aumentou com estas diminuições drásticas e a sua preservação é agora uma preocupação comum de organismos estatais, religiosos e da população local. A aldeia tem, por exemplo, realizado reuniões semanais sobre turismo, impulsionadas pelo *Office du Tourisme de Ziguinchor*, organismo governamental regional. Desde Julho de 2010 que estas reuniões acontecem. Numa delas, foi, por exemplo, decidido deixar de depositar o lixo na orla costeira da aldeia – que é a zona com maior movimento turístico, tendo-se optado pela sua zona mais escondida. Quem o sugeriu terá sido o *Office du Tourisme de Ziguinchor*. Este organismo também planeia para Carabane a abertura de um posto local de recepção/gestão do turismo, que acompanhará – e estará em rede com – outros cinco postos já criados nos principais pontos turísticos da região. Numa entrevista com o director do mesmo⁵⁵, foi-nos explicado o grande investimento do governo regional no turismo, e a tentativa de começar a fazer um trabalho que possa começar a quantificar e as rotas turísticas locais para que possam ser melhor geridas e canalizadas.

Já o responsável local do Hotel Carabane manifesta vontade na dinamização do turismo local e senegalês. Coloca a tónica em conceitos de paz, tranquilidade, saída da confusão e da cidade, para explicar como será feita a tentativa de começar a captar públicos oriundos do Senegal urbano. Explica que “O hotel já não pode estar à espera que os clientes lhe caiam do céu. Tem que ir à procura deles, tem que estar no mercado”. Fala da questão da visibilidade e, à semelhança do responsável pelo *Office du Tourisme de Ziguinchor*, numa direcção de roteirização e canalização dos manifestando vontade de paralelizar a estrutura turística do Clube Med, em Cap Skiring, a apenas 30km de Carabane. A população em geral, manifesta-se, maciçamente a favor de uma evolução do turismo na ilha na direcção das estruturas colossais e tipo de turismo que existem em Cap Skiring, preocupando-a fundamentalmente a questão do emprego, apesar dos temores relativos ao turismo sexual e ao corrompimento moral local. Esta opção, de

⁵⁵ 15 de Maio de 2011.

resto, parece cada vez mais provável, nomeadamente com a reposição da escala náutica do Aline Sitoé Diatta, num futuro próximo.

Por enquanto, o turismo de Carabane, que passa muito pela lógica *backpacker*, deve ser visto como, não obstante, não só uma monodependência económica da ilha, mas também como uma âncora muito importante de reprodução da comunidade (ninguém tem a certeza que a aldeia pudesse continuar a existir sem turismo). De resto, Carabane corrobora certos pontos positivos que têm sido atribuídos a este tipo de turismo, como o controlo que as comunidades têm sobre os seus empreendimentos (Cohen, 1982 apud Maoz, 2005:223), ou a possibilidade de distribuição dos benefícios pela comunidade, apesar de a entrada de capital não ser suficiente, tal como o não é a capacidade de o fixar. Na verdade, o turismo de Carabane é errático, descontrolado e pouco inserido em sistemas de roteiros.

5. CPDDs ao longo de uma dicotomia - dualismo identitário em Carabane

O principal argumento nesta dissertação é de que em Carabane a principal dúvida ontológica de sentido (Giddens, 1992:65) negociada na ilha, pelos actores heterogéneos que nela vivem, convivem, trabalham, fazem turismo, pequenos fins-de-semana de repouso, etc. se processa ao longo de um dualismo que se organiza, grosso modo, segundo a linha polarizada *África-Occidente*, respectivamente povoadas por *carabaneses/negros/africanos* e *turistas/brancos/ocidentais*.

A exportação de CPDDs identificados a partir da ilha e que se passará a isolar nos capítulos seguintes é, pois, um esforço no sentido de identificar discursos e práticas que formam pontos de charneira, ideias condensatórias, e que parecem, na Carabane contemporânea, as principais responsáveis pela construção e perpetuação desta dicotomia basilar.

Turistas/brancos/ocidentais e *carabaneses/negros/africanos* – a mera leitura deste eixo dicotómico pode, num primeiro momento, horrificar as leituras mais antropológicas deste texto e levantar suspeitas imediatas sobre a alegada intenção (Introdução (1.)) de produzir uma etnografia densa: parecem estar aqui a ser replicados, passo por passo, os

erros das dicotomizações dos campos turísticos das primeiras antropologias do turismo – como menciona da Silva, quando fala nas “posturas puristas do impacte cultural e do binarismo básico da oposição das culturas” (da Silva, 2003:452) – ao reactivar-se uma espécie de confronto mutuamente canibalizador altamente problemático.

MacCannell exclui inclusive quase totalmente a possibilidade da separação turistas/locais, explicando que ambos são figuras pós-modernas que lidam uma com a outra num mesmo mundo de *pastiche* (MacCannell, 1993:26), segundo as mesmas regras, desafiando mesmo os antropólogos a deixarem de utilizar o conceito de *Outro* (MacCannell, 1992:66), argumentando que o mesmo integra uma “constelação de valores capitalistas e canibais” a partir de um ego canibalizador que por sua vez fabrica um mundo exterior a si mesmo, neutralizando-o nesse processo (MacCannell, 1992:66 – tradução livre minha). Ademais, para MacCannell essa neutralização já aconteceu: não vale a pena falar de uma relação canibalizadora porque a canibalização é um dado consumado.

John Camaroff, contudo – cujo raciocínio, embora menos pessimista que o de MacCannell, parece ser o de alguém que já lida com um mundo canibalizado, enquanto MacCannell alerta para esse processo – aborda muito claramente o “Sul” e o “Norte”, o “Ocidente” e o “não-Ocidente” como objectos imaginários muito reais mas imprecisos, que não dão conta do mundo contemporâneo. É exactamente neste sentido que a polarização *África-Ocidente* é aqui tomada: através de uma presença saturante em Carabane que, na realidade – descobrimos depois – talvez não seja sinónima de práticas, *dúvidas ontológicas* e buscas de sentido fundamentalmente diferentes, como tenta aqui provar o nivelamento e sobreposição das migrações cruzadas de carabaneses africanos às dos visitantes ou carabaneses ocidentais.

Todavia, deve ser acrescentado que o aparente reducionismo que MacCannell efectua da diferença ao dinheiro, explicando, a partir de O’Rourke, que se trata uma das únicas grandes diferença “ex primitivos” e “modernos”, não parece poder ser subestimado. Em Carabane como na Nova Guiné, é um meio de distinção real e importante e, afinal, se o grande móbil de homogeneização canibal (de ingestão e integração do *Outro*) é o capitalismo, as zonas de acumulação e de escassez de capital não poderiam senão continuar a permanecer eficazmente marcadas por essa flutuação. Coloca-se aqui uma questão paralela, aberta por esta – tal como John Camaroff coloca na mesma conferência a que aludimos na Introdução (1): um confinamento radical das operações

de distinção aos meios financeiros e materiais não tornará as distinções de classe social em Carabane, sobrepostas à raça, semelhantes e paralelas às que se encontram em qualquer outro lugar do mundo. Neste sentido, o par de oposições aqui construído, não parece ser construído pelo turismo nem, tampouco, pertencer-lhe fundamentalmente.

Recusado, assim, parcialmente, o turismo como meio embrionário de montagem de uma distinção operada entre “hosts” e “guests” (Smith, 1978), continua a ser necessário repisar a montagem de uma distinção mais ampla entre ocidentais visitantes e carabaneses africanos, nomeadamente pelo perigo de reificação das ambíguas realidades coloniais das mesmas (Crick, 1996, 27-28), como denuncia Stoler:

The reification of colonial moments of binary oppositions may speak more to contemporary political agendas than to ambiguous colonial realities.” (Stoler, 1995:199)

Em termos de Senegal – generalizando excessivamente, talvez, mas já se explicará porquê – o contacto com uma polarização hierarquizada *África-Occidente* deu-se num rol infundável de momentos e através de vozes muito distintas, o que não é de menosprezar. O mesmo é dizer que esta dicotomia é activada discursivamente por personagens em posições heterogéneas, muitas vezes de ambos os supostos lados da dicotomia, o que a reforçava terrivelmente: um pouco por todo o lado, os trabalhadores de ONGs (espanhóis, franceses, norte-americanos, etc.), muitos deles com experiência noutros países africanos alertam para o tratamento hiper-diferenciado dos ocidentais no Senegal e, por vezes, são eles próprios a activarem este dualismo, ao mesmo tempo que, frequentemente, se colocavam do lado africano do espectro (ou seja, eles próprios, como discriminadores, sobretudo em relação aos turistas) – o aviso não era, sempre, necessariamente um lamento, mas a constatação existia. Uma boa conversa com muitas das pessoas que se mudaram de armas e bagagens para a região da Casamansa descamba, com uma frequência desarmante, em histórias e historietas que têm por fim reforçar esse estado de coisas – no caso de Carabane, para evitar a referência a outros, assistiu-se ao relato, vezes sem conta, de inúmeros episódios que colocavam essa *distinção* no centro da sua experiência de vida na ilha, quer como forma de acusação a brancos ou a carabaneses, quer como forma de repúdio de estilos de vida ocidentais ou ainda do quotidiano urbano. Aquilo que finalmente foi determinante para forçar a importação desta dicotomia foi, por um lado, o facto de todos os informantes

carabaneses com quem foram desenvolvidas relações mais duradouras confessarem, a determinado ponto, como que num esforço para me fazer “abrir os olhos”, o grau de cinismo do comportamento carabanês em relação aos ocidentais, e, por outro lado, a sua construção quase-monolítica do Ocidente como paraíso: os cinismos apareciam, pois, não como a transpiração de um ódio, mas sim como uma estratégia de aproximação. Aliás, no caso desse cinismo, é de referir que, com uma constância impressionante, a constatação, a princípio tímida, desta *distinção* e do seu lado negro, resvalava em invariavelmente em versões de uma mesma resposta por parte do interlocutor carabanês (homem, mulher, oriundo de Dacar ou da própria Carabane, envolvido no turismo ou não): *voilà, alors tu as compris!* A dicotomia *África-Ocidente* (povoada de *turistas/brancos/ocidentais* e *carabaneses/negros/africanos*) era, pois, na perspectiva de uma multitude heterogênea de interlocutores, uma das grandes narrativas que definem pelo menos um certo Senegal. Esta dicotomia é uma *história única* de muitos dos europeus que têm mais tempo de Senegal, uma *história única* dos senegaleses e carabaneses sobre si próprios, era a *história única* de uma trabalhadora social oriunda do Gabão sobre o Senegal, é a *história única* de muitos bissau-guineenses sobre o Senegal, é também, não a minha *história única*, mas a *história* que julguei necessitar de ser estilhaçada. Naturalmente, ao glosar aqui a expressão de Chimamanda Adichie de *história única*, se pretende enfatizar a consciência de que, naturalmente, Carabane é muito mais do que isto, de que não se reduz a *essa história*. Todavia, paralelamente, talvez seja necessário evitar que a responsabilidade de repelir *histórias únicas* sirva de pretexto para mascarar histórias hegemônicas, que é porventura tão necessário denunciar como as primeiras. Presenciei, concretamente – e isto talvez seja a evidência antropológica mais valiosa – inúmeros exemplos desta dicotomia em Carabane, alguns dos quais pareciam denunciar formas meramente grotescas de racismo. Fui cúmplice em várias das suas duas formas mais distorcidas (como mentir ou fazer jogos psicológicos para inflacionar o preço das coisas ou colaborar em estratégias de predação sexual) quando partilhei casa, durante cinco meses, com Souleymane, um pescador que hospedava turistas.

As categorias “locais” e “turistas” não foram, pois, o ponto de partida desta dissertação. Por outro lado, já a imagem local do Ocidente (como a imagem ocidental de África) foi um ponto de partida mais próximo do utilizado. E é precisamente essa imagem que, através de processos de extensão e colagem, facilmente se converte ou se transforma nas

categorias de “ocidental”, “branco” e, finalmente, de “turista”⁵⁶ e tende a formar um bloco: “turistas/brancos/ocidentais”. Esta ligação magnética entre categorias, ou seja, a ampliação semântica que cada uma destas três categorias adquire no seu processo dinâmico e inevitável de confusão e sobreposição com outras categorias, efectiva-se nas práticas e discursos no terreno, criando entre elas jogos de extensão e limitação.

É importante ainda acrescentar que umas das evidências mais cabais da generalização deste dualismo é a saturação dos discursos de apresentação do carabanês ao ocidental de uma vontade hegemónica de garantir equidade racial em solo “senegalês” (normalmente, sem que o turista a tenha contestado, ou problematizado a não ser, pela sua própria aparição!): isto acontece através de variações de fórmulas introdutórias como *nous sommes ensembles; ici tout le monde est le même; noir et blanc, il y a pas de différence; nous sommes tous fils de Dieux*, por vezes acompanhadas de gestualidade ritualizada como a de colocar lado a lado partes dos dois corpos (branco e preto) como as mãos ou os braços (etc.). Na Casamansa, curiosamente, as letras de grupos locais de *reggae* e *hip-hop* em contexto turístico veiculam também versões poetizadas do mesmo discurso, como foi defendido numa palestra dada por Ibrahima Fall, intelectual oriundo de Ziguinchor, na própria Carabane, no *Festival des Artes e Culture de Carabane*, em Abril 2011. Para ele, a constante reafirmação – dirigia-se aos grupos musicais da Casamansa e aos jovens em geral – de uma sociedade não-racista revela uma consciência profunda da diferença mas também uma ansiedade que traduz, porventura, esse carácter de excepcionalidade, na melhor das hipóteses (alega-se), de racismo, na pior, como Ibrahima Fall denunciou. Sara Ahmed executa frequentemente um raciocínio semelhante na utilização do seu conceito de “não-performativos”, que aplica às formas mais subtis e invisíveis de racismos na actual Inglaterra multicultural. Define os “não-performativos” como actos de discurso que não “fazem o que dizem”, “que não efectivam o que nomeiam” (Ahmed, 2008 - tradução minha).

Todos estes são argumentos vão no sentido de enfatizar, uma vez mais, que a dicotomia que estrutura esta tese não nasceu necessariamente do enfoque da pesquisa no turismo,

⁵⁶ Também van Beek, nos seus estudos de caso africanos no Mali e nos Camarões, encontrou situações em que o branco quitenssencial é turista, em que ambas as palavras são quase sinónimas (van Beek, 2003:274). Acrescenta a isto uma explicação que, não esgotando o assunto, também encontra ecos em Carabane: “o crescimento do turismo surgiu com a partida de missionários e administradores: assim, os turistas tornaram-se “os Europeus”” (van Beek, 2003:274 – tradução minha).

embora isso não queira dizer que o turismo não seja um fenómeno que não a reforce. Pelo contrário: tudo aponta para que o seja.

Os ocidentais que se passeiam pelas praias de Carabane são uma população heterogénea. Turistas, expatriados, emigrantes e trabalhadores (voluntários, sobretudo) vão a Carabane banhar-se nas suas praias, pescar, visitar o seu passado histórico, misturar-se com as populações locais, aprender os seus costumes, a sua música, mas também fixar-se e envolverem-se em dinâmicas relacionais significativas e duradoiras. Os seus períodos de estada são muito variáveis (o mínimo são, regra geral, dois dias – se se excluirmos os turistas em “regime fechado” – mas o máximo estende-se até aos vários meses), alguns vêm através de pacotes de viagem enquanto outros procuram uma ocupação no próprio terreno turístico. Os próprios objectivos da sua viagem têm uma notável amplitude, entre o mero turismo balnear e auto-assumidas viagens de busca espiritual. Alguns turistas mais jovens (e não tão jovens) também passam por Carabane como uma parte aleatória do seu percurso na África Ocidental na sua viagem de *gap year*, revelando, normalmente, as mesmas exactas motivações que identificou Jim Butcher: uma experiência pessoalmente enriquecedora, um passaporte para uma cidadania mundial e melhores perspectivas de carreira, já que estes benefícios se encontram agora amplamente reconhecidos no mundo académico (Butcher, 2003:15).

Mais decisivamente, algumas experiências turísticas, mesmo se por vezes começam com uma curta experiência balnear, transformam-se, não excepcionalmente, nesta região do Senegal, em comportamentos que saem fora da órbita daquilo que tipicamente se engloba no “turismo”: em Carabane há visitantes que permanecem muito para além do tempo que tinham definido, há outros que compram casa, que compram terras, que aprendem a língua, que voltam nos anos sucessivos. Há cerca de quinze *toubabs* que têm casa em Carabane e que aí regressam pendularmente. Alguns falam línguas locais, como o wolof e o diola, outros iniciaram-se na religião animista local e tornaram-se, talvez, nos defensores mais sonantes da mesma na ilha. Há também outros – um número indefinido – que também aí regressa, pendularmente, porque aí mantêm uma relação amorosa ou ainda por outros motivos: um jovem espanhol vem há sete anos consecutivos à ilha cerca de uma vez por mês, para descansar e desenhar, segundo ele. Existirão na ilha entre 20 e 30 casas construídas por ocidentais. A estes *habitués* de Carabane, junta-se o caso de duas raparigas que construíram casa na ilha.

Elas incluem-se no vasto e desconhecido número de habitantes ocidentais da Casamansa rural, dispersos sobretudo pela Baixa-Casamansa, que se fixaram definitivamente na região ou que aí compraram um terreno e construíram uma casa onde passam uma parte do ano (entre três e oito meses). Alguns são reformados, outros vivem de subsídios de desemprego ou economias que juntaram na Europa, alguns montam pequenos hotéis, parques de campismo ou outros negócios na área do turismo e ainda na agricultura, pesca, artes, artesanato, e comércio e exportação de artigos da cultura locais. Outros ainda, vivem de pequenos trabalhos de subsistência em parceria com senegaleses ou outros ocidentais. Alguns casaram-se no na região e em Carabame ou têm relações amorosas em curso com locais. Outros têm descendência com africanos⁵⁷.

No extenso areal da ilha também encontramos expatriados ocidentais de repouso ou que vêm fazer praia em Carabane durante um fim-de-semana, que trabalham sobretudo em empresas, normalmente em ONGs ou nas Nações Unidas em Dacar, Ziguinchor e em Bissau. Alguns deles levam anos de Senegal e dominam o wolof e muitos outros aspectos de cultura local. Muitos fazem carreiras internacionais nas suas áreas em África. Não me encontrei com antropólogos, embora tivesse sempre sentido a sua presença, como fantasmas, nos relatos das populações, como alguém que tinha precedido os meus passos, que já ali tinha estado, como espectros que caminhassem ao meu lado mas que me fossem invisíveis.

Esta espessa e heterogénea horda de ocidentais é, pois, rebelde a tentativas do seu engavetamento, ainda que tão pouco tenham sido procurados junto dos mesmos indícios que permitissem construir tipologias. A variabilidade sociológica dos ocidentais que frequentam Carabane não convida a generalizações: e por isso foi escolhido um termo para os identificar tão vasto e ambíguo como o termo “ocidental”.

A maioria dos turistas com quem foi estabelecido contacto, foram, contudo, turistas e viajantes entre os 20 e os 40 anos (embora também com muitas mulheres com mais de 40 anos, sobretudo espanholas e francesas, e também famílias) caucasianos, sobretudo jovens *backpackers*⁵⁸, viajando em grupos, em casais, solitariamente, por períodos

⁵⁷ De referir que nunca me deparei, na ilha de carabanês, com relações homossexuais, fossem elas fugazes ou mais permanentes. Os poucos casos que encontrei fora de Carabane e a superficialidade do meu contacto com eles levam-me a excluir essa esfera deste texto e a pedir ao leitor que, sempre que menciono encontros amorosos/sexuais, presuma um tipo de relação heterossexual.

⁵⁸ Das seguintes nacionalidades, ordenadas aproximadamente por ordem decrescente de número de contactos: franceses, espanhóis (estas duas nacionalidades juntas perfazem mais de metade dos encontros

variadíssimos de tempo, deslocando-se predominantemente em transportes públicos (combinação: avião internacional + transportes públicos colectivos senegaleses) mas também utilizando outros meios (bicicleta, automóvel próprio, veleiros)⁵⁹, com itinerários de viagem muito flexíveis, muitas vezes com vários meses reservados para a sua viagem, e que acabam frequentemente por permanecer em Carabane entre alguns dias e um mês, por vezes mais.

Assimetricamente, de todos os “ocidentais” elencados, já foi referido o contacto diminuto com os que vão a Carabane em regime fechado (não se pretende aqui que esta divisão tenha qualquer valor conceptual fora desta pesquisa: são três grandes divisões muito simples e grosseiras adaptadas à experiência local, de terreno) que constituem uma percentagem muito significativa dos turistas que vão a Carabane (em termos de número de chegadas a Carabane, embora não em termos de pernoita), e que o fazem através de excursões pré-incluídas em pacotes turísticos.

Relativamente aos ocidentais residentes ou semi-residentes em Carabane e face à história da ilha, torna-se complicado defini-los como estrangeiros pelo simples facto de serem ocidentais e se não serem senegaleses. Diga-se, por enquanto, de passagem, que a sua não-pertença à ilha se define por outros factores que não o lugar de nascimento, ou, ao invés, que a definição a partir de lugar de nascimento só adquire significado, uma vez mais, numa polarização ampla entre África e Ocidente.

Aa definição administrativa de estrangeiro como não-senegalês não parece ser significativa em Carabane dada a muito fraca presença do Estado no terreno, a forte presença de africanos oriundos de cinco países diferentes, a proximidade e influência cultural da Guiné-Bissau e o espírito independentista relativo à República do Senegal.

Historicamente, também existem razões para isto, uma vez que, na verdade, foram os próprios ocidentais (franceses) que fundaram Carabane e que a própria memória colectiva da fundação da aldeia remete toda ela para esse passado, até porque é ainda

turísticos), alemães, italianos, canadianos, ingleses, portugueses, holandeses, norte-americanos, irlandeses, polacos, belgas, checos, um japonês, nenhum africano.

⁵⁹ Os *backpackers* têm (está já ultrapassada a ideia, que durou pelo menos até aos anos 90, de que o turismo no 3º mundo era turismo de luxo, e Carabane é óbvia nisto (Britton, 1996:158).) vindo a ser caracterizados como jovens que rejeitam a sociedade e cultura de origem e que viajam numa demanda de um contacto autêntico, verdadeiro e positivo com os locais (Maoz, 2005:221 apud Eadington and Smith 1992) ou então como uma forma de turismo estendida por períodos mais longos, que conota um espírito de liberdade, aventura e individualidade (Sharpley, 2008:4-1), enquanto o turismo de massa é genericamente visto como um turismo com menos oportunidades para encontros “significativos” e mais encerrado numa espécie de bolha de previsibilidade (Maoz, 2005:221).

muito recente, contando apenas quatro-cinco gerações de distância. A distinção entre ocidentais e turistas também é complicada pois, como já foi referido, há actualmente caucasianos ocidentais a habitar permanentemente em Carabane que, por outro lado, se confundem com os turistas já que, ao partilharem a sua raça, ocidentalidade, posse material e liberdade de movimentos intercontinental com eles, partilham também os seus marcadores-chave.

Na realidade, ao longo dos quase 200 anos de história da aldeia, o cenário de presença branca na ilha tem sido mais a norma do que a excepção, tão perene na história como contemporâneo. Neste caldo, a distinção simples *turistas/locais* seria, assim, a mais perigosa de todas, uma vez que camuflaria a espessura histórica de outras relações que lhe subjazem criando paralelamente a sensação enganadora de que os tais *turistas* teriam recentemente descoberto Carabane como paraíso turístico, que fossem invasores com o quais agora os *locais* se teriam agora que aprender a relacionar, quando na realidade a história é a inversa: a ilha começou por ser deserta e foi colonizada por compatriotas dos actuais *turistas* que posteriormente trouxeram africanos (*não-locais*, portanto) para a trabalharem. Ou seja: a clássica dicotomia da antropologia do turismo *locais/turistas* ou *hosts/guests* (Smith, 1978) constituiria ela sim uma simplificação exagerada do terreno (MacCannell, 1992; da Silva, 2003).

São outras categorias e marcadores, por vezes muito vagas, como a Ocidentalidade, a *branquitude*, a *africanidade*, a capacidade de mobilidade migratória ou, o dinheiro, o consumo, o poder material que se sobrepõem e engolem a distinção entre carabaneses locais e visitantes ocidentais.

Curiosamente, na imensa e desarmante heterogeneidade identitária, situacional e discursiva com que contactamos quando interagimos com todos estes ocidentais, é possível encontrar, alega-se, uma generalização dominante, não na sua auto-homogeneização como ocidentais ou brancos (há, até, um repúdio contra as características que tendem a homogeneizar os turistas) mas no facto de muitos destes encontros retratarem um Ocidente muito criticado pelo capitalismo, pelo sufoco às liberdades individuais, pela distância em relação à natureza, pela ausência de significado existencial de vidas construídas em torno de um horário rígido de trabalho e das perspectivas de sucesso material e financeiro, pela sua lassidão no deixar perpetuar desigualdades internas e internacionais.

O Ocidente é renegado e atacado. É recorrentemente rejeitado como símbolo da perda de valores humanos, de mitigação da existência espiritual e da degradação da vida social, que podem alegadamente ser ainda encontrados justamente na “africanidade”, e é por isso, apesar da heterogeneidade de itinerários, que a maior parte destas pessoas dizem, no fundo, estarem a passear ao longo areal de Carabane, quando são interpeladas sobre isso. Escaparam temporária ou permanentemente da Europa por motivos ideológicos, espirituais e sociais que fazem questão de explicar.

Aquilo que este discurso (mas não só) revela, alega-se, é que os ocidentais encontrados em Carabane vêm em parte, *africanizar-se*. Opta-se aqui precisamente por utilizar a expressão *africanizar-se* em vez de *carabanizar-se* ou *senegalizar-se* porque África é a unidade genericamente construída em oposição às suas vidas europeias e à Europa e não Carabane ou o Senegal; porque África é uma recorrência basilar nos seus discursos e com a qual Carabane se confunde. É talvez por isso que lhes é muitas vezes insuportável a nitidez das distinções geográficas e raciais com que tendem a cruzar-se constantemente nas ruas senegalesas, como demonstra a sua revolta ao serem chamados repetidamente de *toubabs* (palavra em língua wolof para branco) por desconhecidos na rua ou ao serem alvo de outros comportamentos – quanto a eles, discriminatórios – por parte dos senegaleses que, na prática, costumam adoptar uma atitude diferenciada clara quando interagem com um branco.

Chegam aqui, pois, numa posição (ou a partir de uma posição) de conflito aberto com a Europa e de elogio, ou pré-disposição elogiosa a África (uma vez mais, claro que nada disto é unívoco). Talvez seja por isso que têm tendência a afastarem-se uns dos outros (Crosas, 2009), construindo assim a demarcação que lhes permite *auto-outrificarem-se*, isto é, iniciarem o seu próprio processo de transformação em carabaneses ou em “africanos”.

Por outro lado, enquanto exploradores, aventureiros, construtores de histórias, contadores de histórias, fotógrafos, desenhadores, escritores, recolectores de emoções, de plantas desconhecidas, de frutos exóticos, de receitas típicas, de ervas medicinais, de liberdades novas, talvez os turistas também necessitem de se tornarem construtores entusiastas de uma alterização entre a Europa e África. Talvez só assim as suas longas viagens possam adquirir o sentido narrativo ou existencial para as quais foram planeadas e obter uma valorização do seu capital simbólico que, posteriormente, no regresso a casa (ou ainda durante a viagem, quando colocam diários, fotografias,

registos, links, etc. em redes sociais ou transmitem as suas experiências através do email) as permitirá transaccionar.

Neste sentido, alega-se que os ocidentais são poderosos contribuidores activos para a edificação e manutenção de um dualismo *África-Europa* e ávidos construtores de extensões e significados deste dualismo (que povoam também a realidade de *turistas/brancos/ocidentais*, como de *carabaneses/negros/africanos*) ainda se de uma forma que se encontra porventura mais ancorada nos seus discursos sobre a própria Europa, sobre as suas sociedades de origem do que sobre África.

Quando desembarquei em Carabane para fazer a minha tese, estava muito longe de produzir uma dissertação em que uma dicotomia *turistas/brancos/ocidentais* e *carabaneses/negros/africanos* fosse importante. Parecer-me-ia, porventura, bastante simplista como dicotomia identitária chave, quase ofensiva à inteligência de camadas que requer o confuso caldo de identidades moderno, bem como à criativa e tão necessária capacidade dos cientistas sociais de bordarem, justamente, as mantas de retalhos que parecem corresponder à plasticidade de formas culturais. Ironicamente, hoje encontro-me a defender porque é que julgo que não é possível não fazer passar o meu texto por ela.

Tentar perceber porque é que esta dicotomia/barricada existe *na realidade*, no sentido em que este esforço não serve tanto para legitimar esta dicotomia no terreno como para garantir que sobre ela não pesam certos fantasmas da antropologia (do turismo, principalmente), tornou-se, assim, num dos percursos incontornáveis deste texto.

O grande equívoco que gera esta dicotomia é o facto de ela aparentar ter a sua génese na literatura antropológica sobre turismo quando, na realidade, como se tentará demonstrar ao longo de todo o texto, ela parece ter fundamentos no abismo financeiro⁶⁰ e diferencial de mobilidade para os Europeus, no contexto colonial e pós-colonial e nas próprias relações vastas entre o mundo dito desenvolvido e o chamado mundo em desenvolvimento, para enumerar algumas das hipóteses mais fortes, mas também parece ela própria esconder um equívoco mais profundo de semelhança, que é tratado na Introdução (1.) e nas Considerações Finais (9.).

⁶⁰ De sublinhar aqui que a dissecação de todos os componentes que efectivam e constroem esta oposição terem sido aqui também artificialmente decompostos, no sentido em que o dinheiro e mobilidade, por exemplo, nunca são categorias “puras”, mas sim elementos interconectados com outros numa vasta economia de expressão de assimetrias e desejos.

Introduz-se agora um longo parêntesis: na verdade, surgiu a suspeita, já no final do trabalho de campo – suspeita que permanece – de um erro importante: uma eventual confusão entre o Senegal e a sua etnia dominante, a etnia wolof. Ao longo deste texto, sempre que é erigida uma dicotomia nos moldes já referidos e associada à sua construção “local” (esqueçamos agora, em larga medida, os ocidentais) julgo manifestar uma tendência imediata para a estender para além de Carabane, a todo o Senegal. Isto, porque em Kaolack, Dacar, Mbour, Saly-Portugal, Ziguinchor, e outros lugares onde passei muito tempo (durante este trabalho de campo e anteriormente) reuni as evidências de activações da mesma em moldes, de facto, mais canibalizadores, tais como a vivi em Carabane. Ora, todos estes lugares têm um elemento em comum: são lugares onde a etnia wolof é dominante ou hegemónica. E, de facto, dos dias que também passei em aldeias senegalesas onde as etnias hegemónicas que não wolof – sub-etnias diolas diferentes (muçulmanas, como animistas e cristãs) nas aldeias de Affiname, Diémbereng, Nioumoune, aldeias bainunco (Sindone e Tobor) e ainda mandinga (Adeane), quase não guardo evidências desta dicotomia. A verdade é que raramente associo, intuitivamente, que quando estava nessas aldeias estava também em território senegalês. Recordo-as, mais frequentemente, como se tivesse estado na Guiné-Bissau, na Gâmbia, ou noutro país. Finalmente, Carabane ter-me-á confundido: parece-me ter aí passado sete meses em pleno *pays diola* numa aldeia com nove etnias diferentes quando, na realidade, uma análise fria revela facilmente que estive num lugar em que a etnia wolof é dominante.

Esta perspectiva, não explorada nesta dissertação, poderia eventualmente ter conduzido à exploração das relações comerciais e sociais da etnia *wolof* com estrangeiros e com outras etnias, bem como das suas relações de género, enfim, qualquer coisa que pudesse ter dado uma pista para uma qualquer ética de relação com o *Outro* que, eventualmente pudesse tornar mais densa e contextualizada a dicotomia principal deste texto. A etnia *wolof* parece mesmo, retrospectivamente, ser uma boa pista por outras razões: *teranga*, a palavra que quer dizer “hospitalidade” e que apresenta recorrentemente o Senegal ao mundo (o Senegal é o *pays de la teranga* nos discursos políticos de apelo ao orgulho nacional; a selecção senegalesa de futebol, extremamente popular, é comumente conhecida como *les lions de la teranga*), e que é motivo de estupefacção e de sarcasmo dos turistas e ocidentais em geral mais experienciados é, afinal de contas, uma palavra em *wolof*. *A posteriori*, esta via de pesquisa, é também fundamentada, enquanto

hipótese, por certos discursos registados ao longo do trabalho de campo aos quais, na altura, não foi dada atenção, de bissau-guineenses e diola senegaleses que denunciam a artificialidade e encenação do trato da etnia wolof e a sua falta de ética negocial em relação a estrangeiros. Por outro lado, este seria um outro caminho espinhoso, de perigosa essencialização étnica, e repellido pela própria heterogeneidade da etnia wolof. Mas esta insinuação, agora concretizada, não passa disso mesmo: de uma possibilidade para ser investigada futuramente. Fica aqui mais como um registo da exploração deficiente da articulação desta dicotomia com as estruturas económicas e sociais das diferentes etnias senegalesas e da sua relação entre si. Fica também registado que esta terá sido talvez uma etnografia que, se ter elegido as representações de *turistas/brancos/ocidentais* e *carabaneses/negros/africanos*, negligencia outras categorias que eventualmente a poderiam iluminar, que estruturam as relações sociais não só inter como intraétnicas (religião, género, idade).

Sem agravo do até agora exposto, serão tecidas algumas outras considerações que justificam que esta dicotomia se tenha tornado o objecto de análise privilegiado, mas que também que colocam paralelamente a possibilidade de, eventualmente, terem sido ignorados outros matizes.

Importa sublinhar que talvez o maior traço distintivo de Carabane seja a sua desarmante mistura étnica e religiosa. Ignoro qualquer registo de uma aldeia da dimensão de Carabane (ou mesmo muito maior) em todo o Senegal (o mesmo é válido para a Guiné-Bissau e para a Gâmbia) tão etnicamente diversa (apesar de uma hegemonia wolof). Todas as aldeias circundantes (à excepção, talvez, de Diogué, que é seis a oito vezes maior e que funciona como embarcadouro para as Canárias) têm heterogeneidades étnicas e religiosas drasticamente menores, para além de muito menor fluxo turístico. O pequeno número de habitantes de Carabane (os que hipoteticamente constituem o todo carabaneses/negros/africanos) é composto por, pelo menos, nove etnias (e algumas sub-etnias) e seis países ocidentais africanos, praticando três religiões, algumas delas por sua vez cruzadas por tensões confessionais internas, matizes que, nos primeiros meses de terreno são praticamente opacos aos olhos de um ocidental, até porque são ocultados aos turistas (a própria heterogeneidade é amplamente reconhecida: *Carabane c'est la mélange*, já antes foi transcrito, ou, ainda, *Il y a pas de culture en Carabane, il y a rien ici* – como dizem muitos carabaneses referindo-se a essa dimensão de “mistura”) e aos ocidentais em geral como forma de simplificar o terreno (muitos dos turistas que

passavam não mais do que duas semanas em Carabane só chegavam a compreender que existiam mais do que uma etnia em Carabane quando, depois de aprenderem uma palavra numa língua – a palavra “obrigado”, por exemplo, que em wolof é *dieuredieuf*, e a tentarem aplicar no seio de um agregado familiar de etnia diferente, os interlocutores lhes explicavam que *ali* se dizia outra palavra).

Paralelamente, a pertença a Carabane não é sentida como igual para todos os carabaneses e é disputada por outros. Possivelmente, tal como no caso do comentário depreciativo *Carabane c'est la mélange*, outras visões depreciativas percorrerão algumas linhas identitárias (outras mais orgulhosas) na ilha, mas que nunca foram distinguidas com muita clareza. Vários sussus, oriundos da Guiné-Conacri, que chegaram a Carabane nesta ou na geração anterior para se dedicarem à pesca, lamentam frequentemente o seu estatuto diferenciado na aldeia: num meio em que a posse de terra permanece o garante fundamental da possibilidade de reprodução do agregado familiar, os filhos destas famílias encontram-se dependentes da vontade da aldeia em lhes emprestar mais terras (em lhes prorrogar vínculos de empréstimo – ou, inclusive, criar vínculos novos, o que é difícil numa altura em que, em Carabane, se nota uma “corrida à terra”, por africanos e ocidentais, prevendo os impactos da futura inauguração do porto) e, por vezes, não têm outra solução se não emigrar. Alguns dizem não ter verdadeiros amigos em Carabane. Outros manifestam nostalgia da Guiné-Conacri e dizem que, se pudessem, regressavam ao seu país, e quase todos enfatizam que a ilha ou mesmo o Senegal não são a sua casa, mesmo nos casos em que nunca foram à Guiné-Conacri.

Também constatei que algumas das etnias existentes em Carabane disputam a própria filiação étnica do espaço. Alguns wolof, por exemplo, apelando ao passado colonial na ilha e ao facto de a sua etnia ter, assumidamente, funcionado como braço direito da administração francesa nesse período, e de por isso terem herdado a propriedade fundiária, reclamam Carabane como sua, enquanto os diola contra-argumentam que Carabane se encontra em pleno *pays diola*.

Ademais, existiu uma dificuldade de concentração neste tecido identitário mais “interno” da ilha: por falta de conhecimento prévio profundo da textura étnica senegalesa, por falta de conhecimento sólido de, pelo menos, uma língua local, mas, sobretudo, pela complexidade desse tecido. Colocando de outra forma a questão da problemática complexidade do contexto: falava regularmente francês, português,

espanhol, italiano, inglês, crioulo, algum alemão e algum wolof (tinha cursos de wolof, com o qual experimentava comunicar com a maioria dos carabaneses). Mas, na ilha, havia ainda falantes de peul/fula, vários dialectos diola completamente distintos, alguns dos quais não se compreendiam entre si, bainunco e mandinga, e de todas as outras línguas ocidentais frequentes na ilha (nomeadamente polaco e holandês), e é fortemente possível que tenham existido línguas africanas locais não identificadas. O que é aqui verdadeiramente extraordinário (fascinante, mesmo), é a sobreposição desta diversidade de dimensões numa aldeia minúscula. Em Carabane, tem-se a sensação de se estar divorciado (*coupé*, dizem franceses e carabanes) do mundo (em virtude do isolamento mediático e geográfico). Paradoxalmente, tem-se a sensação de se ser visitado pelo mundo: o mundo inteiro desfila no areal da ilha. Se a complexidade do contexto (sobretudo étnico-africano) chegava a ser desconcertante, anredoma turística constituiu sempre algo minimamente palpável.

É também de acrescentar que Carabane é um território de uma imensa volatilidade humana, com um movimento turístico muito grande para a dimensão da aldeia, com muitos senegaleses oriundos de outras partes do Senegal que aí vêm instalar-se temporariamente para venderem artesanato, vestuário e tecidos, guias turísticos, muitos jovens do sexo masculino que aí vêm procurar turistas para tentarem ensaiar relacionamentos amorosos que lhes dêem a oportunidade de darem o salto para a Europa. Como, para além do turismo, não há praticamente mais fontes de rendimento em Carabane, tem-se um pouco a sensação que a presença de todos os Carabaneses na ilha é temporária: de facto, ela oscila muito segundo os números de turistas e, na época baixa (Fevereiro-Maio), quando o dinheiro começa a tornar-se num bem demasiado escasso, muitas pessoas, sobretudo os homens, partem.

Este cenário pode seguramente ter toldado a importância de outros eixos importantes de interpretação da realidade enquanto, num sentido oposto, acompanhar os processos de dualização “local” do terreno correspondia a uma escolha que se podia *inteligir* a partir do terreno sem grande risco de ambiguidade.

Esta não deixou de ser, não obstante, uma etnografia realizada na orla turística da aldeia (para especificar a sua espacialidade), mais no seu areal, que é onde se encontram todos os bares, hotéis e *boutiques*, do que no seu interior (que é, apesar de tudo, de muito reduzida dimensão). Isto foi, claro, uma consequência de um certo enfoque turístico, mas talvez seja redutor vê-lo dessa forma: Malcom Crick escreveu que “muitas das

relações específicas entre “hosts” e guests” no turismo só são compreensíveis no contexto das relações internacionais amplas entre o mundo em desenvolvimento e o Ocidente afluyente” (Krack, C.A., Dann, G. 1981, apud Crick 1996:27 – tradução minha). Justamente, esta reflexão parece não ser apenas feita pelos antropólogos mas também localmente, pelo menos pelos carabaneses. Ora, o próprio enfoque desta pesquisa aconteceu, como foi assinalado, sobre a dimensão turística da aldeia mas, sobretudo, em questões como a da raça, as migrações (incluindo o turismo), o diferencial material continental, as assimetrias nas possibilidades migratórias, as representações cruzadas do *Outro* etc., preocupações que, no seu processo de serem trazidas para a ribalta, encarrilaram as indagações desta pesquisa num elo dualista que também era evocado pela vasta pluralidade dos seus interlocutores.

Neste sentido, e regressando a Bourdieu, se a dicotomia e os *clusters* que dominam as linhas deste texto são, na verdade, o produto subjectivo de um campo (no sentido de Bourdieu) com uma economia gramática e identitária particular, esse campo corresponderia aqui, grosso modo, ao desenrolar quotidiano da relação afro-ocidental.

Para Bourdieu, as recorrências (*clusters*) são construídas por e constroem um dualismo que poder ser inserido, ele próprio, num “campo”, como um “sistema imperceptível das relações estruturais, que moldam as acções e as instituições, e as acções visíveis desses atores, que estruturam as relações” (Thiry-Cherques, 2006:36, a partir de Bourdieu), como um sistema – também ele dinâmico – limitado por interesses, investimentos e várias estruturas sociais. É este “campo” dentro do campo carabanês que foi privilegiadamente investigado.

É aqui útil lembrar algumas palavras de Geertz, que coincidem vagamente com as de Bourdieu: “os *locus* de estudo não são o objecto de estudo. Os antropólogos não estudam aldeias (tribos, cidades, bairros...), eles estudam em aldeias. É possível estudar diferentes coisas em diferentes lugares (...)” (Geertz, 1973:7 apud. Abu-Lughod, 1991 – tradução minha) – é isso que é aqui assumido: foi estudado uma “coisa” particular dentro de um lugar.

Apesar de este texto ter sido desenvolvido ao longo de uma polarização aparentemente tão afinada com a perpetuação de uma dicotomia vetusta e já amplamente denunciada, este eixo, apesar de sobreviver ancorado na realidade, no sentido de ser verbalizado e construído por carabaneses (por vezes de formas particularmente violentas) e ocidentais, ou seja apesar de haver diferenças claramente *territorializadas* – os africanos

habitam *aqui* e os ocidentais *lá*, os europeus vêm *algum tempo* e os africanos *estão sempre*, a representação dominante é a de que há desenvolvimento *lá* e pobreza *cá*, há uma efectiva e inultrapassável diferencial material e assimetria nas possibilidades migratórias, e fá uma ancoragem corporal: os locais são *de facto* negros e os ocidentais *de facto* brancos – não deixou de ter sido uma opção conceptual, que emergiu também da especificidade das curiosidades suscitadas pela própria pesquisa, e que o terreno poderia ter parido uma outra: o que pretendo transmitir é que me sinto consciente do grau de ficcionalidade do meu discurso.

Mas claro. Há aqui condições e propensões de distorção que eu não controlei e que devem ser esmiuçadas. É certo que o elo *turistas/brancos/ocidentais* e *carabaneses/negros/africanos* parece sobressair com particular agudez numa aldeia tão pequena e em que o fenómeno turístico é tão importante (economicamente mas também em termos da sua representatividade demográfica: às vezes a ilha parecia estar literalmente invadida de turistas), tornando-o suplementarmente relevante. Isto pode ter enviesado a pesquisa e tê-la levado a assumir com demasiada força a referida dicotomia. Penso que eu próprio, enquanto personagem, nunca fui mais, para a maioria dos carabaneses, do que o turista ocidental jovem clássico⁶¹ e que, portanto, nunca deixei de mobilizar e suscitar a estruturação local dos eixos dicotómicos que são rotineiramente mobilizados na presença dos ocidentais o que, certamente, terá feito sobressair ainda mais a dicotomia na qual me vi preso.

Uma nota ainda para um tema que é aflorado incessantemente ao longo da dissertação: a raça. Afinal de contas, o dualismo *turistas/brancos/ocidentais* e *carabaneses/negros/africanos* é também, em ampla medida, um dualismo branco/negro, um dualismo de superfície racial que as heterogeneidades de carabaneses e estrangeiros à ilha não parecem ser suficientes para desclassificar, pelo menos aos olhos dos próprios.

⁶¹ Apesar de ter permanecido sempre uma personagem um pouco ambígua na ilha, sobretudo pelo facto de falar crioulo, de ter noções fortes de wolof e de viver com uma família senegalesa, não me destaquei especialmente dos outros ocidentais já que tantos ali permanecem ou permaneceram mais tempo do que eu, já que outros também vivem com locais, já que outros inclusive casaram ou tiveram filhos com locais. Nunca creio ter levantado dúvidas “especiais” ou “concretas” sobre a minha personagem. Mesmo a minha câmara de filmar e o meu bloco de notas são objectos comuns em Carabane. No máximo, distingui-me de outros ocidentais por ter tentado explicar repetidamente o “bloco de notas”, já que desenvolvi relações de amizade muito fortes.

Foi precisamente numa perspectiva de fuga às naturalizações – tanto do “nós” como do “eles” – que infestam e simplificam também a literatura antropológica, como chama a atenção Stoler (1989, 1995), que um dualismo de base racial foi assumido não como ponto de partida mas como algo que era necessário desmontar. Não se trata de uma divisão tão superficial como a pele pode insinuar: a ela acoplam-se um sem número de conotações decisivas mais ou menos recorrentes, elas sim, porventura, as verdadeiras fontes de distinção.

Em Carabane, apesar de a história da ilha parecer ter potencial para explicar toda a crispação da fronteira racial, alega-se que só tomando a raça como processo e envolvendo as dinâmicas identitárias contemporâneas da ilha (das quais o turismo faz parte) se pode desvelar essa dimensão fundamental de construção. No seu caso particular, é interessante verificar, a título de exemplo, como a memória local apagou completamente as responsabilidades do comércio de escravos de árabes e das etnias locais, enfatizando-a em relação aos brancos. Da mesma forma, é interessante verificar como uma certa construção bipolarizada e hierarquizada do mundo (que navega através dos pólos Europa-Occidente-branco (positivo, para os carabaneses, o inverso para muitos ocidentais) e África-africano-negro (negativo, para muitos carabaneses, o inverso para muitos ocidentais) se muda de acordo com o tema das conversas com o interlocutor e com a posição social de ambos. Mesmo em relação a uma divisão racial com toda a invencibilidade da sua ancoragem nos corpos, o facto de a sua relevância e intensidade serem factores variáveis indicia elementos da sua construção que só podem ser identificados com um esforço inicial para tomar o terreno de forma descategorizada e destipologizada.

Este terreno, tal como não foi aqui povoado de locais e turistas, não o foi de negros e brancos. Se essa divisão perpassou intensamente para estas linhas, eu próprio passei por um processo de construção dessas categorias, e o esforço de relembrar o carácter constantemente negociado das mesmas acaba por definir muitos dos *clusters* do ponto 7..

O que se propõe agora ao leitor e ao cientista social não é uma companhia a partir da construção de uma dicotomia *turistas/brancos/ocidentais* Vs *carabaneses/negros/africanos* estanque, finalizada e unívoca. Ela não o é: ela é plástica, imaginada e está e é sujeita a manipulações quotidianas, estratégicas e emocionais pelos

carabanese como pelos turistas e, finalmente, ela é, fundamentalmente, uma ficção. É antes aqui proposta uma exploração do contexto turístico, económico, macro-político e histórico que espicaça, remói e cria esta dicotomia. Ou seja, propõe-se uma viagem que não principia em categorias fixas mas que é feita através do carácter construído dessas categorias: a pergunta de partida, no fundo é: como e porquê se organiza, localmente, a realidade desta forma binária? Porque e como é que os ocidentais, turistas ou outros, contribuem para esta binarização? Será que estas vias se reforçam umas às outras?

Finalmente, na esteira de propostas mais latas de interpretação da modernidade por Giddens, cruzadas com as interpretações de MacCannell e Camaroff, que talvez homogeneizem o dualismo aqui presente, coloca-se a questão crítica: não mascarará este dualismo uma semelhança de lógicas e percursos?

6. Senegal e Carabane: uma colonização estrutural

Não é fácil executar um pequeno périplo aos efeitos estruturais da colonização europeia do Senegal e, em particular, de Carabane. São seiscentos anos de “presença branca” no Senegal, associados a um espírito e práticas missionárias, civilizadoras, comerciais e de exploração de matérias-primas (do marfim aos escravos e ao petróleo), distribuídos por, pelo menos, três grandes eras diferentes, a) as descobertas, com a exploração territorial e as actividades de troca comercial, b) a colonização e neo-colonialização, momentos associados a percursos em que a superioridade tecnológica europeia foi recorrentemente utilizada para exercer as mais variadas formas de dominação e exploração do continente e populações africanas, c) uma pós-colonização que deixou um Senegal parcialmente órfão das suas estruturas de organização tradicionais, das mais microscópicas às mais vastas (os impérios africanos e as fronteiras étnicas pré-existentes), numa fase precoce de interiorização mental individual e colectiva de uma vasta herança de estruturas ocidentais (Estado, escola, democracia, capitalismo, mercados, moeda, sociedade de consumo, etc.) e ainda por cima sujeita, bastante impotentemente, aos constantes pulsares de uma cultura ocidental (sobretudo veiculada pelos *media*) poderosa e marcada por novos valores (por vezes contrários aos do próprio tempo colonial) que

baralham adicionalmente a já confundida identidade africana. Um dos resultados é uma das mais antigas e complexas histórias de contra-construção identitária macroscópica. Todas as guerras civis e internacionais africanas, étnicas, religiosas, territoriais e por recursos, com os seus milhões de vítimas, estão ligadas aos processos de colonialização e descolonização. Isto não quer dizer que o Ocidente seja o culpado integral destas guerras (outras guerras teriam existido se a Europa não tivesse colonizado África), mas quer dizer que a ligação do Ocidente à África contemporânea é umbilical. Compreender a intensidade e profundidade de imiscuição do Ocidente em África – da intimidade do momento amoroso (influenciado pelos *media*, por novas construções de género e concepções do amor importadas) à formalidade de um encontro entre chefes de estado (de países semi-criados pela Europa com regimes ideológicos de inspiração ocidental e segundo protocolos ocidentais) – é como dar entrada num denso e colossal trabalho de psicanálise. África sofre de um Complexo de Estocolmo e o Ocidente é o raptor, violador e, por vezes, também a consciência arrependida do mesmo, por quem África, de qualquer forma, já se apaixonou e que, por muito que desejasse, sabe não poder largar ou pensar-se identitariamente sem o incluir.

A complexidade deste macro-fenómeno de contra-construção identitária (e de necessidade de construção de uma identidade autónoma!) de larga escala adensa-se (ao invés de se simplificar) à medida que nos aproximamos da actualidade: o passado colonial estende-se sobre o Senegal contemporâneo sob a forma de uma influência subliminar ubíqua: a estrutura e sistema escolares, o conceito de música clássica, a religião, o conceito de família⁶², a ideologia democrática e o estado de direito, a separação entre Estado e Igreja, a língua nacional oficial e as fronteiras – estes últimos, dois ingredientes fundamentais do *kit* identitário de um Estado-Nação (ele próprio um conceito importado) – têm, no caso senegalês (e de tantos países africanos) uma origem europeia e recente, com consequências decisivas na identidade do Senegal contemporâneo.

A polarização racial que encontrei está, pois – para além, claro, do seu suporte biológico –, umbilicalmente associada a uma história de dominação europeia e branca – mental e material – sobre a África negra que é actualmente prolongada pelas maquinarias

⁶² A intelectual martiniquense A. Mazama defendeu, em Dezembro de 2010, na *Université Cheikh Anta Diop*, de Dacar, no âmbito do *Festival de la Renaissance Africaine*, precisamente estes últimos três exemplos – música, religião e família – como exemplos de colonização mental, pretendendo precisamente comunicar com eles a imagem do grau de profundidade a que se localiza essa dependência mental.

política, estrutural e ideológica herdadas do colonialismo, importadas de um novo mundo global dominado ainda pelo Ocidente e integradas em todos os processos e níveis de construção sociológica dos Estados-Nações africanos pós-coloniais.

No caso senegalês e, particularmente, de Carabane, o consumo, as expectativas e representações do Ocidente, o dinheiro e a mitigação das estruturas tradicionais misturam-se de forma singularmente complexa.

A entrada e lenta democratização da utilização da moeda acompanhou o processo de penosa degradação das estruturas de troca locais, consolidando-se definitivamente nas últimas décadas e conectando os anseios consumistas, incluindo da África rural, aos circuitos de troca internacionais. A acessibilidade a mercados e produtos estranhos à ilha de Carabane e à região aumentou, as populações estratificaram-se economicamente, alargaram as perspectivas de consumo, geraram e importaram novas éticas de felicidade e de bem-estar na vida e consolidaram ideologias de progresso e desenvolvimento pessoal e comunitário altamente traduzíveis em ideias de conforto material, inspirados nos seus arquétipos senegaleses metropolitanos e europeus⁶³. Ao mesmo tempo, o itinerário de vida de um carabanês passou a incluir territórios cada vez mais distantes – nomeadamente a Europa, mas também os E.U.A. e muitos países africanos e asiáticos – como percursos viáveis (ou mesmo preferenciais) de construção de projectos de vida, processo que faz parte de um fenómeno mais vasto, de ampliação dos horizontes geográficos dos locais, como foi defendido na introdução (1.).

De seguida, são analisadas as reverberações mais recentes destes processos, que são desconstruídos de forma a explorar as suas conjugações na criação e binarização das imaginações de sentido da população de Carabane e dos seus visitantes ocidentais das suas expectativas cruzadas.

⁶³ Os autores ocidentais perguntam-se: “O que é o desenvolvimento? Desenvolvimento para quem? Serão crescimento e desenvolvimento a mesma coisa?” (Crick, 1996:25- tradução minha). Arrisca-se aqui a consideração de que, regra geral, estas noções são menos problematizadas em solo africano do que na Europa.

7. Clusters prático-discursivos dinâmicos de construção e manutenção de um dualismo África-Occidente na ilha de Carabane

Ao longo dos muitos *clusters* subsequentes, será feito um esforço de exposição dos condimentos base (e apenas algumas das ligações da intrincada alquimia que os une) que, durante este trabalho de campo, foram identificados como relevantes ou muito relevantes para a constituição, pelos habitantes de Carabane do eixo que contrasta, genérica e dinamicamente, África e o Occidente, povoadas, respectivamente por carabaneses, distendidos semântica e variavelmente segundo outras categorias, plenas de significados, nomeadamente imaginações dos africanos, dos senegaleses e da negritude (com naturais oscilações segundo o plano de análise) e, sobretudo, mas não só, o Occidente, dilatado também semântica mas variavelmente através de representações da *branquitude*, da Europa e dos turistas, também elas muito ricas.

Foram escolhidos os seguintes como, alegadamente, os principais *clusters* responsáveis pela construção e preservação do referido eixo:

Diferencial monetário; Ética materialista e consumista; mitificação geográfica e auto-representação comparada; Diferencial Monetário; A branquitude e a mitificação do *toubab*; Posição de excepção; Ética de manipulação; Narrativas do ressentimento; Invasão branca; Visão contrária, No man's land, Visão negativa

De onde é que estas dicotomias emanam e porque é que elas se tornaram tão significativas? Não foi ensaiada uma resposta final (apesar de nas Considerações Finais ser feita uma proposta). O objectivo é exactamente uma tentativa de maquetizar parcialmente a própria complexidade da teia em que se enovelam.

Enfatiza-se aqui que, ao longo de nove meses, nunca foi identificado nenhum turista em Carabane que não fosse caucasiano/occidental e que isso contribui eventualmente, em muito, para a construção da dicotomia em Carabane.

De relembrar também que os CPDDs devem ser vistos como relacionados mas por vezes contraditórios entre si.

Finalmente, após alguma ponderação, foi decidido incluir aqui *clusters* que, ao tratarem certos objectos como discursos e práticas correm o risco de os desobjectificar, ou seja, de extraírem o seu próprio poder como mecanismos muito reais – e não só imaginados – de criação de *diferença*: é o caso do dinheiro, no primeiro *cluster*, que pode ter visto a

sua dimensão de objecto-dinheiro penalizada. A introdução e a discussão metodológica sobre os CPDDs já pretenderam, em parte, responder a este problema, no momento em que *a modernidade* e as questões do sentido foram colocadas no centro desta pesquisa. A consciência deste risco deve constituir, porém, uma segunda resposta ao mesmo. Finalmente, ao longo da problematização dos *clusters*, é feito um esforço de relembrar certos elementos também enquanto objectos.

7.1 Diferencial monetário

Como já foi referido, uma das macroestruturas sociais ocidentais – ou de origem ocidental – que mais se imiscuíram na e transformaram, em todos os domínios, a sociedade senegalesa durante o século XX foi o capitalismo associado à ética do consumo e ao advento senegalês da moeda corrente.

O já referido fenómeno de sincronização dos sistemas monetários internacionais (juntamente com a entrada de Carabane no mercado comercial global) e o facto de a moeda ter passado a ser o marcador principal – simbólico e efectivo – de qualidade e nível de vida dos habitantes de Carabane, criaram o terreno para uma comparação directa e quotidiana com o nível económico dos turistas brancos ocidentais.

Há um exemplo muito simples, frequentemente repetido em Carabane, de um gesto comum, cujo significado lato para a população local escapa à maior parte dos turistas: em Carabane, regra geral, não se compram cigarros sem ser avulso. Já os turistas, normalmente, não compram senão maços completos. Neste exemplo, o que é importante não é apenas o facto de o poder de compra de qualquer turista se revelar muito superior ao dos habitantes de Carabane num gesto simples, mas o facto de as suas modalidades de compra, mesmo dos turistas menos endinheirados, reflectirem uma forma de gerir o dinheiro que pressupõe uma relação com o mesmo muito diferente da relação clássica senegalesa, em que o dinheiro é um bem acumulado e esgotado diariamente, tal como o trabalho, gasto à medida das necessidades do quotidiano, sem grande planeamento, sem grande poupança e, também por isso, sem nunca existir em grandes quantidades. Este tipo de contrastes repete-se no quotidiano da ilha de muitas formas, muitas menos microscópicas: dos veleiros europeus que, ocasionalmente, atracam ao largo da ilha, mobilizando a curiosidade das crianças, que nadam várias dezenas de metros para os

irem observar de perto às pequenas conversas com os turistas, ao confronto com os seus pequenos luxos e bens materiais. Berghe, chama a isto o *status inconsistente do turista* (Berghe, 1984:346), inconsistente precisamente por causa da persistência do balizamento material⁶⁴.

A própria natureza do turismo balnear, mesmo volvidas décadas de presença na ilha, não cessou de suscitar incompreensão, um leve desdém e a admiração local: *Pagar para dormir, eu?*, comenta-se sobre a actividade turística, *Se quiser dormir numa aldeia onde não conheço ninguém vou falar com o chefe da aldeia e peço-lhe que me arranje um lugar onde passar a noite!*, *Pagar para dormir? Ça?! Ça c'est gaspiller de l'argent!*

Interpretam-se aqui este tipo de exemplos, e sobretudo – parece-nos – aqueles que aparentam uma menor escala (como o do tabaco), como detentores de uma importância decisiva para as populações locais pelo facto de não serem relativizáveis (para além de serem quotidianos e sistemáticos), na medida em que se fundam numa base susceptível de uma comparação directa: o dinheiro. Já não vivemos numa era em que os escravos ou recursos africanos são trocados por cavalos ou outros bens, como no século XV, onde a diferença de riqueza talvez se esbatesse na inexistência de um denominador comum de comparação. Actualmente a moeda é informação pura encerrada em números, independente do contexto (Giddens, 1992:17): é forma de comparação pura! A situação actual impõe a aberração (que por vezes culmina uma estupefacção existencial: *porque é que Deus quis que eu nascesse aqui?*) aos habitantes de Carabane de uma forma escandalosa: aquele que é cada vez mais o centro contemporâneo da vida (ou melhor, da sobrevivência) carabanesa é, tal como no caso Europeu, o dinheiro, mas um dinheiro que é facilmente intercambiável com essoutro dinheiro: é o mesmo! Os turistas, vindos do nada, estranhos a esta terra, recém-chegados, compram terrenos, constroem casas, casam mulheres e homens locais, fazem melhor vida no próprio sistema africano que os africanos que por aí deambularam a vida toda.

O dinheiro, referido pelas diversas palavras francesas e pelas palavras das línguas étnicas que o traduzem, é um objecto recorrente no cinema e música senegaleses. Não creio que seja muito arriscado – mas admitindo um desconhecimento etnográfico de

⁶⁴Van Beek acrescentou a isto, com o seu estudo de caso, o facto de os turistas e os locais não se perceberem da mesma maneira. Segundo ele, os turistas percebem-se como pessoas com pouco dinheiro, já que investiram numa viagem cara e gastaram muito, enquanto os locais os percebem, naturalmente, como ricos (van Beek, 2003:274). Estes hiatos nas compreensões mútuas das próprias visibilidades materiais, também presentes em Carabane, tendem a agravar ainda mais o abismo material.

causa – estender a importância do tema dinheiro, pelo menos, à África Ocidental. Em filmes como *Touki Bouki* (1973) de Djibril Diop Mambéty, *Moi un Noir*, de Jean Rouch ou *La noire de...* (1966) de Ousmane Sembene, o dinheiro é um objecto omnipresente: encontrá-lo é a demanda do dia quando se acorda de manhã, é o factor de tragédia que impede a concretização de uma história de amor, é o móbil migratório que origina uma separação familiar, é o veneno que contamina a identidade e espiritualidade africanas. *La noire de...* apresenta-nos uma relação entre franceses e africanos altamente modulada e mediada pelo dinheiro, que acaba por levar a personagem principal ao suicídio. Em *Moi un Noir* o dinheiro instala no herói um permanente e ténue estado de insatisfação; em *Touki Bouki*, leva os personagens ao roubo e à tragédia moral. Em termos visuais, o dinheiro é um elemento omnipresente: aparece sob a forma de notas, escondido, dentro de malas, nas mãos dos personagens, é alvo de grandes planos, é várias vezes o objecto cénico em torno do qual gravitam as situações dramáticas. Talvez por causa da sua aparição recente na sociedade senegalesa, pelo menos na sua forma actual, talvez porque, de certa forma, permanece um elemento estranho e ainda persentido com um certo grau de artificialidade, ele é pensado, por vezes, com um distanciamento quase filosófico: *tout c'est l'argen, mais qu'est-ce que c'est l'argent?*, disse-me um entrevistado meu – estas são meditações comuns. Existe um estado de espanto ainda vivo perante o dinheiro-objecto e uma condição de atordoamento ou de incompreensão do mesmo. Há uma consciência aguda, de resto, do dinheiro como elemento alienígena, novo, e que houve um tempo muito próximo em que ele não existia (afinal de contas, quando perguntei àquela que se diz ser a mulher mais velha da Baixa Casamansa o que é que tinha mudado do seu tempo para hoje, ela começou por dizer *Xalis*, a palavra em wolof para dinheiro).

O dinheiro é entendido por Giddens como parte do processo de *descontextualização* em curso na modernidade, que ele define como a “desinserção” das relações sociais dos contextos locais de interacção e a sua reestruturação através de extensões indefinidas de espaço-tempo” (Giddens, 1992:15). Ora, este processo de desinserção está ainda em marcha no Senegal rural, não acontecendo sem resistências, perplexidades e, alega-se, aquilo que é claramente experienciado como um sentido de impotência perante uma ofensiva dominadora exterior. Para Giddens, a modernidade é um projecto ocidental (Giddens, 1992:123), no sentido em que está assente em “raízes características específicas da história europeia [dentro das quais a *forma* actual do dinheiro é uma

componente importante] que encontram poucos paralelos em períodos anteriores ou noutros quadros culturais” (Giddens, 1992:123) e, ao mesmo tempo, sem que outras “formas sociais mais tradicionais tenham sido capazes de competir com este poder no sentido de manterem total autonomia face às tendências do desenvolvimento global” (Giddens, 1992:123). Embora se argumente, um pouco por todos os cantos desta dissertação, que certas características fundamentais da modernidade se encontram noutros lugares que não a Europa, esta formulação de Giddens não se poderia encontrar mais correctamente confirmada do que precisamente pelas sensações de impotência e de agressão externa associadas ao dinheiro em que é possível tropeçar em Carabane. Significativamente, para o entrevistado que disse *tout c’est l’argen, mais qu’est-ce que c’est l’argent?* (que verbalizou, de uma assentada, duas das ideias mais comuns em Carabane sobre o dinheiro), é como se todas as coisas se tivessem de repente **a)** tornado reduzíveis a um denominador comum, que tudo avalia (formulação que Marx também fez, quando se lhe referiu como um meio de troca que anula o conteúdo dos bens ou serviços, colocando em seu lugar um padrão impessoal), mas que, **b)** incompreensível ou suspeitosamente, tivesse ficado quase todo do lado de outros que não os carabaneses ou senegaleses, possibilitando a perpetuação da dominação dos primeiros sobre eles. De forma sintomática, o dinheiro não é, por vezes, sequer sentido como algo que os europeus tenham em grande quantidade mas sim em quantidade infinita, como algo que não acaba. Assimetricamente, em Carabane, ele é – talvez primeiro que qualquer outra destas considerações – um bem escasso. Talvez devido a esta disparidade, uma mulher tenha observado junto de uma colega em trabalho de campo em meio rural, não muito longe de Carabane (na Guiné-Bissau) que os brancos retiram o dinheiro das paredes (referia-se às caixas multibanco), ou seja, como que por magia. Pegando nesta estupefacção, é possível imaginar que, em contextos semelhantes ao carabanês, os locais estejam a utilizar um sistema que ainda não compreenderam completamente. Não obstante, não parece que isso diminua a força do seguinte cenário: nas suas próprias raízes (ou seja, muito antes daquilo que é será aqui apresentado como uma ética materialista e consumista), o que acontece em Carabane talvez seja menos um cenário de miséria do que um cenário de pobreza comparada⁶⁵. Carabane impõe constantemente

⁶⁵ Para além do advento da moeda corrente, há muitas outras dimensões em que a relação entre a mitigação das estruturas da sociedade tradicional e adopção de novos modelos não é fácil. Um outro, entre tantos, tem que ver com a economia de subsistência, para a qual era antes benéfica uma descendência alargada. As altíssimas taxas de natalidade da ilha e do país apresentam uma dificuldade de

uma pergunta: o que aconteceria a toda esta estupefacção com o dinheiro se não passassem por aqui constantemente todos estes europeus com os bolsos cheios?

Tal como em “Heart of Darkness”, de Joseph Conrad, onde o personagem Kurtz argumenta que “nós, brancos, tendo chegado ao ponto de desenvolvimento a que chegáramos, “tínhamos de lhes parecer... aos selvagens... necessariamente, alguém com a natureza de seres sobrenaturais (...)”” (Conrad, 1979), a diferença material efectiva, a demonstração dessa diferença, mas é também, alega-se, a mitificação da mesma que exerce um efeito sobre as populações locais que roça o sobrenatural (como com o dinheiro que sai das paredes!). Que efeitos terá este diferencial monetário sobre quem tem dinheiro em maior quantidade? – o branco, a Europa, o Ocidente.

7.2 Ética materialista e consumista

Tem sido escrito que, se, na modernidade, a profissão ou ofício eram definidores centrais da identidade, agora é o consumo que tem esse papel (Bocock 1993:79 apud. Sharpley, 2008:3-13). O consumo, sendo muito menos rígido e mais facilmente mutável e manipulável que o trabalho, permitiria então, à partida, mais espaço de plasticidade para a identidade (Bocock 1993:79 apud. Sharpley, 2008:3-13). Tomando à letra estas palavras, isto quereria dizer que Carabane é um lugar pouco moderno.

Bernard Omar, de 27 anos, antigo acompanhante de mulheres divorciadas ou viúvas em Dacar, vive em Carabane, onde se casou com uma intelectual francesa, uns 25 anos mais velha, que aqui vem viver na sua companhia sazonalmente. Estão a construir uma casa, financiada pela francesa (a população diz que ela lhe dá demasiado, alguns dizem ter pena dela), para a qual Omar já encomendou 17 painéis solares que terão, juntos, a potência para dotar Carabane do seu primeiro sistema de climatização! Enquanto me mostra alguns filmes pornográficos, num telemóvel vistoso de última geração, Omar

compatibilidade com o modelo de desenvolvimento ocidental que o governo tenta impor, e que requer um investimento familiar financeiro na formação de cada filho que dificilmente parece poder ser sustentado por famílias, por vezes poligâmicas, em que só os homens é que realizam capital e em que as crianças e os jovens deixam de representar uma força de trabalho significativa nas contas familiares. E nada faz prever que este entrosamento entre práticas aparentemente anacrónicas e um sistema de desenvolvimento que segue os moldes ocidentais terá uma resolução fácil: como já referi, A. Mazama defendeu, em Dacar, o modelo africano de muitas crianças, contra o modelo europeu, como parte da identidade africana, acusando a suposta racionalidade do modelo europeu de um ou dois filhos como ideologia e recusando-a como uma inevitabilidade no percurso para o desenvolvimento económico de África.

explica-me: *O que eu amo na vida é o “lux”. É por isso que quero ir para a Europa. Não há “lux” aqui em Carabane. Eu cresci em Dacar, habituei-me a ver o que as pessoas procuravam: carros, televisões... Eu hoje em dia sou a inveja e o exemplo para toda a aldeia* [refere-se ao casamento com a francesa, ao seu bem estar material e à sua casa]. *O que todos os outros pensam é: porque é que isto não me aconteceu a mim? (...) As pessoas não acreditam mas eu não penso em traí-la. Mas gostas dela?*, perguntei-lhe, ao que Omar respondeu, depois de uma pausa: *Sabes, há-que pensar no futuro. Uma relação não é nada. Já uma casa, quanto tempo é que pode durar uma casa? Uma casa pode durar 50 ou 60 anos. Uma relação com uma mulher pode durar 5 ou 6*⁶⁶.

Se o consumo, em Carabane, cumpre já, actualmente, o papel de definidor identitário crucial (como Bernard diz, ele é *a inveja e o exemplo para toda a aldeia*), à semelhança do que escreveu Bocoock, ainda o define a partir de uma matriz volumétrica (como são exemplo os 17 painéis solares): quem consome mais e quem consome menos. Um sintoma deste fenómeno (e um sinal, por um lado, de uma cultura de consumo ainda pouco desenvolvida, por outro, de uma variedade de oferta que ainda não tem paralelo com a Ocidental) é a predominância de itinerários de consumo unidireccionais e extremamente rígidos. Por exemplo, a edificação de um lar, em Carabane (tal como no resto do Senegal) segue sempre as mesmas exactas pegadas pré-definidas: casa de palha (no caso de Carabane, que não tem adobe), cama, casa de cimento, telhado, casa de banho, gerador, televisão. Cada consumo só é realizado depois de o consumo imediatamente anterior ter sido concretizado, traduzindo cada um destes bens um estatuto social claro. Os consumos a nível individual também funcionam da mesma forma. O consumo em Carabane é, pois, um fenómeno maniqueísta, pouco dado à subtilidade, mais polarizado na quantidade que jogado na variabilidade, e, talvez por isso, mais sujeito e vulnerável ao enorme hiato representado pela visita regular dos turistas (e pela reactualização regular do diferencial material que eles efectuam). Num tipo de consumo tão marcado por valores quantitativos, é normal que *le lux*, como diz Bernard, seja, de longe, o substantivo mais utilizado para verbalizar o objectivo de vida da juventude, não só carabanesa, mas senegalesa, como diagnostica Jean-Paul, em Ziguinchor; é este o seu grande ensejo e os jovens carabaneses não lhe fogem à regra. Forram os quartos de *posters* de carros desportivos e de jogadores de futebol africanos

⁶⁶ Conversa registada dia 8 de Novembro de 2010.

emigrados na europa ladeados por sinais de riqueza como jóias, carros ou piscinas. Yacine Diatta, como as suas amigas, aspira por uma mansão e um guarda-costas para elas e para a futura descendência. Significativamente, os ensejos de quase todos os jovens e jovens adultos de Carabane, num contexto em que até mesmo aceder a um patamar de classe média é praticamente impossível, parecem ser completamente megalómanos e desproporcionados: todos querem ser estrelas musicais, jogadores de futebol, lutadores de luta livre senegalesa, modelos e estilistas. A Europa aparece como o meio – uma vez mais, algo sobrenatural – de concretização de todos estes sonhos. Adicionalmente, depreende-se, sem ter certezas, que esta identificação da Europa ou do Ocidente como um lugar de prosperidade material seja catalisada, para além de através dos “visitantes” ocidentais, através da televisão, do cinema e das telenovelas brasileiras (traduzidas para o francês), muito populares. Depreende-se esta alegação, na realidade, porque, em Carabane, há elos muito fortes entre o Ocidente, a *branquitude* e o poder material, e apesar de praticamente não existir televisão.

Os emigrados senegaleses têm (como talvez qualquer comunidade migratória desde que a fotografia se massificou) o costume de enviar fotografias da sua nova vida aos familiares que permaneceram no país natal. Por várias vezes, fui convidado a passar os olhos por essas imagens. Num dos casos, uma tia da pessoa que me mostrava as fotografias, casada com um francês, tinha enviado mais de duzentas fotografias com um incrível denominador comum: praticamente todas elas tinham sido tiradas na sua sala de estar ou na cozinha da sua nova casa, em França. Em todas essas imagens, a tia figurava, sozinha, sorridente, e – pormenor desarmante – em movimento. Uma perna retorcida, os braços semi-levantados, havia sempre uma parte do corpo que contrariava a pose rígida e fixa habitual das fotografias: a tia dançava. E, como se flutuassem, como que presos por fios invisíveis, num ballet mágico, o frigorífico e o fogão (ou a TV, o Hi-Fi e o computador, quando as fotografias foram tiradas na sala) dançavam com ela. Eram os seus pares. Para além dos movimentos da tia e da divisão da casa, o único elemento de variação nas fotografias era a sua *toilette*. Embora muitas das fotografias aparentassem ter sido tiradas no mesmo dia, trajava um conjunto infundável de peças invariavelmente diferentes. Este não é um caso isolado. Com o tempo, e há medida que fui conhecendo mais álbuns de família, fui descobrindo que a TV, o Hi-Fi e o frigorífico são objectos recorrentes nas fotografias dos emigrados africanos.

No Gana, num contexto cultural e geograficamente distinto, mas que talvez partilhe com o senegalês muitos dos sonhos, aspirações e miragens sobre o Ocidente, encontrei um caso extraordinário de convergência cultural de um produto visual da diáspora através do filme *Future Remembrance - Photography and Image Arts in Ghana*, de Tobias Wendl e Nancy du Pless. Antigamente, quando íamos ao fotógrafo, era frequente enquadrarem-nos num pano de fundo onde se impunha um cenário majestoso nos Alpes suíços, composto por lagos, um chalé perdido e imponentes montanhas nevadas. De forma análoga, algumas paredes das casas de fotografia do Gana são pintadas com dois motivos dominantes. Num, a parede é colorida com um grande móvel com estantes preenchidas com objectos, onde figuram, invariavelmente, e como centros destacados, uma televisão ou uma aparelhagem Hi-Fi. O cenário alternativo é uma cozinha. Neste, as estrelas são o frigorífico e o micro-ondas. Os ganeses, ao elegerem para pano de fundo de um retrato um frigorífico que nem sequer pretende ser real (a pintura é relativamente realista mas de modo algum ao ponto de pretender confundir-se com a realidade), parecem, tal como quando nos associávamos ao Monte Branco, dotar a sua própria imagem de uma outra aura, uma outra beleza. As fotografias dos emigrados senegaleses reproduzem a mesma lógica. Nessas imagens, esses electrodomésticos, formidáveis faqueiros ou leitores DVD acariciados por quem posa nas fotografias, são repetidos delirantemente, de todas perspectivas, apresentados por uma infindável gama de gestos dos seus proprietários, como se cada um desses gestos e ângulos pretendesse revelar as mil e uma facetas de felicidade garantida pelos próprios objectos⁶⁷.

O fenómeno contemporâneo de inclusão de bens materiais em fotografias pessoais não é, de todo, exclusivamente africano mas desconheço contextos que o paralelizem em intensidade. Seja como for, e não arriscando voos teóricos muito estratosféricos ou uma problematização muito profunda, estamos seguramente perante uma ética materialista e consumista muito forte, de índole particularmente volumétrica e de inspiração ocidental.

⁶⁷ A função da representação visual repetitiva de objectos que simbolizam o referido “lux” no Senegal é algo que não consegui perceber completamente. No *Facebook*, muito popular no Senegal, instalou-se a moda de fazer pastas de fotografias, retiradas de publicidade ou do Google, com sucessões intermináveis de modelos de telemóveis ou relógios. Outra obsessão são os fundos de ecrã (por vezes oferecidos como prenda a namorados) que muitos jovens constroem nos computadores, e onde os carros têm uma presença muito comum. É frequente, por exemplo, um rapaz de 20 ou 25 anos oferecer à namorada uma fotomontagem onde ele aparece ao lado de um carro de luxo. Outro tipo de composição – que não tem que ver directamente com a questão da representação visual repetitiva – mas que interessará para pontos sucessivos do texto, é construção, uma vez mais através de montagem via *software*, de imagens onde o autor ou a namorada e amigos do autor são colocados numa rua de uma cidade nitidamente ocidental. Numa das imagens, deste género, mais interessantes a que tive acesso, o autor colocou-se numa espécie de praça, no cimo de um palanque, onde é observado por vários transeuntes brancos.

Parece ser altamente eficaz no seu poder de validação e fixação de *status* sociais. Outra constatação simples é a de que o conhecimento sensorial (visual, auditivo, etc.) de muitos destes objectos – carros, telemóveis, gadgets electrónicos, computadores – é completamente indirecto (nunca foram vistos ou tocados directamente: quando em Novembro de 2010 apareceu em Carabane uma bicicleta nova, havia quase um ambiente de excitação no dar) e coexiste com uma condição generalizada de impossibilidade de acesso às mesmas. Neste sentido é uma espécie de processo de ficção colectiva.

Esta componente de ficção parece ser importante na medida em que é altamente perpetuada e dramatizada pelos próprios. Dois exemplos:

Em 2009, um grupo de jovens guineenses emigrados na Suécia desciam a costa africana para visitar a terra natal e passar o seu mês de férias. Encontrei-os na fronteira da Casamansa com a Guiné-Bissau, a menos de 50km de Carabane. Entravam na Guiné ao mesmo tempo que eu, e conduziam um reluzente *Jeep* com vidros fumados e um aspecto luxuoso.

- Bela máquina que têm aí! – comentei – Estão-se a safar bem na Suécia, hã?

- Pá, eu trabalho a repor latas de Coca-Cola numa prateleira de um supermercado de Estocolmo – responde um deles, rindo-se – Essa senhora aí – aponta para o distinto *Jeep*, e pisca-nos o olho – foi alugada na Gâmbia para girar a Guiné-Bissau este mês.

O segundo exemplo: um bissau-guineense amigo meu viveu em Lisboa num estado voluntário de quase-miséria durante anos, convivendo com ratos e garantindo não ter possibilidades resolver o problema da chuva que lhe caía dentro de casa. Em Bissau, uns anos mais tarde, encontrá-lo-ia numa festa de *tchoro* (cerimónia fúnebre de grande importância social) com vinho português importado, enviado de barco para Dacar, em que havia pago oito vacas para serem sacrificadas no ritual e comprara um voo directo para Bissau para, quando lhe perguntavam, poder responder que tinha vindo directamente de Lisboa, pela *TAP*. Havia-se esforçado durante anos em Portugal para poder chegar à Guiné e representar esta ficção...

Os objectos e a cultura material enfeitiçam e são, alega-se, utilizados para enfeitiçar. O ardil é frequentemente consciente, mas nem por isso perde a sua eficácia.

A conexão entre este materialismo e esta ética consumista e o imaginário dominante do Ocidente parece ser óbvia, embora, para perceber a sua origem, faltasse, pelo menos,

perceber o seu aparecimento no Senegal bem como investigar as eventuais disposições culturais locais que a favorecessem – trabalho por fazer.

O *branco*, a *branquitude* e o *ocidental*, enquanto pessoas, valores, representações, itinerários geográficos de futuro ou escolhas sentimentais e sexuais costumam estar carregados de referências a uma imagem de cultura material abundante. E talvez nenhum movimento social o traduza melhor do que a emigração. Por um lado, é do lugar-Europa que vem a riqueza (como, na prática, o demonstram os turistas ou confirma a inexistência de indústrias no Senegal), por outro, é no lugar-Europa que ela pode ser encontrada (como o persegue a emigração).

A questão da atracção africana (para generalizar excessivamente) pela cultura material costuma ser mal interpretada, a não ser que Carabane seja um exemplo africano excepcional neste aspecto (e não parece ser). Ela costuma ser apresentada, na literatura, a par e em tensão com a questão do acesso à modernidade. Sobre-simplificando: os cientistas sociais interrogam-se se a inegável atracção material da Europa ou mesmo da *branquitude* é produto de algo como uma imitação da cultura branca ou apenas uma exigência de acesso a melhores condições de vida: este é o dilema que Ferguson apresenta (2002).

Esse seu texto possui inicialmente uma delicadeza preciosa na análise desta questão. Fazendo a exegese de uma “carta à Europa” encontrada em Agosto de 1998 junto dos cadáveres de dois jovens guineenses num avião em Bruxelas, Ferguson escreve:

“When they speak of wanting “to become like you” [os Europeus] they are referring to the overcoming of specific “problems” which they identify as war, sickness, malnutrition, lack of education, lack of sport facilities, and lack of children’s rights. The “help” they request is thus a commitment to address a set of specific institutional and economic needs. It is neither cultural nor racial resemblance that they are seeking but help “to struggle against poverty and to put an end to war” and thereby to converge institutionally and economically with a “well-constructed and –organized” First World” (2002:553).

Ferguson ataca, pois, as utilizações hiper-culturalizadoras dos antropólogos que integram forçadamente os ensejos de acesso à *branquitude* em África dentro de matrizes culturais africanas. Para ele, variadíssimos autores esforçam-se demasiadamente por tentar interpretar as aproximações africanas de signos *brancos* (roupa, comportamentos, religião, costumes, etc.) como apropriações africanas. Ferguson denuncia estas

operações como tentativas de fuga dos antropólogos ao embaraço do “escândalo dos Africanos que querem ser como os brancos” (Ferguson, 2002:553).

Porém, Ferguson acaba por percorrer o mesmo caminho que critica utilizando uma estratégia diferente. Escreve, no mesmo artigo:

“A similar danger is introduced by treating the question of modernity in exclusively cultural terms and thus too easily including within an analytical “modernity” people who are quite distinctly excluded from the political and economic conditions of life that are normally characterized as “modern”” (2002:559)

Ferguson elege portanto a questão do *diferencial material* para explicar a atracção da Europa, as operações africanas de mimesis do Ocidente. O ponto de partida parece correcto: as investigações em Carabane conduziram também à centralidade do diferencial material. O problema é que Ferguson, à semelhança dos antropólogos que denuncia anteriormente, está sobretudo preocupado em construir uma operação de legitimação das aspirações africanas. Escreve, sobre a carta dos dois jovens e uma outra carta aberta à Europa de um jornalista Zambiano exigindo a sua ajuda:

“In invoking, however wishfully, such a supranational moral order, the authors of these letters make a challenging claim: that a meaningful solution to the African crisis requires a recognition of a kind of global, supranational belonging, the sort of moral and political recognition of Africans as “members of the new world society” (2002:564).

A preocupação subtil de Ferguson é não chegar a admitir que os Africanos querem *ser* como os Europeus mas apenas *ter* o que têm os Europeus, *terem* como os outros. Só a esta luz se pode entender que Ferguson, numa nota do texto, faça questão de enfatizar, de forma muito naïve, o facto de estas cartas não sugerirem imaginações da Europa como uma utopia fantástica mas apenas um lugar onde se pode ter acesso a uma vida condigna, beneficiar de sistemas educativos e de saúde funcionais, escapar à pobreza e à fome e evitar o drama da guerra.

Na realidade, a questão “acesso à modernidade” Vs a existência de impulsos materialistas talvez seja mesmo uma falsa questão (ou, no mínimo, parece ser infinitamente mais delicada e subtil do que se veiculada desta forma simplificada). Colocar a questão nestes moldes (ou seja, binariamente) revela o perverso impulso de querer julgar a dignidade do apelo africano de acesso à modernidade, como se, no caso

de optarmos por uma ambição materialista como argumento, estivéssemos a admitir uma vontade escandalosa e, ainda por cima, desessencializadora, como se os africanos, ao operarem esse movimento, estivessem inaceitável e escandalosamente a recusar a própria subjectividade que os europeus pretendem que eles mantenham na sua africanidade. Na discussão desta questão é necessário abandonar moldes culturalmente maniqueístas bem como ter a abertura de permitir ao *Outro* a sua própria vontade de transformação mesmo quando a sua escolha vai na direcção daquilo que nos parece mais aberrante: nós. Ferguson opta, mesmo quando alega recusá-lo, por preservar uma culturalização excessiva da questão: o africano pode querer aceder ao poder e conforto material da modernidade ocidental mas continua a ter que permanecer africano e isso parece também passar por, simplesmente, se lhe recusar que possa ser materialista. O contrário é visto como uma espécie de vitória amarga do colonialismo.

Há uma pergunta que parece incomodar os antropólogos (mas que não incomoda nem alguns carabaneses que querem ser europeus completos nem alguns ocidentais que também querem ser carabaneses): porque é que alguém não pode legitimamente (e antropologicamente) querer ser outro? Talvez esta preocupação muito ocidental de que os africanos não queiram ser como os brancos derive de sentimentos de culpa (?). Talvez derive da própria vontade dos Ocidentais (e dos antropólogos) não quererem ser quem são (?), de quererem, em certa medida, africanizar-se, tal como ilustram os casos dos turistas que frequentemente tentam convencer os africanos que eles é que habitam o paraíso ou, ainda, como sugere a clássica situação de desilusão branca (nas discotecas e nas ruas urbanas de Bissau e Ziguinchor) com o consumo local de música ocidental. Como dizia uma turista francesa que assim justificava a sua preferência pelo Senegal em relação à Guiné-Bissau: *Sabes, andei pelas aldeias da Guiné e não vi tradições... só tudo com jeans! Ah, lá eles gostam do comércio! Não é como aqui. Aqui há gente autêntica.* Analogamente, certos curiosos do exótico, incluindo alguns antropólogos, talvez só se interessem e pelo *Outro* até ao ponto em que ele permanece nitidamente distinto (?), um pouco no sentido do que escreveu Cohen (1988)⁶⁸, fronteira para além da qual tentam negá-lo ou mascarar a sua transformação.

Para alguns antropólogos como para alguns turistas (na visão de Berghe), o interesse pelo *Outro* termina no momento em que o vestido tradicional se torna no vestido teatral

⁶⁸ Cohen escreveu ““Refoot (1984:299-301), indeed, classifies anthropologists as “third-order tourists” who, accordingly to Levi-Strauss, “...reject the artifices in their own culture and seek an alternative reality in “quest””(Cohen, 1988:375)

(Berghe, 1984:346). Neste sentido, a antropologia cumpre precisamente uma definição antiga de turismo étnico, turismo que depende da preservação autenticidade do factor de exotismo para se legitimar (Berghe, 1984:346) – esta crítica é talvez demasiado dura para aplicar a Ferguson. Por outro lado, é difícil perceber porque se nega a não-ocidentais, por arrepiante que seja, a sua vontade de se transformarem em ocidentais e de, para eles, esse processo poder implicar aspirações materialistas.

7.3 Mitificação geográfica e auto-representação comparada

Até ao ano de 2008, chegavam periodicamente ao outro lado do rio, em face da ilha de Carabane – à aldeia de Diogué, que é conhecida como um dos três grandes pontos de embarque senegaleses em pirogas de pesca tradicionais clandestinas –, africanos provenientes de todos os países limítrofes, para embarcarem, Oceano Atlântico fora, em direcção às Canárias. Desde essa data, a barra é patrulhada por navios da marinha espanhola e senegalesa que parecem, se duvidarmos dos rumores, ter posto cobro a esta migração.

Esta porta para o Ocidente (par as Ilhas Canárias, para ser concreto) é um lugar assombrado pelas somas avultadas que quem controla estes tráficos exige pelo “bilhete”, pelos negócios obscuros realizados nos seus bastidores, pelas condições em que as viagens são realizadas (por vezes, sem atenção à quantidade de alimentação e água, sem uma noção concreta das rotas náuticas preferenciais, sem marinheiros experientes a bordo), pelas histórias negras de naufrágios, mortes por subnutrição e assassinatos em massa em alto mar. Porém, o mais perturbante é o facto de o acto de emigrar em si não parecer aquele que gerava mais ondas de choque, talvez, porventura, porque se tornou um hábito.

Actualmente, a possibilidade de circunscricção do projecto de vida de um jovem habitante de Carabane à própria ilha parece ter-se esvaziado praticamente de sentido. Isto é expressado quase univocamente, talvez à excepção de certos, pouco, habitantes mais velhos, que ainda alegam que uma vida tradicional, isto é, baseada inteiramente na agricultura e pesca, é possível.

Há várias hipóteses que concorrem para a geração de um cenário tão ubíquo: a desvalorização simbólica, mas, sobretudo, efectiva do *modus vivendi* tradicional ligado à agricultura ou mesmo à pesca, a conotação simbólica do movimento de africanos que, na outra margem, partem em busca de uma vida melhor, a elevada quantidade de carabaneses em diáspora, a falta de oportunidades de trabalho, não só em Carabane, mas também no resto do Senegal, o passado mítico e glorioso da ilha, conotado com a presença branca, e, adicionalmente, a própria emergência de valores de consumo e de estatuto social associados à posse material e ao capital e uma hipervalorização da cultura ocidental, parcialmente espoletada pelos *media*. Todos estes aspectos contribuem eventualmente ou fazem parte de um processo de construção de um *mundo conceptual* em que a Europa é o lado positivo do espectro.

Porém, este processo de valorização do continente europeu Europa é tão forte que parece exigir ou depender, alega-se, do desenvolvimento de um processo de geração da alteridade prévio, ou de *outrificação*, para utilizar um palavrão. Ou seja, a questão é: como se constrói uma alteridade geográfica? A resposta que Carabane sugere é: a partir de uma exacerbação da diferença e da distância que permita, em segundo grau, a sua valorização hiperbólica (negativa ou positiva).

Em Carabane, a Europa é vista – sem dúvida, em parte graças a uma ignorância geográfica – como um lugar muito distante, tão distante que explicar que eu tinha feito a viagem da Europa para o Senegal e para Carabane por terra em poucos dias, ou mesmo que Carabane fica mais perto da Europa que certos lugares dentro da Europa ficam entre eles é normalmente motivo de chacota ou de convicta negação. Explicar que o Senegal fica muito mais perto da Europa do que os Estados Unidos também tende a levar os carabaneses ao riso ou à denúncia de uma impossibilidade. Paralelamente, é curioso constatar que existe uma pressuposição de proximidade geográfica entre Europa e Estados Unidos, que talvez derive, precisamente, de uma proximidade simbólica. Estas relações interligam-se de uma forma que constitui dois polos – toda a África/todo o Ocidente – imaginados como geograficamente próximos internamente e distantes entre si. Alega-se aqui a existência de um processo colectivo em que um sistema de representações simbólicas é morfologizado, ou seja, que é traduzido numa visão geográfica particular do mundo.

Em Carabane, é frequente perguntar-se aos turistas se a Europa tem estradas, aldeias ou vegetação como o Senegal. Também lhes é perguntado se tem agricultura, pesca, e

animais como vacas ou cabras, etc. Há uma suspeita quase dogmática de uma existência europeia *equivalente* à africana, talvez porque a Europa é *outra coisa*. Encontram-se ecos do que pode ser esta mesma concepção noutros territórios senegaleses: por exemplo, um taxista em Dacar questionou-me se, no caso de se casar com uma espanhola, e depois de chegado a Madrid, conseguiria escapar para outra cidade, se havia aldeias entre elas e se havia forma de ir de umas para as outras, se, no fundo, a Europa “concreta” correspondia a um sistema de aglomerados urbanos ligados uns aos outros por estradas equiparável ao senegalês. Não parece ser um mero sintoma de simples desconhecimento geográfico, mas antes o sinal de uma geografia que é imaginada como *outra* e que, no limite, assume contornos fantásticos: um outro antigo emigrado senegalês explicou-me que, antes de vir para a Europa, pensava que o Sol, aí, era diferente, que tinha outra cor. *Diferente como? De que cor?*, perguntei. *Não sei em que é que era diferente, e não sei que cor achava que tinha, mas era o que eu pensava.* Para além de uma ignorância geográfica concreta, supracitada (a nível da informação, disponibilidade de mapas, problemas de fundo no sistema escolar, etc.), e que torna impossível julgar com precisão certas polarizações simbólicas na geografia, um dos outros factores constituintes desta facilidade de alterização é, alega-se, a assimetria das possibilidades de viagem. O visto para o espaço Schengen é uma verdadeira relíquia, a qual, por vezes, se tem a sensação ser perseguida por uma nação inteira de caçadores de tesouro. A dificuldade de obter a documentação para entrar na Europa é vista, de resto, como uma constante ofensa europeia que, adicionalmente, é sem dúvida agravada pelo contraste da “aparente” (porque em Carabane só estamos em contacto com ocidentais que desfrutam da sua possibilidade de mobilidade) mas também muito “real” liberdade de movimentos do ocidental.

Seja a imagem de África como um todo pintada como inferno ou representada como bastião de valores como os de sociabilidade e solidariedade pelos carabaneses ou, eventualmente, pelos senegaleses em geral, importa destacar aqui também a tendência de autoconstrução identitária por referência à Europa, que parece relacionar-se com este último ponto.

Se, como terá ficado subentendido, uma das formas mais eficazes de corporalização da bipolarização *África-Occidente* aparenta desenrolar-se através da constituição de dois todos continentais antagónicos assentes na imaginação de um todo Ocidental

homogéneo, estranho e distante, esse fenómeno também demonstra suceder a partir da obliteração da heterogeneidade africana através de um misterioso substrato comum. A *alma africana* ou a *Mãe África* são expressões que qualquer carabanês como, na verdade, qualquer ocidental passeando-se pela ilha, pode utilizar. De resto, a activação de África como um todo homogéneo é constantemente realizada no “Ocidente” real, mesmo nos circuitos académicos. Basta pensar que, ainda no capítulo anterior, nos debruçámos sobre um texto em que Ferguson, um antropólogo, desdizia um argumento de outros antropólogos no Gana com duas histórias de vida de dois rapazes da Guiné-Conacri paralelizando-as ainda com uma carta de um jornalista da Zâmbia!

Permanece de pé a possibilidade que os carabaneses utilizem esta referencialidade totalizadora a África de uma forma particularmente intensa por se tratar de um contexto turístico, devido ao confronto com o próprio turista, tal como sugere Van Beek, por exemplo, para o seu estudo de caso nos Camarões (2003:262). Porém, este não deixa de ser um fenómeno que, seguramente, ultrapassa, no mínimo, a ilha de Carabane, e, pelos vistos, o Senegal. A experiência de Carabane indica que esta homogeneização é muito comum, muito banal, visível e audível na conversa de rua ou de café quotidiana como no discurso dos políticos senegaleses na rádio. Segundo Crosas, talvez seja um produto discursivo identitário da famosa unidade cultural africana que os intelectuais da independência propõem (2009:151), ligados ao *pan-africanismo* e à *négritude*.

Jewsiewicki aponta também para a origem histórica desta tendência (embora, uma vez mais, ele próprio generalize: “os africanos”, conectando-a com a representação local da Europa. Escreve, “a questão da auto-representação actual dos africanos do continente ecoa na questão mais ampla e antiga da auto-representação dos Africanos negros, reduzidos pelo tratado dos escravos” (2007:476 – tradução minha). Esta observação de Jewsiewicki é, aqui, mais importante pelo facto de introduzir a relação com o Ocidente na equação do que pelo seu sentido histórico, já que introduz a ressalva, coincidente com o terreno carabanês, de que esta homogeneização é sobretudo activada na presença de uma referencialidade à Europa.

De esclarecer que não foi realizada pesquisa histórica nesta matéria; ela permanece em aberto e convida à investigação. É também de suspeitar que exista qualquer dificuldade colectiva de auto-representação na ausência da referencialidade Europeia! Aliás, essa auto-representação é multivocal. No cenário de Carabane, na ausência do “branco”

européu, há um conjunto complexo de jogos identitários de representação que envolvem sobretudo a matriz étnica de dissecação muito complexa⁶⁹.

O que se pretende, aqui, alegar, mesmo se de forma pouco desconstruída, é a verificação, no terreno – não só carabanês: senegalês, em geral – de um *habitus* em que a bipolaridade *África-Europa* se viabiliza também através de fórmulas de auto-representação dos carabaneses que se sublimam nos todos *africano* ou negro.

7.4 A Branquitude e a mitificação do *Toubab*

A cor da pele sempre exerceu grande fascínio mútuo a caucasianos e africanos (naturalmente, porque representam dois extremos cromáticos). No ano 1455, na sua primeira viagem ao Senegal, Cadamosto escreveu “Estes negros, tanto machos como fêmeas, vinham ver-me com uma maravilha (...) alguns tocavam-me nas mãos e nos braços, [e] com cuspo esfregavam-se, para ver se a minha brancura era tinta ou carne; e vendo que era carne branca, ficavam-se em admiração” (1597[1943]:142 Cadamosto)

No Senegal, em wolof, os brancos são genericamente chamados de *toubab* (*s.*), ou *toubabs/toubabou* (*p.*), termo que tem origem no árabe. Segundo Crosas (2009), alguns autores crêem que o termo representa verdadeiramente uma atitude ou um comportamento, mais do que uma questão racial, já que é possível chamar *toubab* a um negro, mesmo se isso é sentido de uma forma pejorativa. Da mesma forma, é possível chamar *toubab ñuul* (que significa “negro” em wolof) a um branco considerado africanizado (Crosas, 2009:154). Creio que o dilema da autora – o termo tanto pode significar uma atitude ou comportamento como “um branco” – revela nitidamente o que o termo representa: ambos os sentidos. O termo representa o branco mas também pode representar a *branquitude*, ou seja, o dispositivo vasto, poroso e dinâmico de práticas,

⁶⁹ É importante enfatizar as vias desta hipótese de que a homogeneização suceda sobretudo perante *o branco*. O contrário, por exemplo, também terá acontecido. Stoler, escreve: “(...) racist ideology, fear of the Other, preoccupation with white prestige, and obsession with protecting European women from sexual assault by Asian and black males were not simply justifications for continued European rule and white supremacy. They were part of a critical class-based logic, statements not only about indigenous subversives, but directives aimed at dissenting European underlings in the colonies and part of the apparatus that kept potentially subversive white colonials in line.” (1989:183). Ou seja, tal como o “racismo colonial” terá cumprido uma função unificadora da comunidade branca face à presença de determinadas comunidades colonizadas locais, também no caso da Carabane contemporânea poderá existir um fortalecimento dos laços locais na presença d’ *o branco*.

atitudes, valores, comportamentos, etc. que colectivamente são associados à cultura ocidental (aos caucasianos). Nesse sentido, naturalmente, um africano pode ser *toubab*, da mesma forma que me disseram uma vez que eu era como o Eminem. *Porquê?*, perguntei na altura. *Porque o Eminem é branco mas age como um negro e tu também.*

Frequentemente nos é dito no Senegal que o mundo dos homens é como o ébano (*tem duas cores*) ou como os olhos (*sem parte branca ou castanha não podemos ver*). É importante sublinhar aqui aquilo que constitui uma velha lição da antropologia: a generalidade dos homens constrói mapas de diferença dos *Outros* ou, melhor, constrói *Outros*, e, nesse processo, utiliza a raça tal como utiliza todos os marcadores de diferença apreensíveis pelos sentidos. Este processo encontra-se favorecido (ou talvez exista apenas) quando há um conjunto tão vasto e determinante de elementos de diferenciação (alguns dos quais têm vindo a ser identificados) que se lhe associam de uma forma por vezes tão estanque como os marcadores corporais (o chocante diferencial material entre ocidentais e carabaneses é um deles).

A cor da pele aparece, por vezes, associada a certas ideias de pureza corporal e mental. Segundo Crosas, isso acontece também porque, desde o início, entre os europeus em África, raramente se encontravam pessoas portadoras de deficiências, doentes mentais ou físicos ou ainda mendigos (Crosas, 2009:149). Contemporaneamente, esta observação pode ser estendida: de modo idêntico, os ocidentais raramente apresentam estes traços. Os turistas que vêm ao Senegal foram, através de inúmeros processos indirectos, sujeitos a uma complexa filtragem prévia de condições físicas, mentais e financeiras. Talvez por isso, as gentes de Carabane que já foram à Europa enfatizem sempre o dado – como se revelassem um segredo ou narrassem algo de extraordinário – de que “lá” (na Europa) também há doentes e pobres.

Os casos de maior sucesso material pessoal e familiar dentro de Carabane correspondem aos vários negócios ligados ao turismo (restauração e hospedagem) que tiveram origem (apenas com uma excepção) numa amizade ou relação amorosa cultivada com um branco⁷⁰. Este aspecto – à semelhança do diferencial material relativo aos brancos/turistas e dos africanos que regressam mais confortáveis materialmente da Europa – é aquilo que poderia ser chamado de prova de facto irredutível de uma associação raça-diferencial económico. Em conversas na ilha com alguns jovens meus

⁷⁰ É o caso do hotel Barracuda, do hotel Badjikunda, do hotel “Chez Hélène”, do bar Calipso, de outro bar sem nome, do centro de pesca, da discoteca-hotel “FM”, do restaurante em construção “Chez Rif”.

amigos, eles insistiam comigo na emigração ou na permanência em Carabane com associação a um branco como soluções únicas para uma vida melhor, ideias que eu, por vezes, tentava contrariar. Acabava por esbarrar invariavelmente no argumento riqueza-proximidade com os brancos, como evidência que me era apresentada como irrefutável e que, na verdade, eu tinha muita dificuldade em contornar.

Pode alguém morrer sem ir a Paris?, perguntou-se-me uma carabanesa (como se perguntam tantos outros senegaleses), recordando-me a banda sonora do filme senegalês *Touki Bouki*, que – já aqui foi mencionado – retrata uma data de peripécias de um casal em direcção ao sonho da emigração enquanto uma voz feminina canta, repetida e oniricamente, ao longo de todo o filme, *Paris...Paris... Paris...*

Proveniente da Europa, da França, de Paris, como se tivesse descido de uma Terra do Nunca, o *toubab*, o branco na língua wolof, vê-se facilmente embrulhado num torvelinho de construções que o confunde com a sua origem geográfica e a sua tez. É difícil, quando a carabanesa se punha a si mesma esta pergunta, compreender quanto dela é cordial hospitalidade, quanto dela é interesse (ou seja, no meu caso, em que medida estava sondar a possibilidade de eu a levar para Paris; na realidade, mais tarde tentaria uma abordagem sexual), e quanto dela é atracção.

Take me with you! Take me with you!, gritam algumas jovens adolescentes de uma palhota na aldeia de Affigname, do outro lado do rio Casamansa, não muito longe de Carabane, à minha passagem num caminho na floresta e de outros jovens turistas do sexo masculino. Descobrirei mais tarde que falam mais a sério do que eu e os turistas à minha volta julgamos. Existisse a oportunidade, e seriam talvez as próprias famílias delas a incentivarem-nas e a apoiarem-nas a partir. Mas, mesmo que uma delas partisse comigo, como tantas partem com outros (ou caem, em relações fugazes com brancos, na ilusão de poder partir), prevaleceriam as mesmas questões: porque é que elas o fariam? Por vontade própria? Da família? Partiriam com temor ou atracção? Afinal de contas, no senso comum da maior parte dos outros europeus e norte-americanos, tanto na impressão grosseira imediata como no julgamento mais prolongado e decantado (que, talvez ninguém possa fazer com inteira justiça), a vida nestes lugares não parece assim tão má: todas as pessoas estão bem alimentadas, há uma solidariedade entre todos que garante uma inestimável rede de apoios mútuos, ninguém parece trabalhar excessivamente, a vida, também aqui, é feita de tragédias como de gargalhadas.

O ponto de partida mais seguro para uma resposta às questões que estas senegalesas colocam parece ser a hipótese de que a aproximação à *branquitude* é considerada, em Carabane, em geral, benéfica. Porém, discernir se a valorização da “branquitude” é simbólica/identitária ou se diz respeito exclusivo ao *diferencial material* entre os locais e os turistas, ou seja, medir até que ponto ela é parte de uma admiração pelo *toubab* e pela Europa em si mesmos ou se está relacionada com um mero desejo de ascensão social é muito mais difícil. Na realidade, talvez não exista uma separação clara entre as duas senão na caneta ou na boca do antropólogo.

Uns dias antes de escrever estas páginas, recebi um *email* de Émile, um amigo e informante de Carabane, do qual apresento um trecho:

Je ne sais pas si tu m'as oublié ou non. Laye le petit il est parti en Espagne, Adioka bientôt, Julien bientôt et Jean Pierre. Pourquoi pas moi Leitão en tant que un ami, je suis a Carabane sans travail, est ce que je peux marier une femme sans travail? C'est vraie la vie en Europe c'est pas facile mais tous les africains que je connais qui sont en Europe, ils ont investis quelque chose et ils donnent aussi a leur famille, enfin ils ont de belles femmes. Leitão tu es la seule personne qui peut m'aider avec un contrat de travail comme barman dans un restaurant, quelques mois j'ais ma famille je peux changer de pays ou marier une femme. C'est possible mon frère. Svp fais cela Leitão⁷¹

A ênfase que Émile consagra nestas linhas ao aspecto material a que a emigração para Europa lhe permitirá aceder torna-se mais interessante quando colocada em sincronia com a sua própria visão da realidade carabanesa na sua relação com os turistas. Ao contrário de outros, Émile, no decorrer da nossa amizade, encarregou-se de me desenhar uma Carabane (e, frequentemente, um Senegal), a respeito do branco, manipulatório, impostor e trapaceiro, denunciando as relações dos seus conterrâneos com brancos – sejam elas de amizade, cooperação, sexuais ou amorosas – como subjugada ao interesse material. Émile, neste sentido, apresentava-se-me frequentemente como um arauto da verdade, um veiculador de realidades generalizadas mas escondidas, vedadas a ocidentais como eu. Porém, ao mesmo tempo, Émile fazia parte desse grande contingente de jovens Carabaneses (e de Senegaleses) obcecados com a Europa, e, por sinal, com uma relação com esse sonho que, segundo os seus pares carabaneses (os seus amigos, os mais velhos, a sua família, os seus inimigos, ou mesmo os ocidentais que

⁷¹ Corrigido apenas em termos de pontuação e com maiúsculas acrescentadas para facilitar a legibilidade.

habitam em Carabane) nada tinha de saudável. Émile, juntamente com a uma franja significativa dos outros jovens rapazes de Carabane compõe uma espécie de comunidade ou cultura local da espera. Passam os dias sentados, realizando um ou outro trabalho esporádico para ganharem uma nota, comem em casa de familiares e deambulam pela aldeia e pela praia da ilha, aguardando, atentos ao desembarque dos turistas na ilha. Entre eles, desenvolveram sistemas de informação sobre a movimentação dos turistas e todos conhecem o número, sabem em que hotéis pernoitam e quem são (nacionalidade, género e idade) os turistas que estão a cada dia em Carabane. Entre eles, trocam por vezes truques de aproximação aos turistas. A sua vida presente é, segundo Émile, Julian, Laye, ou Salif baseada sobretudo no objectivo de viajar, considerada o único resgate possível de uma condição de miséria, meio de acesso – variavelmente, segundo cada um dos jovens – a uma bela mulher, a um bom carro, a trabalho e respeito da família (tal como Émile menciona no *email*), como se a vida que estão a viver não fosse somente um prelúdio de uma *vida verdadeira*, como se não fosse muito mais do que um penoso aguardar. Outros jovens de Carabane, como Louis, Jean-Pierre ou Léon criticam esta forma de esperar. Dizem: *não se pode estar a vida toda à espera de um milagre, à espera que uma mulher toubab caia do céu e nos leve para a Europa! Isto não é vida*. Mas, respondem Émile e Julian: para eles é fácil falar: *Louis tem uma mulher branca, Léon trabalha para um branco e Jean-Pierre, bom, há excepções para tudo!* De qualquer forma, Jean-Pierre acabaria por partir primeiro que Émile. Exactamente como no caso dos guias turísticos camaroneses de Kapsiki, de van Beek (2003:278), o objectivo principal é partir para a Europa, e objectivo último é emular o exemplo de Boubacar, que fundou a Casamance Tours, tal como os jovens de Kapsiki pretendem emular o exemplo de de Teri Babajé, nos Camarões (van Beek, 2003:278), um jovem que partiu e vingou na Europa e que agora tem uma posição de poder, dinheiro e mobilidade).

Numa noite de maior desespero, reunido com os amigos de Carabane depois do jantar à volta de um bule de chá num pequeno fogareiro a carvão, Émile grita-nos estas palavras: *Às vezes penso: porque é que Deus me colocou neste mundo? Às vezes converso com as pessoas mas na realidade estou longe, a pensar. Colocou-me aqui porquê? Para que é que eu nasci? Se calhar ainda me vai dar um caminho.*

O caminho, para Émile – repete-o incontáveis vezes – passa por essa passagem para o “outro lado”. Até lá ou até à frustração final do projecto migratório, as vidas-espera, como a sua, para além de aguardarem, farão uma outra coisa: competirão. Estão envolvidas num grande teatro de encenação de emoções, comportamentos, *displays* pessoais (que tende a confundir os turistas) que premiará, numa arena de competição local, os mais hábeis (ou mais sortudos) de entre todos, com a amizade ou relacionamento amoroso ou sexual com um branco que os transportará para a Europa, tal como ilustra o *email de Émile*: “Laye le petit il est parti en Espagne, Adioka bientot, Julien bientot et Jean Pierre”: estes são sinais de vitória. Não sou eu que o digo. Este palco é duro para Gloria ou Catarina, uma espanhola e uma portuguesa, ambas com cerca de 30 anos, que dizem gostar da perspectiva de encontrarem um marido senegalês mas que referem que o sucesso da mesma é complicado porque não se pode confiar nos senegaleses, que *só querem é ir para a Europa*. Ambas ironizam frequentemente o engano em que caíram as outras ocidentais *habitués* da ilha que optaram por relações duradouras com jovens locais, como Aline, uma francesa que aqui chegou um dia através de uma ONG e ambas se demoram em histórias de enganos e traições com que o pretendem comprovar. Nestas vidas à cata de brancos – *on va chercher des toubabs*, diziam às vezes alguns destes meus amigos antes de saírem de casa para irem passear na praia –, o investimento emocional e pessoal, especialmente junto das mulheres brancas, parece ser enorme, a boa-disposição junto das mesmas um mandamento, e, dada a importância de que se revestem os encontros, não é de estranhar a recorrência das discussões, por vezes violentas, por uma *toubab*. Mas em Carabane, tal como insinuei no início deste ponto, esta não é uma questão exclusiva do domínio amoroso: a amizade, parceria, companhia, amor e relacionamento sexuais com um homem branco são disputadas por vezes com igual afínco. Como me disse um jovem em Ziguinchor que, de resto, já tinha passado em Carabane como guia turístico: *ici [no Senegal], c’est chacun pour son toubab*. Da mesma forma, a perspectiva que conduz a níveis de competição não é unicamente a da emigração. O turista, ao chegar, espolia inevitavelmente sistemas de regulação do *surplus* – na minha perspectiva obscuro e, provavelmente na de alguns carabaneses também – que trás consigo que criam disputas complexas e invisíveis por esse potencial benefício.

Contudo, o que é mais interessante no discurso de Émile, ou naquilo que representa, são dois elementos a que ainda não aludi: o primeiro é o facto de Émile se expor como

alguém que assume a base material da atracção pelos turistas, chegando a apresentar-se, com uma dose de humor sobre si próprio, como uma espécie de bandido auto-desmascarado (e, todavia, ao mesmo tempo, esse seu espírito não impede que – mesmo em alguém numa posição tão “assumida” como ele – seja possível detectar nele matizes de ambiguidade que traem a sua própria interpretação materialista das coisas).

O segundo elemento – que consagra essa ambiguidade – tem que ver com as construções existenciais que orbitam à volta do seu projecto de vida: a passagem para *o outro lado*, a opulência imediata de que esse *outro lado* parece ser sinónimo (como se fosse propriedade do lugar e não exigisse nada ao próprio), a disposição ociosa e de espera *neste lado*, são recorrências que não deixam de denotar uma relação altamente mitificada com o Ocidente. Neste particular, creio que a analogia correcta – e que traduz parte significativa do que é explorado neste ponto – é a imaginação da Europa como paraíso sobre a Terra. A expressão não é minha e é difícil ignorá-la. Esta palavra – *paradis* – é uma palavra importante, primeiro, por causa da recorrência com que é quotidianamente utilizada em associação ao sonho migratório, e, em segundo lugar, porque a própria condição da sua recorrência parte de uma aberração contemporânea: o “paraíso” desceu à terra, passou a ser localizável, é acessível por avião ou por barco – se os carabaneses são até regularmente visitados por naturais desse paraíso! – fenómeno que só parece ser possível porque a existência de um *diferencial material* ou a imaginação desse diferencial permite a transposição de um conceito normalmente reservado ao mundo celeste para o mundo terreno. Em wolof há uma palavra que, em português, corresponde a qualquer coisa entre luxuriante, abundante e opulento, e que é, nessa língua senegalesa, utilizada em três casos: para adjectivar, precisamente, uma floresta, o paraíso (extraterreno) e a Europa. Este exemplo é dado por Omar, imã de Carabane, para ilustrar como é que ele pensa que a Europa era vista localmente.

Esta não é uma questão tão conceptual como possa parecer. A palavra paraíso não é uma imputação antropológica que aqui se faz. As pessoas discutem quotidianamente sobre se a Europa é ou não um “paraíso”. Discutem entre elas, discutem-no com os brancos (discutiram-no incontáveis vezes comigo), Por vezes, claro, consideram que essa ideia é um absurdo, outras vezes tentam arduamente convencer-se a si próprias que não o é. Discutem-no, sobretudo, na presença de companheiros recém-chegados da Europa e que, por vezes (mas não sempre, como no subcapítulo seguinte) portam consigo a mensagem contrária. Chimerr, um jovem que encontrei em Kedougou está há

três anos em Milão, explicava que, quando chegou a Itália pela primeira vez e saiu do aeroporto teve dificuldade em aceitar que não havia nada à espera dele. *Estava à espera de uma piscina e três carros só para mim*, ironiza. Hoje diz que explica a todos os senegaleses que a Europa não é o que eles pensam, mas que ninguém acredita nele. *Os mais velhos mandam-me calar*, ri-se. Não se trata aqui de generalizar perigosamente a partir da pequena aldeia de 500 habitantes que é Carabane para um Senegal de 16 milhões de pessoas. Porém, inúmeras variações com uma proximidade perturbante desta mesma história podem ser encontradas noutros textos de antropólogos, inclusive sobre outros contextos africanos (ver Lambert, 1999:7, por exemplo) e coloca-se o dilema de escolher se a resistência a uma generalização específica não é mais perigosa e menos útil do que a assunção generalizada de que a disparidade material entre os continentes, entre tantos outros factores hipotéticos, não é o mais maciço dos tabus do planeta.

Por vezes, esta mitificação é menos exagerada, por vezes é mais concreta, às vezes assume contornos fantásticos e, uma vez mais, certos terrenos próximos de Carabane podem ajudar a ilustrá-lo: um grupo de jovens em Kafountine, importante lugar de embarcação clandestina para a Europa, também na Casamansa, tentaram-me convencer, que de Cabo Verde se viam as luzes de Lisboa ao fundo no mar.

A outra componente fundamental deste discurso, eminentemente dualista, é o contraste com uma Carabane que é terra sem oportunidades, isolada pela água, fadada à miséria, à doença e à desgraça, em suma, como um lugar infernal. Trata-se de um contrabalançar igualmente hiperbólico. De facto, em Carabane, as conceptualizações do presente são predominantemente pessimistas, fatalistas e vitimizadoras: “não há trabalho”, “não há infra-estruturas”, “a África nunca se vai desenvolver”, “os africanos não se sabem governar”, “esta ilha é uma prisão”.

Separar as categorias de atracção por um *toubab* ou pela Europa a partir de uma fronteira nítida entre o que é uma valorização derivada de um *diferencial material* ou mesmo de um *diferencial de mobilidade* ou, ao invés, de uma mitificação *branquitude*, é, não obstante, uma empresa difícil, até porque a aproximação à *branquitude* como itinerário para o *paraíso*, para uma vida melhor, não parece necessitar de todo de passar por um movimento migratório para constituir uma vantagem em Carabane, em múltiplas dimensões da vida (como já foi referido). Uma aproximação vantajosa ao *toubab* parece dispensar mesmo em absoluto a mudança geográfica. A existência de um *toubab* próximo nas relações de uma família pode, por exemplo, facilitar um pedido de

casamento ou favorecer uma opção matrimonial em relação a outra. Uma amizade com um ocidental pode ser o início de uma parceria que, no futuro, permitirá a construção de um bar ou acampamento (como é o caso de mais de 90% dos estabelecimentos turísticos de Carabane), uma ajuda financeira, um conhecimento na Europa para um hipotético dia de emigração, sexo pago para alguns, ou – algo muito mais frequente e difuso do que essa transacção directa – uma relação amorosa bem mais complexa, que pode ir desde uma actividade sexual regular àquilo que, na Europa, seria quase um serviço de *escort* ou de simulação de intimidade.

Embora isto não esgote ou anule de forma alguma as lógicas da hospitalidade, que existem, é claro que existe uma vontade de aproximação da *branquitude* que também deriva das potencialidades que a relação com um *toubab* oferece. Esta consciência parece fazer com que, quando se enceta uma relação de amizade com um *toubab* ele seja normal e rapidamente convidado para ser padrinho/madrinha de uma nova criança na família (um lugar comum, segundo alguns expatriados de Ziguinchor), que, por desconhecido que seja, seja unanimemente recebido de braços abertos: é apresentado à namorada, à família, aos seus elementos mais importantes, é convidado para almoçar e ficar o tempo que quiser, é presenteado.

Um dos dados mais comprovativos no contexto de Carabane da aura de mitificação que envolve os *toubabs* talvez seja o carácter de excepção das relações com *os brancos*, que beneficiam de suspensões ou refreamento de regras ou morais sociais de relacionamento amoroso/sexual nos casos específicos em que o parceiro efectivo ou desejado é caucasiano para que possam decorrer com o menor número de obstáculos possível⁷².

É possível que se tenha aqui insistido demasiado no peso decisivo do diferencial material como factor gerador de mitificação. É um factor que parece ser fundamental apesar de ser muito complicado fazer uma perfeita exegese deste fenómeno. Contudo, a valorização da *branquitude* parece brotar também de outras fontes. Um exemplo: várias carabanesas se queixam do machismo senegalês ou da condição subjugada da mulher senegalesa em relação à mulher branca (será que isto é uma imagem desenvolvida a partir dos produtos mediáticos televisivos Ocidentais? Se sim, não é certamente de origem carabanesa, uma vez que na ilha não há televisão). O diferencial de mobilidade também pode ser uma hipótese a explorar. A cultura ocidental é também valorizada pela sua produção de espíritos livres, curiosos (e, portanto, viajantes) e de pessoas pouco

⁷² Ver ponto 7.5.

preconceituosas. O sistema político é frequentemente elogiado e o bem-estar material europeu saudado como produto, nem sempre do colonialismo (apesar do discurso do enriquecimento à conta da mão de obra e matérias primas africanas ser o mais frequente e, provavelmente, hegemónico), mas por vezes também da “cultura” ou “mentalidade” europeias. Por outro lado, para se ser inteiramente justo, também é verdade que os discursos que se afastam dos diferenciais material e monetário podem ser interpretados como resvalando para uma mitificação da *branquitude*, talvez precisamente porque nunca se chega a sair fora do espectro de influência do diferencial material – não tenho, na verdade, grandes convicções sobre qualquer uma das hipóteses, é necessário considerar os vários cenários. Esse diferencial material pode também ele influenciar uma bipolarização simplificada: Ndaye, uma habitante de Carabane tentou convencer-me durante meses, à semelhança de outros locais, da superioridade moral dos brancos. Recorrendo a um conjunto de histórias em que um africano tinha enganado um branco, dizia-me um dia, enquanto besuntava a pele com creme branqueador: os brancos são melhores que os negros. Deolinda, outra habitante de Carabane, apontava para o porto em construção em Carabane por uma empresa francesa como prova de que os brancos são mais inteligentes. Este tipo de bipolarização sucede-se: *os negros não são bons, os brancos são mais bonitos, os brancos pensam mais*, etc. Claro que a realidade é mais densa que isto. Em Carabane existe um enorme orgulho pelos corpos atléticos negros, um grande orgulho colectivo nas tradições locais e sentimentos muito positivos de identificação com a música senegalesa (*música de toubab*, diz-se depreciativamente do *rock* e do *indie*, sobretudo mais lentos, europeus). Também há uma ênfase dualista, em geral, da capacidade de dançar africana, amplamente tida como superior, e que, em geral, se encontra introduzida numa ética mais geral da felicidade, da alegria, do movimento e do corpo, que é contrastada com os europeus tristonhos, parados, sem expressão e que não riem *que às vezes aparecem para aí*. Todavia, penso que, aqui, o caso, não é perceber, uma vez mais, qual é a *história única*, mas sim a *história hegemónica* que os carabaneses contam a si próprios na presença de *toubabs*. Já deixei clara qual é a minha hipótese mas tenho receio de que a violência da mesma possa impedir o leitor de considerar o que me parece mais importante nela: as vias de construção desta hegemonia, que têm vindo a ser, esporadicamente, hipotetizadas. Há uma cena no já referido filme de Jean Rouch em que o europeu, mesmo sendo claramente apresentado como um paspalhão, ganha a luta pela sedução de uma jovem

africana apenas porque é branco: ou seja, subentende-se, porque tem dinheiro, poder, talvez um carro, porque viaja, enquanto o africano não tem nada. E, no fundo, é impossível subestimar o poder disto: o *branco* tem e o carabanês não tem, num cenário de fundo em que o elemento é material se torna ainda mais importante porque, simplesmente, é altamente deficitário⁷³.

Recuando um pouco, de volta às construções dualísticas da superioridade branca, parece ser nesta linha discursiva de construções colectivas que, de resto, se parecem melhor integrar e compreender uma série de transformações na sociedade que, segundo A. Mazama vêm, desde os anos 60, mitificando a *branquitude* também no sentido estético. Na sociedade senegalesa é do senso comum ser preferível ter filhos com um branco *porque os mestiços são mais bonitos*. Uma mulher que saiba ter tido um antepassado branco menciona-o recorrentemente como parte do seu reportório identitário, não apenas como forma de se aproximar dos turistas, mas entre os próprios senegaleses ou carabaneses, porque há um estatuto social superior associado à pele branca. No mercado senegalês todas as semanas surgem novos cremes que prometem uma pele clara e, num mercado em Dacar é possível encontrar mais de 100 marcas destes produtos. A pele branca, no Senegal, é genericamente considerada mais bonita e é por isso as mulheres compram cremes de embranquecimento. O mesmo é válido para o cabelo postiço, comprado para imitar cabelo caucasiano.

Talvez não seja possível – nem tarefa antropológica – separar o embasbacamento mitificador do cinismo materialista. Talvez a tarefa antropológica consista em dizer que se confundem. Não se pretende aqui confeccionar uma resposta para esta questão, mas antes expô-la, nas partes que foi possível identificar como suas constituintes e, sobretudo, comunicar a dificuldade em compreendê-la e espicaçar a vontade de a procurar.

⁷³ O argumento do artigo de Van Beek (2003), é o da importância fundamental do orgulho identitário no confronto com o estrangeiro, nas lógicas migratórias contemporâneas. Sugere, sem o dizer explicitamente, que um baixo orgulho identitário pode levar a uma maior admiração do mundo ocidental exterior e, portanto, a um maior anseio por um movimento migratório. Embora não pretenda dar respostas definitivas às motivações para a emigração, o argumento de Van Beek é compatível com o caso de uma Carabane que vive as dificuldades da sua diluição étnica e da dependência do exterior e, interessantemente, não deixa de ser compatível com a questão do diferencial económico bem como com as demandas de *busca de sentido* na modernidade (Giddens, 1992; Bauman, 1997) que identifiquei como válidas para o meu contexto na introdução (1.).

7.5 Posição de excepção

É um contexto global de disparidade material aberrante (fenómeno que acaba por ser particularmente iluminado por este texto), demonstrado e reactivado de forma sistemática, que, quotidianamente, se mostra a Carabane, sobretudo através dos turistas e dos expatriados que aí passam ao fim-de-semana e, também, através dos cerca de quinze *toubabs* que aí têm casa e regressam pendularmente. Para além do diferencial material e financeiro, todos eles exibem um poder vedado aos carabaneses africanos: o poder de sair, o poder da mobilidade. Porque não interpretar o turismo como forma globalizada e organizada de confronto obscuro com uma ordem mundial injusta (mais vasta, não turística) ou como “uma espécie de *potlach* no país de outra pessoa” (UNESCO apud. Sessa, 1977 – tradução minha). Se encarnarmos esta óptica torna-se difícil estranhar que o turismo não gere regimes, espaços e tempos de relacionamento com os turistas marcados por suspensões morais, atitudinais, etc. Não se pretende com isto afirmar que o hiato material seja o único factor que as consagra. Aliás, uma vez mais, pretende-se sobretudo criar uma nuvem de constatações etnográficas, apresentando hipóteses, certamente, mas não caindo na armadilha de atribuir explicações formulares. Todavia, talvez faça sentido criar espaço para esta tónica. Também não é de excluir que a criação de padrões relacionais de excepção seja uma emanção colateral de uma condição de admiração associada às variadas mitificações do Ocidente já expostas. Ambas estas hipóteses parecem estar intimamente ligadas com uma posição de excepção, até porque essa excepcionalidade se manifesta por vezes sob formas mais ou menos camufladas de subserviência ou servilidade. É importante acrescentar que a subserviência também pode ser – e por vezes é-o seguramente – estratégica e planeada, mas esse é assunto para o ponto seguinte.

Numa das casas em que vivi em Carabane, Souleymane, o pescador com quem morei dedicava-se há anos a receber turistas, sobretudo jovens *backpackers* de todo o mundo e grupos de amigos franceses, normalmente mais velhos (por vezes velejadores), que visitam mais ou menos regularmente por Carabane desde a sua juventude. Souleymane, na sua infinita plasticidade de relacionamento com os “turistas” revelou-se uma espécie homem-camaleão e é sobretudo neste sentido que pretendo aqui falar da *posição de excepção*. Ao longo dos quase cinco meses que coabitei com este pescador, testemunhei

uma desconcertante adaptabilidade às diferentes expectativas dos turistas. Respondendo a um espectro de desejos muito amplo, Souleymane é o contador de histórias tradicionais humorado que entretém um casal durante um serão, é o enrolador silencioso e infatigável de marijuana de serviço para os grupos de jovens viajantes, pode ser também o folgazão etilizado quando é esse o espírito dos convidados, apesar da interdição da sua religião, é guia turístico em excursões às ilhas em frente de Carabane que ele próprio combina informalmente – dos fetiches às plantações de marijuana –, é instrutor de pesca para quem pretende aprender, é o fabricante de histórias fantásticas de aventuras no alto mar, é o amante apaixonado de jovens europeias cooperantes e tem a disponibilidade sexual para satisfazer mulheres *toubabs* de meia-idade que o vêm procurar por isso. Embora deteste comida ocidental, é o primeiro a sacrificar o seu gosto e uma refeição no estômago para que um grupo de jovens turistas possa utilizar a sua cozinha. É quase escusado dizer que também é o cozinheiro de pratos senegaleses para quem vem à procura da gastronomia tradicional. Finalmente, sabe ser o homem lamurioso, vitimizado e fatalista, que repete resignadamente, em tom derrotista *c'est l'Afrique, c'est l'Afrique* quando percebe que do outro lado, os ocidentais há uma perspectiva de dádiva. Como Souleymane me repetia, quase todos os dias: *Moi c'est tranquille. Ce que c'est bon pour toi, c'est bon pour moi. Tout le monde est content. C'est fini*, forma de se expressar que lembra van Beek quando escreve, sobre o seu contexto turístico, que “Anything can be staged, so long as people will pay to see it” (van Beek, 2003:262), executando um paralelo com MacCannel. Aqui, em vez de uma cultura encenada, teríamos apenas que falar de uma individualidade encenada.

Mas não creio que isto tenha que ser visto com cinismo. Que faria qualquer outra pessoa, na posição de Souleymane, com tanto a ganhar e tão pouco a perder?

Souleymane representa é aqui utilizado como representante do lado mais agudo de supressão da subjectividade da hospitalidade carabanesa. Outros autores têm encontrado disposições igualmente extremadas – e ao mesmo tempo estratégicas – noutros contextos turísticos. Maoz, no contexto de turismo *backpacker* na Índia, regista a seguinte frase numa entrevista, que parece condensar uma atitude semelhante: “(...) what the Israelis demand, India will give them. It is a matter of demand (...)” (Maoz, 2005:233). Em ambos os casos, a oportunidade financeira que o turista representa parece ser o grande móbil desta disposição.

Todavia, Souleymane permanece um personagem enigmático, tal como toda a lógica carabanesa de produção de realidades que vão ao encontro do *hóspede* branco. Em cinco meses que coabitei com Souleymane nunca foi fácil perceber quão forçadas eram as suas mutações, quão movidas por um desejo de ascensão social, quão exercidas como mero ofício e qual a forma como ele as relacionava (inclusive moralmente) com os padrões e regras sociais que ele e a sua comunidade local consideram normais.

Souleymane está longe de ser um caso isolado. Há um personagem-tipo no Senegal que encarna, quase tão bem como ele, um regime de relação com os turistas caracterizado por uma excepcionalidade comportamental (subserviente ou estrategicamente subserviente), ou seja, por uma suspensão da “normalidade”. Em termos genéricos, o espaço turístico, é ele mesmo, por definição, um espaço de fronteira, ambíguo. Tal como nas definições clássicas de fronteira (Anderson, 1996) no sentido da linha que separa os Estados-Nações importa dizer que o espaço permitido pelas flutuações discursivas e práticas das sobreposições de pertenças a múltiplas comunidades permite que, nesses interstícios, as populações produzam diferentes discursos estratégicos de pertença a uma nova comunidade, excepcional, criada pela bolha turística, que se sobrepõem temporariamente à sua pertença às comunidades locais.

Ora, é precisamente nessa bolha que se movem os *cotéman*, um dos exemplos mais notórios de uma *posição de exceção* “normalizada” em Carabane e na Casamansa (os *cotéman* circulam constantemente entre destinos turísticos; muitos passam por Carabane mas são originais de lugares tão distantes como Dacar). *Coté* (do francês, “ao lado”) + *man* (do inglês, “homem”), são as duas palavras que se justapõem para significar, literalmente, “aquele que está ao lado/que faz companhia”. O termo é genericamente atribuído, em zonas turísticas, pelos senegaleses aos outros senegaleses que, das formas mais diversas, procuram a companhia dos *toubabs* (sobretudo turistas) de forma sistemática na procura de um benefício, e, na sua utilização mais restrita circunscreve homens jovens que, justamente, *estão ao lado do turista* (e a expressão talvez possua este grau de abstracção precisamente porque o *cotéman*, como personagem, é vasto e ambíguo), uma espécie de guias turísticos não oficiais contratados informalmente por grupos de turistas ou por turistas solitários (frequentemente mulheres) para viajarem pelo Senegal ou apenas convidados a viajar como guias e tradutores a troco de transporte e alimentação. Muitas vezes, os turistas não se apercebem que estão de facto a contratar alguém ou do lado mais negocial do acordo de troca, já que o *cotéman* tende

a apresentar-se mais como um amigo do que como alguém que está interessado num retorno, quando na realidade o faz com uma intenção muito objectiva de benefício ou apenas para se sustentar durante o período de tempo em que está com os turistas. A negociação é frequentemente realizada em momentos em que o turista mal chegou ao Senegal, sendo muitas vezes a primeira vez que põe os pés na África subsaariana, estando ainda meio atordoado da viagem e não conseguindo ainda interpretar profundamente as interacções sociais. Ademais, é feita num espírito de amizade e de descontração, de tal forma que é muitas vezes interpretada pelo turista como uma relação “pura” e “desinteressada”, imbuída de uma disponibilidade humana diferente que é atribuída ao *gap* cultural. Por vezes, o *cotéman* envolve-se sexual ou amorosamente com os turistas ou torna-se um amigo de longa data, trocando correspondência durante muito tempo. Todavia, o que define o *cotéman* não é esta relação prolongada (de resto, o *cotéman* não se autodefine como *cotéman* embora possa acatar silenciosamente essa definição por parte dos outros, já que a expressão tem algo de pejorativo – ele é assim definido pelos outros), mas sim a atitude de procura do turista, a frequentação de meios turísticos, a sua disponibilidade subserviente, a sua indumentária “jovem” e inspirada no imaginário do *reggae*, por vezes o cabelo com *dreadlocks*. Para além do benefício material imediato, o *cotéman* pretende, muitas vezes, através da construção de relações de amizade ou amorosas, criar um laço com um europeu que lhe crie condições de ida para a Europa, de eventual casamento com uma europeia (embora este casamento também possa estar subordinado ao objectivo maior de partir para a Europa), ou de obter, de alguma forma, algum tipo de benefício para a sua vida num futuro a curto prazo (remessas de dinheiro, ajuda material para construir uma casa, para reparar um meio de trabalho como um táxi ou um barco, para a escola dos filhos, etc.). Frequentemente, tal como com outras relações com *toubabs*, o *cotéman* não tem uma ideia precisa ou rígida dos benefícios que pretende, existindo, ao invés, uma enorme abertura e disponibilidade para os benefícios que possam advir⁷⁴.

O *cotéman* representa bem, por um lado, o lado mais cénico do relacionamento local com turistas. Cénico porque parece implicar a suspensão ou supressão das disposições pessoais e colectivas senegalesas normais na presença de *toubab/s* para permitir a fruição das suas vontades ou a concretização das suas expectativas. E o *cotéman* é

⁷⁴ Esta descrição dos *cotémans* foi feita sobretudo graças a Christophe, um *cotéman* natural de Carabane, que me explicou cuidadosamente o seu “ofício” e a vários outros informantes que, não sendo *cotémans*, tinham visões muito construídas sobre os mesmos.

justamente uma espécie de funcionário desse teatro, ou, pelo menos, enquanto personagem, tende a circular nos tempos e espaços em que esse palco é erigido. Dentro dessa “bolha”, o *cotéman* parece usufruir de uma maior liberdade moral e de um desprendimento de regras sociais ou mesmo de interditos religiosos que não existe normalmente nos outros espaços e tempos da sociedade carabanesa. O mais relevante, no personagem *cotéman*, parece ser o facto de a tipificação de regimes excepcionais de relacionamento com os *toubabs* (dentro da sociedade senegalesa) o ter produzido como personagem-tipo reconhecível, com um significado concreto difundido, altamente conotado com opções consideradas facilitistas de vida (o termo *cotéman* é genericamente, como já disse, pejorativo. Uma forma de insultar ou provocar alguém que fez uma amizade com um *toubab* – não necessariamente um turista – pode ser chamar-lhe *cotéman*, por exemplo), com uma certa e já trabalhada mitificação do Ocidente e, justamente, com uma subserviência ao *toubab*. De resto, o facto de o *cotéman*, tal como o Souleymane, terem emergido como intermediários turísticos com uma imensa capacidade de adaptação aos percursos, hábitos e comportamentos dos diferentes turistas revela talvez também uma associação ao que é dissecada no ponto 7.10 no sentido em que, para que este tipo de sociabilidade subserviente seja amplamente aceite pelos turistas, talvez seja necessário que os turistas encarem, ingenuamente, a ausência de constrangimentos como “normal”. De facto, como é investigado nesse *cluster*, alguns turistas chegam a Carabane com uma perspectiva pré-definida de ausência de regras e limites.

É excessivo associar todas as situações de excepção a uma componente de subserviência grande, já que, existindo estratégia, nada pode ser considerado demasiado submisso. Mas o que dizer da força de regimes de excepção que são tão generalizados que adquiriram um rótulo colectivo – como o *cotéman* – e, portanto, um grau relativo de aceitação, integração e tolerância na sociedade? Um fenómeno semelhante é o caso do *Islam Light* em Kafountine, povoação costeira uns 50km a norte de Carabane. O *Islam Light* emergiu nesta localidade numa sub-região a um tempo muito islamizada e muito turística e, na sua essência, trata-se de um *pastiche* de Islão e estética *reggae* que produz principalmente uma legitimação do consumo de álcool e marijuana e um *face-lift* rejuvenescido, descontraído e tolerante, um pouco *hippie*, do próprio Islão destinado à sua apresentação aos *toubabs*. Como dizem na região da Casamansa, sobretudo quando se chega a Kafountine, estamos na *deuxième Jamaica* ou *bienvenus a la deuxième*

Jamaica. Este imaginário é sobretudo dinamizado por jovens casamansenses muçulmanos com grande paixão pela música, sobretudo pelo *reggae* que normalmente trabalham ou tentam trabalhar em associação com o turismo (dão aulas de instrumentos tradicionais africanos, de danças tradicionais ou criam e vendem artesanato). Estes jovens, os *reggaeman* de Kafountine, como são chamados pejorativamente por uma parte da população, parecem ser, bem mais do que os *cotéman* em Carabane, acusados de serem enganadores, manipuladores e bajuladores dos turistas, e de comportamentos imorais associados a excessos sexuais e ao consumo descontrolado de substâncias ilícitas. Por outro lado, tanto em Carabane como em Kafountine me cruzei com *cotémans* e *reggaemans* que pareciam conciliar os *pastiches* de um universo de inspiração *reggae* com a interdição muçulmana de beber álcool e com críticas por vezes brutais ao comportamento da maioria dos *cotémans* e *reggaemans* junto dos turistas, dizendo: *ser reggaeman não é isto* ou *le reggae c'est pas faire n'importe quoi*. Neste sentido coloca-se a possibilidade de que esta identidade jovem, mesmo na hipótese de ter sido largamente assumida e absorvida para agradar ao tipo de públicos brancos que frequentam Carabane e Kafountine, tenha sido incorporada como uma identidade *per se* e não uma mera fachada para os *toubabs*, hipótese que ecoa um cenário traçado por Cohen: “porque, exactamente como um novo produto cultural se pode tornar, com o tempo, amplamente aceite como “autêntico” também pode, mesmo se transformado pela comoditização, adquirir um novo significado para os seus utilizadores” (Cohen, 1988:282 – tradução minha).

Não obstante, os exemplos que veiculam melhor a solidificação carabanesa de padrões de excepção associados a regimes de subserviência cultural encontram-se na excepcionalidade de que beneficiam as relações amorosas/sexuais nos casos específicos em que o parceiro efectivo ou desejado é ocidental, situações nas quais, para que possam decorrer com o menor número de obstáculos possível, se dá uma suspensão ou um atenuar das regras que são válidas para todas as outras relações desta índole na sociedade senegalesa (como já foi referido).

O casamento de um homem com uma mulher mais velha ou já infértil, que é interdito nalgumas etnias e constitui um tipo de casamento condenado noutras culturas locais, considerado altamente proibido, portador de desgraças, é talvez a prática social significativa que passou a beneficiar de um carácter mais difundido de excepção, de tal forma que estas mulheres são unanimemente conhecidas, pejorativamente também, de

forma tipificada como as *vielles mamans*. A nível familiar, uma relação sexual/amorosa com uma estrangeiro que se considere poder trazer um benefício económico para o agregado, pode ser tolerável sobretudo pela mulher, mas por vezes até por um marido. Muitos carabaneses casados que também se relacionam paralelamente com europeias, passam a apresentar à mulher europeia, com o consentimento da mulher senegalesa, esta última como irmã e os filhos como sobrinhos. Claro que isto não é a regra, sobretudo no caso das mulheres, mas encontrei cinco casos assim apenas numa aldeia pequena como é Carabane, o que parece implicar uma ampla aceitação social. O caso mais longo que conheci de manutenção desta encenação durava há dez anos, sem que a mulher europeia soubesse de nada. Um exemplo muito distinto é o dos homens carabaneses que consideram em geral que a prática sexual deve ser controlada em termos de frequência, uma vez que a sua prática excessiva provoca cansaço e torpor corporal e mental. Os carabaneses queixam-se, no seguimento deste raciocínio, de serem instrumentalizados sexualmente, sobretudo pelas mulheres espanholas, e de lhes ser retirada energia dessa forma, explicando que só o permitem porque *elas são toubabs* e porque os chantageiam. Generalizadamente, os homens também admitem que se envolvem sexual e emocionalmente com mulheres que não os atraem especificamente porque são brancas. Muitas vezes, são simuladas histórias de tragédias ou desgraças passadas para forçar a aproximação emocional. No limite, existia em Carabane um casal africano habituado a receber turistas em sua casa que, como estratégia de sobrevivência, fingia temporariamente uma amizade e tolerava o envolvimento sexual mútuo com *toubabs*. É difícil tentar aglomerar um conjunto tão díspar de exemplos num âmbito tão delicado. Neste sentido, o meu objectivo da sua explanação conjunta é, exactamente, a possibilidade de ser tecida uma consideração mínima e simples: há uma permissividade moral maior nos domínios amoroso e sexual em Carabane quando se tratam de relações com ocidentais, sejam homens ou mulheres. O exemplo das *vielles mamans*, de resto, é especificamente utilizado pelos próprios locais para o comprovar. Porém, explicar e investigar cada um desses exemplos e contextualiza-los melhor na sociedade carabanesa, é algo que ficou por fazer, em parte devido à opacidade destes fenómenos. Seguramente há variações étnicas (e ligadas a outros marcadores) notórias que acompanham estes fenómenos. Seguramente também, a própria comunidade carabanesa africana, põe, independentemente da etnia e da presença ocidental, na escolha do parceiro uma tónica material muito forte, pelo que os privilégios que usufruem os

ocidentais não podem ser cegamente ligados à sua cor de pele e proveniência: aliás, nesta situação como em outras questões já aqui analisadas, nada é reduzível à raça, uma vez que esta tem acoplada uma teia complexa e variável de outros fenómenos.

Numa conversa com seis mulheres entre os vinte e dois e os trinta anos de idade, em Carabane, algumas mostraram-se determinantemente contra e outras a favor da poligamia. Inesperadamente, havia mulheres cristãs de acordo com poligamia e havia mulheres muçulmanas contra. Uma destas mulheres era cristã e casada com um homem cristão por sua vez casado com outra mulher muçulmana e revelava-se feliz com a união. Argumentou: *cada mulher tem a sua casa e tudo o que precisa*, argumento aos quais as outras mulheres que defendiam a poligamia, muçulmanas, juntaram outras razões: numa relação poligâmica o homem não as cansa tanto sexualmente, as mulheres podem unir-se contra ele ou para o pressionar, o homem procura menos mulheres fora do casamento. Perguntei a esta cristã se ela tivesse um trabalho e uma fonte de rendimento, se ainda casaria como segunda mulher. À semelhança de outras mulheres, noutras ocasiões, respondeu-me que sim, dependendo do homem. Perguntei-lhe se fosse eu o homem? Depois de alguma risota, a mulher cristã e a muçulmana explicaram-me que não havia problema em se casarem em regime de poligamia com um *toubab*. Antagonicamente, uma outra mulher, também muçulmana, explicou que procurava o amor e que nunca aceitaria ser uma de duas mulheres de um homem.

Há, naturalmente, um universo imenso de questões a explorar aqui. No entanto, o que se pretende aqui reter desta conversa, tida à sombra de um embondeiro em Carabane, em Maio de 2010, é a seguinte questão: o que poderia ser considerado um casamento fora da norma, que causasse o repúdio destas mulheres, em Carabane? Certamente existe, mas talvez o esforço de tentar imaginar um exemplo seja dispensável. O que há a reter, aqui, é a surpreendente atmosfera de tolerância entre mulheres com opções diferentes bem como a amplitude plástica de possibilidades matrimoniais num espaço humanamente tão exíguo como este. Neste sentido, o que talvez tenha sido aqui tomado como permissividade e posição de excepção moral neste domínio na relação com ocidentais pode ser, na verdade, uma possibilidade perfeitamente normal e prevista num lugar que, como Carabane, já era plural antes do fenómeno do turismo. Esta é uma possibilidade alternativa de reflexão aos exemplos que foram apresentados anteriormente.

Muito comuns e generalizadas em Carabane, contudo, são as situações em que a posição de excepção equivale a um peso. É o caso de todos os carabaneses que, estóica e penosamente, hospedam ocidentais ou lhes oferecem simplesmente o seu tempo, que têm com eles conversas de que não gostam, que perdem tempo que idealmente não perderiam, que se interessam pelas *conversas de toubab*, que fingem apreciar ofertas como livros ou jogos de tabuleiro ou coisas para as quais não encontram utilidade. Não é exactamente fácil traçar a origem destes sacrifícios, mas o lamento, pelo menos, existe e poderia ser comparado ao causado que é causado por um tipo de experiência quase-laboral: uma questão, por vezes, de resignação, de mal necessário. É possível que o objectivo seja criar a hipótese de um benefício mas que também derive de uma hospitalidade menos racionalizada: é uma questão que permanece largamente enigmática.

Este agrupamento de discursos e práticas, como os outros *clusters* está ancorado na interacção com um grupo específico de pessoas que são os *toubabs* ao mesmo tempo que parece contribuir muito intensamente para uma certa preservação *branca* dos brancos, já que a criação de situações de excepção em relação aos ocidentais como as aqui explanadas parece condenar, mais os visitantes que os carabaneses a uma perpétua posição de exclusão.

Não se pretendeu aqui, uma vez mais, avançar para grandes explicações deste fenómeno, mas antes reiterar que o que foi ensaiado, de forma eventualmente bastante artificial, e reunindo práticas muito heterogéneas, foi uma montagem de várias posições de excepção (com uma oscilação máxima, entre uma docilidade exagerada e uma revoltada contrariedade) recolhidas predominantemente em Carabane e que tinham um único elemento em comum: o facto de constituírem posições de excepção que aconteciam na relação com *toubabs*.

7.6 Ética conspirativa

Embora pareça ecoar o subcapítulo anterior, esta reunião de exemplos de práticas e discursos aqui compilada pretende iluminar aspectos diferentes, no sentido em que, por trás delas, parece jazer um princípio – uma ética, arriscaria.

A minha história faz-te a tese! É isto o turismo no Senegal e é culpa nossa!, disse-me, em Carabane, Iria, uma jovem cooperante espanhola em Bissau que, nos dias anteriores, tinha terminado uma relação amorosa com Ahmet, um jovem senegalês que vem frequentemente à ilha com turistas.

Iria tinha, quase por acaso (a partir de alguns SMS no telemóvel do namorado) desenvolvido a suspeita que Ahmet estivesse envolvido numa relação paralela com uma mulher francesa, divorciada, com 40 anos e dois filhos. Depois de algum tempo de investigação na internet, tinha entrado em contacto, via *Facebook*, com a mesma francesa. Durante algumas semanas, trocaram *emails*, fotografias e mensagens através dos quais desvelaram uma realidade com a qual Iria se mostrava tão humilhada e despedaçada quanto estupefacta e surpreendida. Em todas as fotografias, Ahmet envergava no pulso uma pulseira que ela própria lhe tinha oferecido, ao lado de uma outra que ela também já lhe conhecia. Iria descobrira agora que essa pulseira lhe tinha sido oferecida pela mulher francesa. *Vês*, apontava-me Iria para as fotografias, *e aqui também*: o mesmo era válido para dois colares de missangas e dois gorros que Ahmet costumava usar sobrepostos: todas elas eram prendas respectivas e duplicadas das duas mulheres.

As fotografias de Ahmet junto da mulher francesa (que esta enviara a Iria), que Iria me foi mostrando no seu computador ao mesmo tempo que as comparava com as suas próprias fotografias junto dele, eram surpreendentes a diversos níveis: muitas das imagens tinham sido tiradas no interior das mesmas exactas casas de família e amigos, nas cidades de Dacar e Ziguinchor, em que Iria e a mulher francesa apareciam acompanhadas das mesmas pessoas. A única diferença significativa (ou talvez nem tanto) era a presença de Iria numas fotos e da francesa noutras. Adicionalmente, muitas destas fotografias não tinham mais do que dez ou quinze dias de diferença a separá-las, como por exemplo uma tirada em Dacar em que ambas as mulheres aparecem junto dos pais e irmãos de Ahmet. Depois, havia outras imagens que adensavam a sensação bizarra de duplicação, como aquelas na qual Ahmet, com cada uma das mulheres, fazia um grande plano das duas mãos dadas (mão negra contra mão branca), como um cromo repetido. Na sua troca de *emails*, a mulher francesa e Iria descobriram ainda que a relação de ambas com Ahmet começara sensivelmente ao mesmo tempo, cerca de um ano e meio antes, e encontraram semelhanças excessivas nas juras de amor, nas

mensagens e na verbalização dos sentimentos e emoções de Ahmet a uma e a outra. Conseguiram também refazer entre elas um puzzle parcial (o suficiente para perceberem que ele existia) de conjugações temporais que, durante esse tempo todo, Ahmet fizera com ambas para coordenar os seus encontros, e descobriram que, enquanto com Iria planeava uma compra de terras em África, com a mulher francesa já tinha tudo apalavrado e a burocracia posta marcha para ir para França jogar futebol numa divisão secundária num clube cujo dirigente era amigo da francesa. Fotografias, lugares, pessoas – a vida, sujeita a uma duplicação coordenada pelo desconhecido opaco que subitamente se revelava ser Ahmet.

Este exemplo não seria mais do que um *fait-divers*, um caso para detectives do coração, não fosse o facto de parecer ser um bom ponto de partida para dar conta de um eventual regime particular de relação com os *toubabs*.

O que se destaca neste exemplo não são as habilidades manipulatórias de Ahmet mas o tipo de acolhimento e recepção que encontraram na sociedade.

Como escrevi, Iria descobrira esta manipulação por mero acaso e, quando entrara em contacto com a mulher francesa, descobrira que esta nunca suspeitara de nada até esse momento. Isto implica que o espectáculo montado para ambas por Ahmet só tivesse sido possível, em parte, porque merecera a colaboração empenhada, consciente e persistente da sua família em Dacar e em Ziguinchor, dos seus amigos próximos, mas também dos amigos mais afastados ou mesmo estranhos que Ahmet terá encontrado na rua com ambas as mulheres durante um período prolongado de tempo. É possível que toda a sociedade tenha contribuído para o sucesso do plano de Ahmet apenas como estratégia de defesa e protecção, tendo cada indivíduo que identificou a sua dupla vida amorosa optado por pensar que se não respeitasse o espaço de engano do outro poderia ver o seu próprio espaço (até de honestidade) ser molestado. Aliás, os exemplos de Carabane indicam que este é até o posicionamento dominante em relação ao adultério. Mas a questão aparenta ser bem mais complexa.

O caso de Ahmet e Iria é tudo menos um caso isolado. Louis Badiane, outro jovem carabanês casado localmente, encena há anos (situação já mencionada) uma relação para uma mulher francesa. Louis está casado com uma senegalesa em Ziguinchor e costuma inclusive levar a francesa, quando ela o vem visitar nas férias, a essa cidade, onde há dez anos lhe apresentou a esposa como irmã, quando ainda era um jovem. A ignorância desta mulher é mantida com a colaboração de toda a comunidade de Carabane, da sua

família – pai, mãe, irmãs – e da própria esposa. Naturalmente, todos conhecem a intenção de Louis de finalmente casar com a mulher francesa para conseguir ir para França trabalhar, podendo depois sustentar a sua esposa e família africanas bem como eventual descendência, com maior eficácia.

Bastante idêntica é a convivência de Ema, mulher de Idrissa, com o facto de este ter relações sexuais com brancas. Ema explicou-me que não se importa que Idrissa as tenha porque *depois a branca se vai embora, deixando um benefício*.

Aparentam existir dois elementos importantes/constants nestes exemplos: o primeiro tem que ver com o facto de dois deles implicarem uma eventual convivência feminina, ou de uma parte das mulheres de Carabane, com estratégias de produção de benefício através de relações sexuais extraconjugais, ou com a própria extraconjugalidade, o que implicaria a existência de desequilíbrios de género significativos nas sociedades locais que, todavia, não foram explorados nesta investigação, muito porque a diversidade de práticas no *melting pot* que é Carabane a tornava labiríntica. Todavia, é necessário que esta investigação faça aqui, *a posteriori, mea culpa* sobre essa não-prossecução, já que a mesma se revelou ser uma importante via de investigação (e ainda que tenham sido encontradas situações em que era a mulher carabanesa que adoptava estratégias relacionáveis). O segundo elemento é o facto de todas estas situações de manipulação acontecerem com *toubabs* e numa perspectiva de obtenção de benefícios materiais, elemento que é aqui privilegiado.

“If tourism commoditizes cultures, natives categorize strangers as a resource or a nuisance rather than as people” (Pi-Sunyer, O. 1978 apud. Crick, 1996:34) – esta era uma perspectiva comum nas primeiras etnografias do turismo. MacCannell, foi um pouco mais longe e propôs a existência de um espectáculo montado para o *toubab*, para o qual toda a sociedade contribui, no mínimo, com o seu silêncio conivente.

Na linha de MacCannell, coloca-se aqui precisamente a hipótese de que, por vezes, essa convivência não seja apenas passiva mas sim activa, formando como que uma ética de conspirativa, expressão que merece aqui transcrição por emular a denúncia fundamental de uma parte da comunidade ocidental mais fixa em Carabane, Ziguinchor e Casamansa, nomeadamente a comunidade expatriada. Trata-se, na realidade, muito menos de defender a existência *de facto* de uma ética conspirativa do que de sublinhar mais uma activação de lógicas dualistas. Ricardo, um antigo expatriado português na

Casamansa, que trabalhou na aldeia de Niaffran na edificação de um centro de gestão comunitária, explicou, numa entrevista realizada em Lisboa:

O leque de subdesenvolvimento tecnológico e material faz com que olhem para ti quando chegas... chegas com revistas, com merdas... e tudo parece bueda (sic) fácil... e olham para ti como se tu fosses o veículo para ter coisas, para o material... porque há um leque disso a que tu tens acesso... porque as coisas lá se conseguem aos bocados... 100 gramas de açúcar, tás a ver? O que é bem claro para mim é que não há um peso colonial nas pessoas como se fala. Para já são todos jovens, a maior parte. E é como a revolução do 25 de Abril aqui. Ninguém entende, percebes? Se fosse por um lado colonialista iam-te rechaçar e não te iam discriminar positivamente, como fazem: terem-te no centro das atenções... Lembro-me bueda (sic) bem do Pap Lamin [um amigo de Niaffran] dizer que queria ir para a Europa, mas a razão dele não é que era lindo, era que nós somos vistos como possuidores de saber, de saber tecnológico. E as pessoas tratam-te bem. Era impossível que te tratassem bem se tivessem o peso colonial em cima! São as coisas, são só as coisas! Enganam-te mas não te querem fazer mal. Se quisessem, não te abriam as portas.⁷⁵

É dúbio que exista em Carabane um complô contra o ocidental *per se*, embora a ideia de um complô nacional contra o *toubab* circule livremente entre os expatriados de, pelo menos, Ziguinchor e Dacar, apesar de, como no caso desta última entrevista, ser geralmente muito intelectualizado. Para além desse meio, esta ideia circula também em meios paralelos. Num *sete place* (um transporte público), conheci (e perdi: nunca a voltei a ver) uma vez uma catalã de meia-idade, havia quatro anos radicada numa zona da Casamansa (Oussuye) não muito distante de Carabane, que me expôs a mesma ideia. Curiosamente, ambos os círculos de expatriados de Dacar e Ziguinchor, tal como esta mulher, insistiam, tal como André, numa recusa de uma conjectura racista (ao contrário de Iria ou de muitos dos turistas que permanecem pouco tempo no Senegal, que reagem às primeiras vezes que são enganados repetidamente com essa acusação) em detrimento de uma explicação no sentido de uma diferenciação material: para eles, entre “os senegaleses” – era esta a explicação e generalização das três fontes deste discurso – existe uma aceitação tácita colectiva de que o maior poder económico do *toubab* deve e pode ser explorado desde que ele não se aperceba disso e quase como uma forma de reposição de justiça no sistema.

⁷⁵ Excerto de entrevista realizada dia 14 de Fevereiro de 2012.

É impossível aqui corroborar ou desmentir a ideia de um complô nacional, até porque não existe base bibliográfica para sequer iniciar esta discussão. Todavia, nas possibilidades microscópicas de Carabane, a amplitude a que uma ética conspirativa está entranhada e é subentendida por todos, mesmo por quem não participa dela e a condena, é mensurável, por exemplos simples, através das interações entre carabaneses e outros senegaleses, estranhos entre si, que revelam concepções colectivas. Um guia turístico estranho a Carabane que, chegado à ilha, aí se dirija às *boutiques*, restaurantes ou vendedores informais de bebidas, plantas, raízes, vestuário, medicamentos (virtualmente tudo o que é consumido por turistas), etc. na companhia de turistas ocidentais, parte genericamente do princípio que pode combinar os preços com os carabaneses para benefício mútuo.

Em Kédougou, muito longe de Carabane, enquanto caminhava com um grupo de turistas ocidentais seguindo Souleymane, um jovem africano emigrado em Itália, em busca de um *cyber*, um grupo de homens sentados, desconhecidos de Souleymane, disse-lhe em wolof para que não nos deixasse andar a pé. Disseram-lhe que nos convencesse que o caminho para o *cyber* era longe e que o melhor era apanharmos um táxi. Depois de deixarmos para trás o grupo de homens, Idrissa virou-se para nós, relatou-nos esta interacção pegando no seu lado cómico e começou a tecer comentários jocosos sobre “os senegaleses”.

Segundo Idrissa, estes homens à beira da estrada não eram taxistas, não eram seus conhecidos e não tinham qualquer interesse directo em que o nosso grupo apanhasse o táxi. As sugestões a Idrissa parecem ter sido possíveis porque a) subentenderam que estavam a falar com Idrissa de algo que ele, *como todos os Senegaleses*, iria compreender e b) esse algo consistia na assunção de que o *toubab*, porque é *toubab*, pode e deve ser levado a deixar o seu dinheiro no Senegal.

Mas a instituição que transpira mais claramente estes princípios é o famigerado *prix-toubab*. O *prix-toubab* consiste simplesmente num acréscimo, maior ou menor, feito aos preços de absolutamente qualquer coisa (de comida a transportes públicos, de terrenos a visas nas fronteiras, dos itens na mercearia quando eu me distraía de confirmar os preços, mesmo depois de vários meses em Carabane, à própria piroga pública que me transportava para a ilha) específico para *toubabs*. É uma prática que impressiona pelo seu grau de disseminação e por ser transversal, embora se desconheça a sua

transversalidade étnica. Em Carabane é uma prática de todos os comerciantes de etnia fula, mas não só.

Outra instituição, comum em Ziguinchor, embora menos popular, e que talvez tenha nascido de uma distorção/evolução do *prix toubab*, é o *darroir* (estas instituições são fenómenos tão mais interessantes, quando tomamos em consideração que, 20km a Sul de Carabane, na Guiné-Bissau, não existem, nem com estes nem com outros nomes). O *darroir* é um comércio de fachada realizado nos mercados urbanos senegaleses por homens especializados que, através de acordos fugazes e realizados no próprio momento com comerciantes reais (ou seja, com os donos das lojas e/ou proprietários reais dos artigos comercializados), atribuem valores falsos e desproporcionados aos artigos, ganhando um benefício total ou parcial sobre a sua venda consoante o acordo com o detentor real dos mesmos. Cheick, um informante que se dedicava quase exclusivamente ao *darroir* no mercado de Ziguinchor, explicou-me esta organização sofisticada de exploração do ocidental: em geral, aumenta os preços até cerca de dez vezes, depois utiliza um sistema de intermediários (que inclui taxistas), conhecidos e proprietários amigos de diferentes lojas (possuindo acordos com eles ou não: explicou-me que os proprietários que recusavam fatias extra de lucro o faziam porque eram *bons muçulmanos*) para manter a aparência do preço se os clientes decidirem procurar o artigo noutros locais e, normalmente, envia outros “profissionais” do *darroir*, que os ocidentais ainda não conheceram previamente, atrás deles para perpetuarem a fachada noutro lugar. Toda esta litania é ornamentada com uma forma alegre e bajuladora de falar, com um discurso gentil e elogioso, e com uma coordenação apertada com os comerciantes. É importante, para Cheick, falarem todos ao mesmo tempo para manterem a pressão sobre o comprador. Segundo ele, Cheick o segredo do seu “negócio” é ver nos olhos. Para ele, o *darroir* é mais fácil com americanos, nórdicos e franceses do que com espanhóis e italianos, que não se deixam enganar tão bem.

Tanto o *darroir* como o *prix toubab* contam com a colaboração muda de quem percebe que estão a ser praticados, – e este talvez seja o dado mais interessante de ambas as instituições –, já que comerciantes, transeuntes, enfim, todos os senegaleses que são indagados pelos turistas para conhecerem um preço “real” de um produto quando suspeitam do preço exagerado do mesmo, normalmente recusam responder, dizem desconhecê-lo ou, se ouvirem o preço sugerido, confirmam-no. Esta regra revela-se melhor pela sua exceção: muitos ocidentais descrevem por vezes, neste tipo de

situação, a existência da figura que lhes disse algo do género: “não digam a ninguém que fui eu que vos disse, mas o preço real é X”. É prática comum de muitos ocidentais residentes localmente em qualquer novo estabelecimento, quando viajam na Casamansa, e sentem que o preço está inflacionado, exclamar: *não quero preço toubab*.

Estas duas instituições devem, contudo, ser pesadas e contrabalançadas com o fenómeno de serem por vezes os próprios turistas (sobretudo) a defenderem que os preços para “ocidentais” devem ser superiores.

O facto de serem aqui entrelaçadas práticas aparentemente muito diferentes – do *darroir* ao engano amoroso – foi-me sugerido por Malick, um jovem intelectual de Ziguinchor que conheci em Carabane, que coloca todos os exemplos mencionados até aqui (e outros) no mesmo saco: a encenação dos *cotémans*, o entusiasmo fingido nas conversas com os “turistas” (Malick diz que os senegaleses acham quase todos os brancos “aborrecidos e enfadonhos”), a vitimização exagerada ou inventada (o exagero ou a invenção de desgraças pessoais ou familiares) como forma de espicaçar a compaixão do *toubab*, os estratagemas de maledicência entre *cotémans* para ganhar confiança do *toubab*, as rastas como um mero adereço estético sem profundidade destinado exclusivamente a corresponder ao imaginário das jovens europeias, os senegaleses que, no dia seguinte ao *toubab* se ir embora vão pedir dinheiro aos outros para reporem aquilo que gastaram na tentativa de agradar ao *toubab*, as histórias comuns de terrenos vendidos duas e três vezes a “turistas”, a mentira generalizada, os enganos relacionais, e as falsas amizades. Malick, depois de o dissecar, refere-se a este bolo como uma cultura de exploração das debilidades e riqueza material do *toubab* revelando, na sua opinião, existir uma consciência aguda nacional da mesma.

A excepção talvez ilumine a regra: a relação manipulativa, enganadora, fraudulenta, em suma, por interesse com *toubabs* não será, certamente, o padrão. Todavia parece ser do maciçamente do conhecimento colectivo, ao ponto de ter originado um contradiscurso de orgulho por parte de quem não o faz, o reclamar de uma superioridade moral: *eu sou teu amigo, podia-te ter feito preço toubab e não fiz*.

Esta ética conspirativa pode ser entendida em associação a posições de excepção (que explorei no último ponto), já que a sua sobrevivência parece requerer a criação e manutenção de um espaço de suspensão moral que, no entanto, não deixa de ser regrado

e de estar confinado a espaços, tempos e ao relacionamento com *o toubab*, ou seja, de uma integração muito clara e sistemática na sociedade.

Ademais, há um espaço muito vasto de discussão desta questão que se abre quando tentamos compreender a existência das estratégias manipulativas orientadas para o ganho material no próprio contexto da sociedade senegalesa. Bamba, uma gabonesa que vivia em Ziguinchor, descrevia os senegaleses como “falsos” e “ardilosos”. Na Guiné-Bissau, o senegalês é tipicamente representado como alguém que só está preocupado com dinheiro. Este tipo de construções, de resto, estão muito disseminadas na Casamansa, em relação às etnias nórdicas, bem como aos magrebinos e médio-orientais ou Nars. Estas e outras representações do quotidiano, que encontramos nos cafés ou dentro dos táxis, sugerem, por um lado, uma tensão entre o confronto do Norte-senegalês, integrado há séculos em impérios africanos e em sistemas vastos, centralizados e hierárquicos de administração política, com sistemas de troca muito mais complexos e antigos com o Sul igualitário de aldeias atomizadas e auto-suficientes, onde, o comércio, nalgumas delas, chega a ser uma actividade suspeita (Tomas, 2007). Isto abre uma hipótese a esmiuçar: serão determinado tipo de estratégias manipulatórias do outro com vista à obtenção de um benefício um predicado específico ou uma marca particular conectada com a gestão económica e a administração política de certas etnias (como defendem alguns dos meus informantes)?

À margem destas hipóteses, a verdade é que, numa perspectiva de senso-comum, não surpreende que o espaço de tolerância colectiva de certas “imoralidades” se alargue proporcionalmente à dilatação do hiato material a que corresponde o encontro com ocidentais.

7.7 Narrativas de ressentimento

“O branco ocidental representa para alguns africanos o vestígio de uma dominação colonial que ainda não foi invertida uma vez que a colonização tomou a forma de outras formas de dependência (...)” (Crosas, 2009:147 – tradução minha). Passe a generalização da autora, que fez trabalho de campo na Casamansa e foi, pois, inspirada por um contexto virtualmente próximo do presente, creio que, aplicada a Carabane, ela comporta um certo grau de pertinência. “Esta percepção, ao mesmo tempo real e

histórica, ocupa um lugar muito forte no imaginário colectivo dos senegaleses”, prossegue Crosas (2009:147). De facto, não é raro escutar interpretações directas da presença *branca* actual como uma continuação das assimetrias e práticas da época colonial. Em relação a isto é verbalizado, frequentemente, um ressentimento, muitas vezes ilustrado com uma história.

Estas narrativas de ressentimento podem ser encontradas, por vezes, num encadeamento situacional directo com uma situação identificada no subcapítulo anterior. É frequente, por exemplo, uma denúncia de injustiça com base racial por parte de um branco ocidental esbarrar numa legitimação ancorada numa reivindicação de compensação pelo passado ilustrada por narrativas.

Por exemplo, quando eu e um amigo português nos dirigimos ao chefe de Carabane para denunciar o facto de pagarmos pelo transporte público para a ilha o dobro que qualquer outro habitante da ilha, embora não fossemos turistas e eu habitasse a mesma, a sua resposta, embora a base da minha denúncia não fosse sequer a raça, desaguou na ocupação francesa, no comércio de escravos e em histórias particulares de violência sobre os locais por parte dos franceses durante o tempo colonial, gravadas na memória oral da ilha. O chefe da aldeia de Carabane justificou, pois, o estado de coisas (que atingia também a outra portuguesa residente na ilha, há já dois anos) da seguinte forma: agora é a vez de os africanos ganharem qualquer coisa, explicou, e esse qualquer coisa pode ser apenas ganho através do turismo

À semelhança do encadeamento narrativo suscitado por esta contestação, quando um “turista” denuncia a prática de *prix toubab* em Carabane, numa *boutique* ou nas tarifas dos transportes públicos existe uma probabilidade de que a mesma embata em histórias semelhantes.

No Senegal, há uma consciência histórica dos crimes do colonialismo e do pré-colonialismo muito grande e solidamente intelectualizada por figuras nacionais como Léopold Senghor, Cheick Anta Diop, Alioune Diop mas também internacionais como Aimé Césaire, autor que conheceu grande difusão no país graças, precisamente, ao fervilhante movimento intelectual anticolonial da capital Dacar ao longo do século XX, antes, durante e depois da descolonização.

Em Carabane, como propõe Crosas, os *toubabs* oferecem uma janela para a reactivação contemporânea das acusações do tempo colonial. Claro que esta activação pode ser estratégica: é assim que a vêm Ricardo, o português já mencionado, e outros

expatriados. Também é assim que as vê Souleymane, sobrinho de Ibou Gueye e primogénito entre os filhos masculinos – alguém de quem se espera muito na família – escarnece das narrativas do ressentimento da família, afirmando que a sua utilização junto dos *toubabs* está subordinada a motivos interesseiros.

Não obstante, é dúbio que a existência de um aspecto estratégico defina as várias narrativas deste tipo. Um dos aspectos comuns entre elas parece ser a característica de, em muitos dos seus usos, unificarem presente e passado em termos de contas de culpa, tornando-as alheias do factor temporal. Num certo sentido, é como se, por vezes, a possibilidade de prescrição se encontrasse excluída ou, então, como se o tempo não existisse – na realidade, não é fácil avançar uma explicação para exclusão do factor tempo. O músico do Hotel Barracuda, por exemplo, acusa a França de ter coagido e permitido ao seu avô combater por essa pátria estrangeira na Segunda Guerra Mundial e de agora lhe negar, a si, o acesso ao território francês. Esta obliteração do tempo torna-se ainda mais difícil de interpretar quando a contextualização da culpa ou de uma dívida é pobre, como por exemplo no caso em que alguém convida um ocidental a partir, dizendo-lhe que o seu lugar não é ali, e lhe pergunta se não acha que os seus antepassados já não arruinaram África suficientemente. É neste sentido que as diferenças materiais e financeiras se parecem apresentar como explicações mais fortes para estas narrativas.

Esta polémica levanta, pois, questões que não tenho veleidades, neste trabalho, de resolver: os senegaleses estarão ainda realmente inflamados com os danos históricos da ocupação colonial e escravatura? E, neste sentido, será que a referida ética de manipulação não é mais do que uma *vendetta histórica* legitimada por narrativas de ressentimento? Ou, como indicia Souleymane, será apenas tudo uma desculpa na qual maior parte dos carabaneses não crêem realmente, utilizada para legitimar relacionamentos imorais com os Europeus? Por outro lado, a pobreza, a ausência de desenvolvimento no sentido de industrialização, o desemprego (a taxa oficial é de 48%) e todos os outros mal-estares sociais também são frequentemente imputados à Europa e ao Ocidente, que são acusados de não quererem verdadeiramente o desenvolvimento de África para lhe poderem continuar a extrair as suas matérias primas e recursos, aproveitando a ignorância das populações, lucrando com o seu consumo e revenda a todo o planeta. Em Carabane, em 2011, um exemplo recorrente que pretendia comprovar o alegado momento em que a Europa *mostra o seu verdadeiro rosto* era a

sua ingerência nos conflitos da Líbia e da Costa do Marfim. Estas diferentes temáticas aparecem frequentemente embrulhadas no mesmo invólucro de acusações que a escravatura, o colonialismo ou o caso dos *tirailleurs* senegaleses (que ainda marca muito o Senegal), o que coloca dúvidas ainda mais profundas sobre a origem ou as várias origens deste tipo de narrativas e acusações.

7.8 Invasão branca

Apesar de o turismo fazer do terceiro mundo um “Jardim do Éden” para alguns, para os locais é um Inferno Prevertido” (Taylor apud. 1973 Crick, 1996:28 – tradução minha).

Muitos carabaneses, incluindo ocidentais que aí perduram, partilham esta visão. A expressão “criação de bordéis da europa com a cumplicidade das elites do 3º mundo” (Crick, 1996:29), para fazer referência a um “Imperialismo do lazer”, de que muitos autores falam, diria com certeza muito a alguns carabaneses, e é também uma acusação da comunidade de expatriados de Ziguinchor, por vezes, contra si própria, que denuncia a utilização dos recursos do poder “branco” para *fazer o que quer*, e que acusa muitos homens de jogarem levemente com as expectativas de emigração ou ascensão social das jovens mulheres locais para obterem relações sexuais.

Neste sentido, como expôs Crick através de inúmeros exemplos (1996), o turismo pode ser visto como uma perpetuação das lógicas colonialistas. Uma vez mais, foi aqui feita a opção de constatar-lo em forma de CPDD, em forma de uma agremiação difusa de discursos e práticas.

Existe, neste sentido um discurso algo crispado contra a cultura ocidental contemporânea e as transformações que tem provocado na sociedade tradicional senegalesa. Parece ser muito proveniente dos sectores mais islâmicos e ortodoxos da sociedade senegalesa, eventualmente relacionado com o próprio dado de os grandes movimentos independentistas e anticoloniais do Senegal terem uma profunda ligação a figuras religiosas muçulmanas, como Cheick Ahmadu Bamba MBacké, fundador do muridismo.

Embora a maior parte das recorrências acusatórias que recolhidas se aglomerem genericamente sobre os termos *L'Europe* ou *Les toubabs* são acusações dirigidas, na

prática, dos carabaneses aos turistas. De resto, *os turistas* talvez sejam, juntamente com *os media*, os principais agentes de importação maciça de elementos da cultura ocidental. Um habitante de Carabane, por exemplo, culpa-os de comprarem qualquer coisa a qualquer preço, denunciando desta forma, o facto de eles próprios possibilitarem, de certa forma, perversões como a instituição do *prix toubab*. Muitos culpam os turistas pelas elevadas taxas de prostituição no Senegal, e por se aproveitarem da pobreza local. Alguns destes discursos associam a liberdade sexual contemporânea e, por vezes, a emancipação da mulher, muitas vezes tida como negativa, à cultura ocidental e à influência dos turistas.

Os turistas são frequentemente vistos como fúteis, hedonistas, com falta de seriedade, superficiais e sexualmente perversos, acusação que, possivelmente encontraria ecos já no passado colonial e que também é muito efectivada por ocidentais radicados na Casamansa.

Há alguns jovens em Carabane que estão proibidos pelos pais de se relacionarem com *toubabs*, alegadamente porque temem a influência negativa dos segundos ao nível dos costumes ou porque – aparentemente, sobretudo no caso das mulheres – temem justamente as consequências do relacionamento com um grupo de pessoas que, pelo fascínio que exerce localmente e pelo conforto material, ganham facilmente um ascendente muito grande.

Penso que estes discursos também são acirrados pelas éticas de conceptualização do turismo em África como lugar sem regras, de deboche ou perversão, e que amplia o espaço para comportamentos exagerados. *Não é o Club Med, é o Club Merde*, diz Boubacar, um carabanês.

O que Omar, o Imã de Carabane, denomina de invasão branca – que acopla tanto aos turistas como à televisão – é um aglomerado difuso de práticas perversas e de deboche que, para ele, *tomou conta da juventude* e portanto adquiriu uma força que ninguém consegue parar. Este carácter “ubíquo” desta invasão, de resto, preocupa muitos dos seus denunciadores: para ele, ela propaga-se de fora, através dos *media* e da internet, faz moessa nos interstícios da sociedade senegalesa, através dos turistas e, finalmente, passa a emanar de dentro, precisamente porque alguns dos seus representantes são carabaneses. Em Carabane, quem defende, por vezes cunhando esta situação precisamente como uma invasão branca, que existe de facto um perigo na adopção contemporânea dos assim denominados valores ocidentais, mobiliza contra eles “valores

muçulmanos” mas também “valores tradicionais africanos”, como a família, o respeito pelos mais velhos, o papel da tradição, o valor do trabalho e da entreatada. No caso dos ocidentais radicados no local, afirmam que *Carabane* ou *a Casamansa já não é o que era*, referindo-se normalmente aos efeitos de um materialismo alegadamente crescente bem como à decadência de certas estruturas tradicionais rituais e também a alguns ofícios e actividades (como a agricultura tradicional), imputando isto, genericamente, ao crescente poder do sistema capitalista mundial.

Em sincronia com muitos dos *clusters* enunciados até agora, este último não emana de uma fonte específica: provém de várias etnias locais e pode até ser emanado por brancos radicados em Carabane. Não obstante, também em sintonia com outros *clusters*, parece contribuir para uma formulação dualista de dois blocos principais de actores – *turistas/brancos/ocidentais* e *carabaneses/negros/africanos* – que é permeada por inúmeras distinções de ordem material, financeira, simbólica, etc. que, grosso modo, instalam valorizações hierárquicas na imaginação dos mesmos.

7.9 Visão contrária

Il n'y as pas d'ailleurs pour guérir l'ici. Et pourtant a Nioumoune on guérit de Paris.
(anónimo, livro de hóspedes na aldeia diola de Nioumoune).

Crick escreveu que as pessoas não vão de férias para lugares pobres porque as pessoas lá são simpáticas, mas sim porque é barato. (1996:25). A partir de Carabane, torna-se difícil pôr as mãos no fogo por esta afirmação.

É defensável que África é, *de facto*, um continente que, em tantas dimensões, não foi alcançado pelos tentáculos das traves mestras do mundo ocidental – o capitalismo e o Estado – e onde sobrevivem com vitalidade ou prevalecem outras lógicas e autoridades. Nesta linha, África é imaginada por muitos ocidentais como uma materialização vitoriosa de determinados ideais que, no seu limite, são associáveis a discursos e práticas de salvação da própria Humanidade. Esta é a concepção de África de uma certa

visão ocidental de África que parece estar ligada e emergir em oposição a uma visão de que a *o Ocidente está perdido*, sendo, por isso contrária.

Em traços gerais, esta visão polarizadora parece conceptualizar, através de um processo que mobiliza, entre outros materiais, a polarização civilização-natureza, historicamente África como reserva humana de valores ou *modus vivendi* alegadamente opostos aos do mundo ocidental capitalista e/ou em vias de extinção: a autenticidade, a proximidade com a natureza por vezes de carácter espiritual, a sobrevivência de uma espécie vigor quintessencial que o desenvolvimento da “civilização” terá mitigado, a sociabilidade, os afectos e a emocionalidade. Alguns de entre estes valores retratam uma África depositária de um lado mental constitutivo da humanidade que, pretensamente, em larga medida, terá desaparecido ou se encontra abafado.

“Part of what is involved in tourism is the purchase of a particular social experience, and this depends upon a specifiable composition of the others with whom that experience is being shared” (Urry, 1996:120).

Qual é a “composição especial” imaginada (escreve-se, aqui, apenas imaginada, porque nenhum turista – exceptuando casos muito excepcionais – planeia especificamente uma viagem a Carabane a partir da Europa) dos Carabanese? Num artigo de 2009, Zizek, fala, neste ponto, de um racismo revertido:

(...) it celebrates the exotic authenticity of the Balkan Other, as in the notion of Serbs who, in contrast to the inhibited, anemic Western Europeans, still exhibit a prodigious lust for life – this last form of racism plays a crucial role in the success of Emir Kusturica’s films in the West (Zizek, 2009)

Esta nuvem difusa particular de imputações a África tem um percurso histórico complexo, impossível de aqui dar conta, e com muitos desenvolvimentos recentes. Malkki (1992:30) explora um artigo no “The Nation”, de Kirkpatrick Sale (1990), intitulado *How Paradise Was Lost: What Columbus Discovered?* para expor um movimento político e identitário difuso que ela apelida de “naturalismo mágico”. Sale escreveu sobre o processo em curso, que advoga a necessidade reescrever a história da descoberta das américas e segundo o qual “a cultura europeia, representada pelo Capitão Colombo, implantou a sua semente doente e perigosa nos solos dos continentes” (Sale, 1990:445 apud Malkki, 1992:30 – Tradução Minha). É um movimento que, em larga

medida, opõe pólos que se podem reencontrar nas oposições Ocidente-África repetidas em Carabane.

The romantic vision of the rooting of peoples has recently been amplified in new strands of "green politics" that literally sacralize the fusion of people, culture, and soil on "Mother Earth." (...) The only political vision that offers any hope of salvation is one based on an understanding of, a rootedness in, a deep commitment to, and a resacralization of, place... It is the only way we can build a politics that can spread the message that Western civilization itself, shot through with the denial of place and a utilitarian concept of nature, must be transformed... (...) [Sale 1990:446] (Malkki, 1992:31)

Creio que o caso africano, mesmo sem Colombo, é muito semelhante. Crosas, de resto, traça precisamente a genealogia do *Bon Sauvage* africano a partir do Novo Mundo (Crosas, 2009:149) (imputando a sua maturação aos *media*). Mas as polarizações África-Ocidente, que se encontram em Carabane, talvez requeiram uma leitura roussiana em segundo grau: como refere Malkki, também este movimento romântico aparenta ser um movimento, impregnado de discursos de salvação, e não apenas um movimento nostálgico (Malkki, 1992:30). Muitos dos ocidentais que desembarcam em Carabane assumem, por vezes politicamente, a literal escapatória ao Ocidente, à civilização, à cidade, à frieza das relações sociais nesses lugares, ao capitalismo e consumismo, à perda de valores espirituais, à desconexão e desrespeito pela Natureza, procurando assumidamente, espiritualidade, tradição, o genuíno, a naturalidade e o calor da mentalidade e cultura africanas. MacCannell sugere uma hipótese ainda mais arrojada, que própria *outrificação* dos “primitivos” por oposição dos “modernos” seja uma necessidade capitalista:

The image of the savage that emerges from these exprimitive performances completes the postmodern fantasy of ‘authentic alterity’ which is ideologically necessary in the promotion and development of global monoculture. (MacCanell, 1992:19)

Seja como for, o aspecto dual África-Ocidente parece ser um *must*: *Um cocktail de emoções percorre-me o corpo... Dentro de 24h estarei em solo africano... alguns meses sem mais obrigações do que apreciar a vida... um sonho prestes a tornar-se realidade*, escreve uma jovem espanhola, que conheci em Carabane, no seu mural do *Facebook*

antes de apanhar o avião, pela segunda vez no ano de 2011, para Dacar. Carabane será uma das suas paragens obrigatórias.

Em suma, pretende-se sublinhar sobretudo uma binarização eminentemente hierarquizada em que a Europa representa o *mal* e África ou, melhor, o “não-ocidente”, o *bom*. Aliás, estes adjectivos pecam talvez por desajustamento de intensidade. O “não-ocidente” é construído, frequentemente, como antítese e antídoto do Ocidente e, portanto, como um *paraíso por oposição* ou *paraíso contrário*. MacCannell analisa precisamente a genealogia da concepção do mundo como lugar de felicidade, contrastantemente com a Europa. Encontra-a nos relatos de Colombo bem como em concepções de importantes cientistas do século XX.

The same unconscious hostility marks the Heisenberg comment: we are going to have to upset the delicate balance of life in the non-European parts of the world, the balance ‘on which all human happiness rests.’ (citado a partir de MacCannell, 1992: 23).

Relatos de expedições ou derivados de expedições portuguesas (ou financiadas pela Coroa portuguesa), como o de Cadamosto ou o de André de Almada não parecem corroborar a visão talvez simplista de MacCannell. Haveria que a contextualizar melhor em termos espaciais e temporais.

Seja como for, ela está hoje profundamente enraizada no imaginário ocidental, em, aparentemente, todo o seu espectro. Filmes aclamados pela crítica e premiados como *The New World* ou *The Thin Red Line*, de Terrence Malick, mas também o maior blockbuster da história do cinema, *Avatar*, de James Cameron, simbolizam esta intensa devoção quase mística pelo “selvagem”.

Em Carabane, os ocidentais que encarnam mais obviamente esta visão, por assim dizer, têm uma opinião daquilo que conceptualizam como a cultura e civilização ocidentais, no melhor, de desconfiança, no pior, de um repúdio que nos casos mais radicais culmina na decisão de abandono da Europa a favor de uma vida temporária ou integralmente vivida em África (todos os ocidentais que se mudaram definitivamente para a Casamansa comeram por conhecer a região através de uma viagem turística ou através de uma ONG). É o caso de Catarina, uma portuguesa que habita na ilha de Carabane que, depois de uma viagem turística ao Senegal decidiu deixar Barcelona. Explica que a Europa e o planeta estão perdidos – refere-se tanto a questões ecológicas como sociais,

mencionando a débil saúde mental europeia –, e afirma que só aí regressará por obrigação.

Verifica-se, pois, a construção de uma imagem de paraíso, de um *locus* (mesmo se abstracto) sobretudo não-materialista e em relação sintónica com a natureza, de resto, recorrentemente visto como um indutor de saúde mental. Ou então, inibidor de doença mental: Rudy, um holandês que se encontra em Carabane a montar um hotel e um estúdio de música, manifesta ódio ao sistema capitalista e quer viver em África para *fazer música, receber amigos e viver simplesmente, fora do sistema, em liberdade, fora da prisão*. Uma das razões que a apresenta para o seu projecto é o facto de achar que as pessoas podem vir aqui (a Carabane) *resolver os seus problemas físicos e mentais*. O aspecto psicológico negativo da “civilização” estende-se a outros domínios da vida: Suzanne, uma alemã ou Pére, um catalão, endereçam críticas às relações-âncora europeias, possessivas, egoístas e obsessivamente monogâmicas e relacionam-nas com a solidão, ela própria vista comumente como produto do modo de vida Ocidental. A “solidão” ou uma “ausência patológica de sociabilidade” são diagnósticos frequentes. Uns denunciam a “velocidade” da vida no Ocidente, outros o facto de as pessoas já não se dizerem “Bom Dia”, de não terem tempo para os seus pares, outros a atitude *blasé* europeia e a sua anti-socialidade, o facto de *as pessoas já não terem tempo para viver*, ou ainda o número de horas de trabalho no Ocidente.

Sobretudo no que respeita à crítica feroz ao mundo capitalista ocidental, à ética de trabalho e à ideologia colectiva do sucesso, estas são tão comuns e sintónicas entre ocidentais de origens e proveniências tão diferentes que, por vezes, se diria provirem de uma aldeia mais pequena Carabane.

As execuções variadas deste dualismo África-Ocidente lembram um pouco a visão do turismo de MacCannell: Reality and authenticity are thought to be elsewhere: in other historical periods and other cultures, in purer, simpler life-styles (MacCannel, 1976:3).

Ambas as palavras – realidade e autenticidade – são concretamente utilizadas por muitos ocidentais para se referirem ao seus périplos africanos ou para se exprimirem sobre a sua experiência Carabanesa. Urry, num capítulo do clássico *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies* vinca a importância do sentido da visão no turismo. Escreve, inspirando-se em Susan Sontag, que para um certo turismo a viagem é um meio para acumular fotografias (1996, 115. Alguns dos turistas que se encontram Carabane, curiosamente, não trazem máquina fotográfica e fazem dessa

ausência um gesto reflexivo. Argumentam que ela os distancia, mencionam que ela estabelece uma diferença entre quem vê e quem é visto e que, nesse processo, os retira, precisamente, do real.

Para todas estas o continente africano parece simbolizar sobretudo duas coisas:

Primeiro, como representante do fim do capitalismo global, a fronteira final, no sentido em que a sua situação económica e humanitária constitui uma espécie de prova óbvia do falhanço do capitalismo global, é convertido numa ilustração da falência do modelo ocidental.

Em segundo lugar, é o lugar onde se podem viver experiências antitéticas às proporcionadas pelo *modus vivendi* ocidental. A alegada intensidade africana das relações humanas, a existência de tempo para “o prazer” ou simplesmente para não fazer nada são-lhe contrapostas. Neste sentido é representado não lugar *paradisiaco*.

Para muitos ocidentais, com períodos de permanência em Carabane muito variados (entre dias e anos), é um dado adquirido que em Carabane se vive bem melhor que na Europa. Gloria e Adelle, duas espanholas, numa discussão sobre emigração para a Europa, explicavam a um grupo de jovens carabaneses o absurdo dessa opção, explicando-lhes que o paraíso estava ali, em Carabane. Não é difícil encontrar, nestas visões, ligações à pastoral transversal ocidental contemporânea de revalorização do rural, do natural e do tradicional, detectável em ecos tão diversos como o retorno ao campo das classes médias urbanas durante os fins-de-semana, os movimentos anarquistas e *New Age* mais radicais que advogam um regresso do Homem à natureza, a ideologia ecologista e, inclusive, o próprio fortalecimento simbólico de disciplinas como a antropologia.

É verdade que o *backpacking* coloca frequentemente em contacto classes médias e altas ocidentais e classes baixas do “terceiro mundo” (Nash, 1977 apud Maoz, 2005:223) e que, constituindo muitos dos ocidentais que desembarcam em Carabane esse tipo de turistas, o romantismo de que parecem impregnadas as viagens à ilha parece poder ser explicado, em parte, por uma lógica de “Peasant for a Day”. Todavia, a diversidade de públicos e a extraordinária massificação do fenómeno de emigração europeia para a Casamansa parecem excluir perspectivas redutoras e tornar este num fascinante tema de investigação.

7.10 No man's land

One of the most common sayings in the Israelis' register is "in India everything is possible." This saying represents a central orientalist image of the country as a land of unrestricted opportunities, suggesting a total moratorium freedom to its tourists, not bound by social constraints (...). For Uzi, an Israeli backpacker, "it is a no-man's land, one could do anything" (Maoz, 2005:226).

Os discursos e práticas agremiados neste *cluster* têm algo de semelhante mas não integralmente justaposto àqueles que foram rotulados como visões contrárias. Nesta representação ocidental de África – que, é sugerido pela citação de Maoz, talvez não seja verdadeiramente uma representação de África mas sim do não-ocidente – o continente africano não é necessariamente colocado em antítese à Europa. É erigido como uma zona hiper-marginal, a encarnação continental da figura da fronteira no sentido preciso que lhe deu Tsing, uma "zona na crista do espaço-tempo: ainda não mapeada, não regulamentada" (2005 – Tradução minha). Este vácuo permite a seu próprio povoamento imaginário como lugar dos impulsos, o lugar onde uma certa animalidade humana, o "instinto", ainda anda à solta. Esta África, muito reduzível à categoria de "Selvagem Depravado", de Crosas (2009), uma África para além do bem e do mal, ou, melhor, anterior ao bem e ao mal, magnificamente representada em "Heart of Darkness" de Joseph Conrad, é uma África onde o dado fundamental é a ausência de construção, uma África que é "um continente estrangeiro e exótico, que tem falta de segurança, alberga doenças perigosas e tem uma estranheza ameaçadora no meio selvagem" (Van Beek, 2003:254 – tradução minha). É uma espécie de território original, virgem, aquilo que o escritor nigeriano, Chinua Achebe, chamou de « non-monde », onde se desenrola uma visão desumanizadora dos africanos, negando-lhes a linguagem e a cultura e reduzindo-os à extensão metafórica da selva negra e perigosa por onde os europeus se aventuram (Achebe, 1975). Aliás, à herança da desumanização e bestialização do passado pré-colonial e colonial, penso que esta visão se lhe associa suplementarmente de forma a fazer com que, como escreveu Jewsiewicki a partir de Roland Barthes, sobre a tarefa, para um africano negro, de se representar, pese a tarefa de se afirmar, primeiro que tudo, de um ponto de vista universal, como ser humano entre outros ou seja, de constituir a sua própria subjectividade (Jewsiewicki, 2007:456). Este *cluster* pretende dar conta, pois, desta dimensão de "desumanização" (Jewsiewicki,

2007:456). Também estas concepções incluem construções de paraíso, mas muito mais ambíguas, ligadas à representação de África como terra de liberdade, de espacialidade, onde o governo, a burocracia, as instituições, sistemas periciais e todas as outras macroestruturas que pautam e organizam o mundo contemporâneo no Ocidente não existem ou funcionam deficientemente, e, portanto, ainda não asfixiaram *a vida*. Esta transcrição de uma comparação feita por um turista francês entre a Europa e África traduz bem esta ideia, até pela sua justaposição incompleta com as visões veiculadas no *cluster* anterior:

*A Europa enlouqueceu. Tornou-se asfixiante. É um mar de regras. Em França, quero abrir um restaurante, vender um terreno, fazer um pequeno negócio, e é só taxas e impostos para tudo, papelada, e os processos são lentíssimos. Aqui, se me apetecer abrir um restaurante num dia, tenho-o a funcionar uns meses depois. E depois é essa vida pré-definida: escola, trabalho, casamento, reforma. Um percurso tão limitado, e que no entanto os Europeus se convenceram ser o modelo único de uma vida normal, e que todo o mundo está apenas a tentar imitá-los. Esqueceram-se sobretudo da vastidão dos lugares. O que a Europa pensa que são vidas alternativas, são a regra, a maioria. E até nisso a África e a Rússia são parecidas. São ambos lugares enormes, onde se encontram o tipo de vidas mais variado e absurdo, e que olham para a Europa como esse continentezinho pequenino e arrogante, onde de facto toda a gente faz o mesmo mas não percebe nada da vida. Para um russo, como para um africano, é irrelevante se tu és da França, da Espanha, ou da Alemanha. Os cinquenta países europeus, para eles é tudo a mesma coisa...*⁷⁶

Pretende-se aqui destacar a recorrência – entre esta descrição e a de outros ocidentais (sobretudo turistas) – da celebração da ausência de regras associada à constatação de um certo caos e vácuo que alegadamente permitem fazer coisas que não se poderiam fazer normalmente. Um dos domínios sociológicos onde essa impressão se generaliza é no sexual/relacional: Ricardo, um turista português, tece elogios, como muitos outros, à facilidade de relacionamento sexual no Senegal, imputando-a a essa ausência de regras. E enfatiza: *aqui é free-life!* Os turistas mais velhos que se engajam em relações amorosas com parceiros muitíssimo mais novos com a aparente aceitação das suas famílias e comunidades, utilizam por vezes o mesmo tipo de discurso legitimador, ou, alternativamente, constataam com mero espanto a possibilidade sociológica – e libertadora – de se envolverem com alguém, por exemplo, com menos trinta anos de

⁷⁶ Conversa com um francês radicado em Saly-Portugal anotada em tempo real a 15 de Fevereiro de 2009.

idade. São uma espécie de narrativas do vácuo – relacionais ou outras – que tendem a estar pejudadas de *saliências de vácuo* que constituem ou constituirão pormenores-prova para outros indivíduos originários do Ocidente de “África” como uma *geografia do vácuo*: a inexistência de electricidade, de casas-de-banho, de outro tipo de elementos considerados básicos, mas também a ausência de um Estado forte ao desenvolvido, que permite que os polícias, os militares ou toda a gente em geral possa ser (no caso deste *cluster*, positivamente) subornada, que os limites entre o público e o privado possam ser ultrapassados sem problemas de maior sendo fácil chegar a falar com personagens políticas relevantes, etc.

Esta planura rarefeita, abrangendo planos material, moral, burocrático, legal, etc. é celebrada como plataforma impulsionadora ou destino final de libertação espiritual e mental.

Quando o conheci, Frank Titus, um engenheiro aeronáutico holandês de meia-idade acabara de sair de uma noite de prisão no Senegal por ter sido apanhado sozinho, nu, a dançar à volta de uma fogueira no Parque Nacional senegalês de Niokolo-Koba, história que narrava a uma mesa de esplanada para uma pequena plateia de viajantes, em Nouakchott. A fogueira, segundo ele, pretendia apenas evitar que os leões se aproximassem e o pudessem atacar. Não obstante, o verdadeiro problema que levava à sua detenção no meio do parque nacional, fora o facto de não possuir a permissão especial que é necessária para aí permanecer mais do que 24 horas seguidas. Há vinte anos que Frank Titus desce África em Austin Martins descapotáveis, carros funerários americanos, e outros veículos extravagantes. Tem histórias em que foi apanhado pela polícia ou em que quase morreu devido a desidratação, histórias de acidentes de automóveis ou conflitos com máfias ou bandidos locais numa série de países. Recorda uma noite passada noutra prisão, maliana, como das melhores noites da sua vida. No meio do desespero, atrás das grades, sozinho, diz ter dado por si a pensar: não posso sair daqui; faça eu o que fizer, estou condenado a permanecer neste antro durante tanto tempo quanto aquele a que for obrigado. E, no instante em que formulou aquele pensamento, explica, as coisas tornaram-se-lhe subitamente claras. Tinha duas opções: sucumbir ao desânimo, entregar-se a um estado de apodrecimento lamentoso, ou ser livre no calabouço e feliz naquele vazio. Garantiu que, naquela cela maliana, experimentou as sensações mais intensas de liberdade e felicidade da sua vida.

À semelhança do regime de relação de Frank Titus com “África”, há turistas que dizem chegar a Carabane em “curas espirituais” ou à procura de “outros níveis de consciência”. Alguns lamentam o *peso da viagem* como processo de *escolha obrigatória e pesada sobre o próximo lugar* ou então *a angústia do ir de sítio para sítio*, esperando que isso venha a acontecer de uma forma automática que conduza a uma *libertação de si próprios*. Muitos referem – e é neste sentido que África, a experiência de Frank e estas últimas considerações sobre libertação existencial se parecem magnetizar numa trindade coesa – que vieram para África porque possuem uma curiosidade pelas experiências extremas, ou porque têm a intuição de que é nesse tipo de experiências que passam a ser obrigados a *deixarem-se ir* consagrando-se nesse momento uma emancipação existencial. Este turista da descoberta do sentido da vida ou da descoberta de outros saberes, “secretos”, aberto a aprender, transportando por isso éticas agudas de humildade e curiosidade, não faz necessariamente uma apologia monolítica ou um culto de África. Esse culto é amiúde mundialista ou crioulo. Não nos esqueçamos que muitas destas perspectivas são também insufladas por uma busca do estranho, do bizarro, do anormal, do *nunca antes visto*. É, de resto, nestes últimos sentidos que parecer poder ser incorporada a enorme atracção pelas características mais exóticas da cultura local carabanesa: nomeadamente a magia, a poligamia, os sistemas de troca sem dinheiro, os rituais animistas ou tradicionais africanos, o mundo dos curandeiros e das suas ervas e plantas medicinais.

De notar, por fim, que menção a “experiências extremas”, bem como o próprio culto do estranho e do bizarro insinuam uma outra componente muito clara de certas perspetivações: a aventura. Um lugar completamente desconhecido é um lugar onde a aventura pode acontecer. Um lugar estranho é um lugar onde ela existe a cada esquina. Dos ciclistas que fazem a costa africana durante meses a quem a faz a pé, de quem a faz numa carroça com um burro aos velejadores humanitários intrépidos que navegam os mangais mais estreitos para chegar *às aldeias mais inacessíveis para entregar material escolar* e aos exploradores que dizem gostar de se *colocar a si próprios à prova* e procurar sempre as viagens mais longínquas, as mais difíceis, é em registos aventureiros e extremos que se parecem cumprir melhor alguns dos objectivos das visitas a África. O corpo parece aqui desenvolver uma relação particular com o ambiente que o rodeia. Parte da sua atracção parece ser o facto de “os corpos se sentirem vivos, aparentemente naturais ou rejuvenescidos” (Urry, 2001:5 – tradução minha) que se relaciona

precisamente com o facto de estes lugares envolverem aventura: “islands of life resulting from intense bodily arousal” (Urry, 2001:5).

Em suma, os discursos e práticas ocidentais que se pretendeu acoplar aqui, caracterizam-se pela tónica na aventura, no bizarro e no extraordinário, por experiências que se podem traduzir em benefícios espirituais, por vezes conotadas com o envolvimento em situações extremas de perigo, em realidades sociais completamente diferentes, e com a participação em experiências locais (rituais, gastronómicas, etc.) caracterizadas por variáveis graus de insólito, estranheza e novidade. Este paraíso africano é o lugar onde tudo é possível.

De acrescentar que o turismo, visto desta perspectiva, tem um potencial de análise em associação com o *framework* de Turner de interpretação dos ritos de inversão com um padrão que os antropólogos se habituaram a chamar de liminóides (liminoid) (Lett, 1983:44) em que as regras são suspensas ou invertidas, à semelhança do que fez o próprio Lett (1983).

Para Turner, o conceito “liminoid” refere-se, no seu sentido mais amplo, a qualquer condição fora ou nas periferias da vida quotidiana (Lett, 1983:44 apud. Turner, 1974a:47). Aqui, como no terreno de Lett, as Caraíbas, parecem existir algumas coincidências: os grupos são notórios pela sua homogeneidade, igualdade e falta de distinções de *status* (Lett, 1983:46), anonimato, uniformização de vestuário (identificável na utilização de roupa africana ou semi-desportiva, semi-descontraída e muito simples, adaptada à temperatura) e excesso sexual, o culto dos aspectos anti-estruturais, da espontaneidade, a apreciação do terreno “sem-regras”, e a suspensão de papéis sociais, normas, valores, e estatutos habituais de todos os dias. Este framework teórico parece poder ter boas possibilidades de ser aplicado à experiência turística em Carabane.

7.11 Visão Negativa

Um Oásis de Horror no meio de um deserto de aborrecimento.

Charles Baudelaire

À semelhança do que foi ilustrado no primeiro *cluster*, há outras imaginações do *Outro* como radicalmente diferente, como encarnação do *otherside*, como figura geográfica de antinomia. Porém, nesta compilação, não há muito de positivo nelas.

Foram aqui aglomeradas certas visões negras de África (e talvez do hemisfério Sul em geral), alimentadas decisiva e univocamente pelos *media*: violência, poluição, fome, guerra, falta de condições sanitárias, são alguns dos constituintes desse quadro fantasmagórico, desse lugar de barbárie, uma espécie de polo negativo da existência, que compõem o imaginário dos ocidentais que visitam Carabane.

Estas divisões talvez devam ser associadas ao (ou pelo menos não devem ser completamente desassociadas do) espírito prático-administrativo europeu e aos ideais desenvolvimentista, progressista e civilizador (com raízes numa extraordinária multitude de elementos da cultura ocidental, desde a cultura judaico-cristã à ética protestante, do darwinismo ao futurismo) ligados à construção colectiva de superioridade do modelo democrático-capitalista-consumista. Esta construção de superioridade assenta numa versão do mundo dividido de moderno e primitivos, muito denunciada pela Antropologia e que MacCannell também problematiza (1992:18-22). Aliás, o próprio MacCannell coloca, sobre isto, uma hipótese inesperada sobre a construção de primitivos e selvagens:

What is the underlying motive in all this work? [nesta distinção] I suspect that the capital offense committed by the savages and the other non-European peoples was not that they were living a life entirely different from the Europeans who discovered them. It was that they were living a life entirely different, and evidently *enjoying* it. Human beings accept difference much more easily if those who are different from themselves also appear to be unhappy. White Americans and other Anglo-European peoples are often absolutely intolerant of the joy of others. (1992:22)

O que foi possível observar nos discursos dos turistas em Carabane, foi uma espécie de concepção vaga o de África nas antípodas da qual fica uma Escandinávia civilizada e

desenvolvida, mas igualmente vaga, e em que África é o referente negativo em relação ao qual as ideias positivas de civilização *podem e devem* ser construídas, em que África é a sombra.

De forma mais rebuscada, mas não descabida, estas visões também se constituem como objecto de desejo mórbido, pelo que também neste sentido é possível descobrir uma construção (bem pós-moderna) de paraíso, uma vez mais contrário (mas agora de uma forma diferente) a determinadas concepções da Europa. MacCannell também escreveu sobre esta busca sórdida, nomeadamente através de uma acusação a toda a cultura ocidental, nomeadamente aos antropólogos:

The anthropologists' fascination (the sheer number of New Guinea ethnographies is a symptom), and the tourists', with ecstatic violence, taking heads, and eating human brains, involves displaced anal sadism which is a strong, albeit necessarily denied, component of Western culture and consciousness. (1992:37)

Na linha da investigação de perversão do “gaze” que Renzo Martens seguiu, notável e perturbadoramente, no documentário “Enjoy Poverty” (2009), onde explora, entre outras questões, os elevados preços das fotografias de guerra e miséria em África nos mercados jornalísticos internacionais, há uma idealização, se assim se pode chamar, de África como *locus* do fim do tédio contemporâneo e de materialização do Real.

“One One cannot sell poverty but one can sell Paradise”. (1996:35), escreveu Malcom Crick. Renzo Martens não concordaria com Crick. E Carabane também não o corrobora: um velejador de Málaga, que atracou em Carabane, declarava-se desiludido por Carabane não ser suficientemente pobre. Alejandro, de nome, tinha trazido roupas para entregar a crianças pobres, enviadas por uma empresa das Canárias que, todavia, impusera que o acto de entrega da roupa fosse fotografado, mas Alejandro necessitava que esse acto fosse num lugar “suficientemente” pobre, para ter sentido mas também para que “fizesse sentido” as fotografias figurarem no *website* da empresa.

Muitos ocidentais tiram fotografias ao imaculado e alvo areal da praia de Carabane, mas, para incompreensão dos carabanese africanos, também tiram fotografias à enorme lixeira a céu aberto que se encontra nas traseiras da aldeiam, o que se encontra aí localizada precisamente a partir de uma proposta do *Office du Tourisme de Ziguinchor*. Quando são interpelados, estes turistas não conseguem explicar porque é que tiram estas fotografias.

Uma sul-africana, mal chegada a Carabane, encontrando-me no areal, declarou: *Finalmente! Estava cansada de ver lugares ricos, com prédios e capitalistas iguais a todos os outros!* [referia-se às cidades senegalesas].

Talvez seja possível abarcar a comoditização da paixão pela violência e crueza da realidade com o termo *Dark Tourism* (Lennon e Foley, 2000) ainda que o mesmo tenha sido cunhado em relação à apresentação e consumo (por visitantes) de lugares de morte e tragédia, reais ou comodificados. Uma particularidade da definição destes autores é que, para eles, o *dark tourism* desafia a ordem, racionalidade e progresso inerentes à modernidade, sendo, neste sentido, uma prática pós-moderna, segundo os seus criadores (Lennon e Foley, 2000:3), e que se conecta bem com a problematização das buscas contemporâneas de sentido, na Introdução deste texto (1.). É precisamente segundo esta última declinação da definição de Lennon e Foley que o termo *dark tourism* se parece abrir para abranger práticas “negras” não necessariamente relacionadas com a morte e que o critério de historicidade e de distância temporal do evento parece deixar de ser definidor de uma experiência de turismo negra ou não. Como o próprio Boorstin alegou, a primeira visita guiada em Inglaterra foi uma viagem de comboio para testemunhar um enforcamento (Sharpley e Stone, 2008:574 apud Boorstin, 1964). Lennon e Foley mostram, por outro lado, relutância em aceitar que os turistas podem desejar “positivamente” experiências “negras”, amplitude em torno da qual se reúnem algumas críticas (Sharpley e Stone, 2008:578) e na qual relação turística com África se torna passível de ser abrangida pelo termo. O *VICE Guide to Liberia*, passado sobretudo em Monrovia, é o episódio mais badalado do *The VICE Guide to Travel* (2011), um tipo de reportagem documental muito popular em que os jornalistas viajam para locais perigosos, bizarros e excêntricos. É um exemplo recente de uma peregrinação visual ao longo de um presumido inferno na terra mas também ao apetite ocidental mediático pelo consumo do hediondo. O objectivo dos jornalistas, largados em Monrovia, não é, na verdade, tanto uma visita a um inferno como uma visita de construção de um inferno: procuram os lugares onde há droga, onde há prostituição, procuram antigos senhores da guerra e, dentro de cada um destes contextos, dirigem as suas entrevistas para os aspectos sórdidos, perversos e degradantes.

As origens do *dark tourism* podem ser, diferentemente de MacCannell, associadas a outras características ocidentais. Para Sharpley e Stone, que se baseiam em Giddens, a dessacralização da vida social falhou na tentativa de substituir as certezas religiosas por

certezas científicas (Sharpley e Stone, 2008: 580 apud. Giddens, 1991), o que deixou os indivíduos vulneráveis a sentimentos de isolamento, e aumentou o número de indivíduos entregues, sozinhos, à tarefa de estabelecer e manter valores para os guiarem e fazerem sentido das suas vidas diárias (Sharpley e Stone, 2008: 580-581). Para estes autores, isto pode ser visto como factor de impulso de turismo associado à morte. Outro percurso poderá ser a associação deste tipo de turismo à paixão do Real, “efectivada através da vivência da sua violência radical e de toda a sua dureza” (Zizek, 2004:21; Petersen, 2005:138).

As hipóteses de eficácia dos mecanismos espoletados pelo *dark tourism* são vastas (Sharpley e Stone, 2008:587). Talvez haja neste turismo um caos ausente do domínio público que é resgatado ao desconhecido e subitamente tornado presente, transformando-se num objecto de gaze, que tem funções alegadamente paliativas e existenciais. Estes aspectos – lixo, pobreza, miséria – tornam-se, assim, novamente *Reais* para o indivíduo. Não se trata aqui, claro de resolver esta questão mas sim de continuar a propulsioná-la como objecto de pesquisa.

As activações de prazer negro com Carabane são múltiplas e, por vezes, inesperadas: duas turistas alemãs, referindo-se ao Senegal como um país completamente dominado por lógicas negativas de exploração do branco (referiram o *prix toubab*, as relações amorosas por interesse, o hábito de “lamber as botas” ao *toubab*, a falsa submissão, o papel de *walking ATMs* que se viam obrigadas a encarnar), ou seja, referindo-se de forma categórica ao facto de serem, na sua própria perspectiva, vítimas de racismo, confessavam: *este lugar é execrável mas não nos queremos ir embora. Divertimo-nos, rimo-nos com este país surreal.*

É impossível não recordar aqui algumas palavras de John Urry: “ (...) tourism reflexivity leads almost every site – however “boring” – to be able to develop some niche location within the swirling contours of the emergent global order (...)” (Urry, 2001:7). Estas duas alemãs revelam-se altamente conscientes da imersão em lógicas de simulação da autenticidade, mas satisfeitas com uma espécie gozo em segundo grau. Ao contrário de muitos outros turistas que visitaram Carabane, que regressarão a casa para relatar a humanidade das relações que encontraram, elas relatarão a artificialidade das

pretensões de pureza e autenticidade encenadas para o turista. E, contudo, o seu relato não implicará uma desclassificação hedonística das suas férias⁷⁷.

No seguinte trecho de uma conversa tida com um turista *backpacker* inglês de 28 anos, em Março do ano de 2009 (na altura registada num bloco de notas) numa estrada senegalesa entre St. Louis e Touba, é possível ler uma forma distinta de activação do prazer coincidente com uma visão basicamente negra da experiência turística.

(...) Bem, eu sempre tive boas notas e era bom em desportos. Mas cresci e o tempo foi passando sem que eu achasse alguma coisa para fazer na vida ou sem que algo me interessasse verdadeiramente. Ainda hoje não sei porquê. Depois os meus amigos tornaram-se advogados, homens de negócios, alguns já têm mulher e filhos e eu, não sei porquê, nunca me consegui fixar numa carreira. E o mês passado despedi-me do trabalho para vir para África, sem que percebesse bem porquê e sem que a minha namorada também me percebesse ou que eu lhe conseguisse explicar. Há três anos também me despedi do trabalho e estive um ano na Índia, numa espécie de viagem espiritual. E o ano passado voltei lá, mais uns meses. Estas viagens acalmaram-me, mas eu ainda sentia fome de qualquer coisa. Voltava para Londres e continuava a sentir-me desconfortável, infeliz, sem que percebesse porquê.... Por isso, há dois meses atrás, decidi vir. Mas foi apenas na semana passada que descobri finalmente a razão da minha vinda: estava em Dacar à noite a dirigir-me de táxi para um posto da polícia para apresentar uma queixa de um pequeno furto de que tinha sido vítima. O taxista deixou-me numa esquina, explicando-me detalhadamente o curto caminho de 40m até à esquadra. A partir daqui não me lembro de muito. Só sei que, no caminho, um homem se atravessou bruscamente à minha frente. Impulsivamente, eu virei-me para mudar de sentido, mas já tinha um outro tipo a bloquear-me a passagem; os dois ou mais tipos – não sei quantos eram – agarraram-me, atiraram-me para trás de uma sebe de um canteiro, tiraram-me uma carteira com 300£ dentro e o telemóvel e só sei que às tantas sinto uma mão a tentar baixar-me as calças à força, mas sem conseguir. É que eu tenho um cinto mesmo forte, que nem a minha namorada consegue abrir e só me lembro de tirar para fora tudo o que ainda tinha nos bolsos e de lhes dizer,

⁷⁷ É interessante fazer aqui nota da dissonância entre o caso destes turistas e a tipologização da relação turista-autenticidade na “modes of touristic experience” de Cohen (Cohen, 1988:376-377 apud Cohen 1979a), um dos antropólogos que mais insistem no tema da teorização na antropologia do turismo (Cohen, 1996). O exemplo das duas alemãs não encaixa nem no tipo de turistas que procuram mais a autenticidade (“existencial tourists”) nem nos turistas que procuram mais o divertimento (“diversionary tourists”) e que não se preocupam, pois com a questão da autenticidade. Aqui estão duas turistas altamente conscientes da questão da autenticidade, que passavam muito tempo a desmontá-la entre elas, sem que isso as impedisse de aproveitar o momento. Embora Cohen problematize e estenda estas categorias (Cohen, 1988:379), elas nunca chegam a envolver a possibilidade de desejo de divertimento puro concomitante com a problematização reflexiva da questão da autenticidade; nunca permitem um entrelaçamento tão próximo dos dois planos. O cinismo destas duas alemãs, por vezes, permitia que elas identificassem, praticamente, uma autêntica ou genuína encenação de autenticidade!

talvez a chorar, «je te donne, je te donne» e, tão depressa como apareceram, os tipos volatilizaram-se, e dei por mim sozinho, a sangrar não sei de onde, com um outro homem a apoiar-me e a tentar ajudar-me. Como eu disse, eu sabia porque é que sentia que tinha que vir a África e acho que finalmente percebi porquê: foi por isto que vim, foi por esta noite, por este assalto. Agora acho que finalmente posso voltar para Inglaterra e sentir-me bem lá, dar valor à minha vida. Pela primeira vez, sei que é em Londres que quero viver, tranquilamente, com a minha namorada.

A narrativa deste inglês – com conotações com discursos e práticas do *cluster* anterior – pode ser interpretada como um percurso de descida e exploração do inferno por forma a suprir um *deficit* de referências. Uma vez mais, trata-se de uma outra forma de aproveitamento de um lugar alegadamente “negro”.

A percepção negra dominante de Carabane (e de África), também perpassa o vocabulário dos trabalhadores das ONGs, as comunidades de expatriados (bem como os turistas e ocidentais em geral) sob a forma de uma representação algo monolítica de África e cada um dos seus infinitos contextos como lugar que necessita de ser ajudado, civilizado, administrado e organizado. Inúmeros ocidentais, sem nunca antes terem vindo a Carabane, começam espontaneamente, um dia depois de pernoitarem na ilha, a imaginar formas de “ajudar” a aldeia. Basicamente transportam já esta concepção e uma relação paternalista com Carabane e os seus habitantes consigo (este aspecto será problematizado nos pontos seguintes).

No caso de Carabane, a denúncia de Dean MacCannell de que a única diferença real entre “exprimitivos” e “modernos” é de que o canibalismo mútuo (ou seja, o facto de ambos os lados estarem no fundo a jogar precisamente o mesmo jogo, segundo as mesmas regras, consumindo-se mutuamente no tabuleiro comoditizado capitalista), é consciente nos exprimitivos (eventualmente nas suas técnicas manipulativas) mas não nos turistas, que consomem os locais através de visões contrárias e negativas (MacCannell, 1992:46)⁷⁸ só falha no ponto em que esta não é completamente imaginada, no sentido em que há uma diferença *real* entre carabaneses e ocidentais visitantes. Ainda assim, a reivindicação fundamental de MacCannell parece permanecer válida para Carabane: a diferença principal entre ambos está integrada num mesmo sistema

⁷⁸ The modern-day tourists are incapable of a conscious detachment from their values, a detachment that is the most evident feature of the New Guinean images and discourse. As the tourists cannibalize the primitive, they repress and deny the myth of modernity, so it necessarily expresses itself always as an out-of-control force leading to a kind of violence that has no ritual outlet. (MacCannell, 1992:46)

capitalista, e as buscas de ambos, como por exemplo a busca de sentido, são, mais do que nunca, simétricas, como é discutido na Introdução (1.) e nas Considerações Finais (9.).

Neste *cluster* emergiu, talvez mais agudamente do que noutros, uma emulação da unidade geográfica e humana que é Carabane no imenso todo que é África. Deve, aqui, ser esclarecido, que esta confusão se deve, por um lado, ao facto de as duas palavras serem utilizadas pelos ocidentais que visitam a ilha de forma permutável. Em segundo lugar, ela foi aqui transposta porque, em alguns dos seus discursos, como dos próprios habitantes de Carabane, é sobre a unidade “África” (e não Carabane, a Casamansa ou o Senegal) que são reificados muitos dos discursos que foram aqui replicados.

8. Dar, sensualização, africanização: algumas hipóteses e considerações abertas pela conjugação dos *clusters*

Como se vem enfatizando, o objectivo até aqui não tem sido comunicar um dualismo que facilitasse a interpretação o terreno, mas comunicar a um dualismo instalado no discurso e apresentar marcos da forma como é edificado, no sentido de reduzir a escala inabarcável da realidade a uma escala mais pequena (estas páginas), numa linguagem codificada particular (neste caso verbal-escrita), da forma mais organizada possível, tentando ao mesmo tempo evitar escalar a patamares teóricos que não foram a ambição do presente texto.

Pretende-se subsequentemente, através de um nível de abstracção superior, problematizar um pouco mais as conexões entre *clusters* indicados até este momento e continuar a observar as modalidades de construção e perpetuação do dualismo *África-Occidente*, alegadamente recheado por *turistas/brancos/ocidentais* e *carabaneses/negros/africanos*, através de três aspectos simples: o dar, a sensualização e a africanização

São três pontos que, contudo, devem ser lidos sobretudo como indicações e primeiras considerações sobre zonas de pesquisa que se alega terem pertinência, e não apenas para Carabane.

O dar

A ideia de ajudar, de alterar, de salvar, que, face à incompreensão da organização social da vida naquele planeta, não tem cabimento. A própria ingerência da tripulação no planeta acaba por levar a resultados desastrosos.

“Então acha que é impossível nós ajudarmos? – disse o Químico, com veemência.

Ajudar, meu Deus. Que quer dizer com ajudar? O que está a acontecer aqui, o que estamos a testemunhar, é o resultado de uma civilização específica, e teríamos que destruir essa civilização e criar uma nova (...).”

Eden, Stanislaw Lem

Toubab bon jour! Toubab bon jour! Un petit bonbon! A lengalenga fica na cabeça. É cantada por grupos de crianças que interpelam os ocidentais no caminho em todas as aldeias da Casamansa e Carabane não é excepção. Não parecem existir muitos segredos por trás da sua aparição: esta litania infantil colectiva foi criada pelo próprio impulso de dádiva ocidental. Todos os habitantes ou *habitués* mais velhos de Carabane (de origem africana e europeia) são unânime na afirmação de que há cerca de trinta anos, nos primórdios do fenómeno turístico local, seria considerado indelicado pedir o que quer que fosse aos turistas.

Hoje, este gesto extravasa em muito as idades infantis e, em Carabane, directa ou indirectamente, é possível afirmar que uma grande parte da população – exceptuando, talvez, os mais velhos – interpelam os ocidentais no mesmo sentido que as crianças: vestuário, dinheiro, telemóveis e outros equipamentos electrónicos, alimentos, etc., todos estes são bens directamente pedidos aos *toubabs*, comportamento que os incomoda frequentemente, tal como a uma parte da população carabanesa.

Muita destas interpelações, por vezes feitas espontaneamente, em locais e tempos aparentemente inapropriados (na boutique, nos restaurantes, antes de ser criada uma confiança entre interlocutores, etc.) talvez não devam ser levadas demasiado a sério: os carabaneses limitam-se a tentar a sua sorte. Não têm nada a perder e têm tudo a ganhar e, com um ocidental probabilidade de receberem algo em troca sempre é muito maior do que com um outro africano – este é um dado objectivo. O mesmo não impede que

existam carabaneses que se empenham muito ou, até, construam parte da sua vida material à base de uma sedução da dádiva: Souleymane, o pescador, construiu a sua casa, comprou o seu barco, os seus dois motores e encontra-se a construir um pequeno albergue e restaurante para turistas em Carabane à custa de uma única invenção repetida cíclica e empenhadamente há anos, aos turistas que vêm almoçar ou pernoitar consigo: a sua vida tinha estado a prosperar até certo ponto, muito à custa de uma associação com um sócio belga que, inesperadamente, falecera de cancro, deixando-o com os seus projectos a meio.

Analogamente, alguns aldeões, quando têm problemas de saúde, ou também quando não os têm, invocam-nos para pedir ajuda aos *toubabs*. A dificuldade para alimentar a descendência ou a família são outros recursos discursivos frequentes de uma estratégia que, em geral, passa pela vitimização e que encontra ecos óbvios com vários dos posicionamentos de excepção que foram identificados no ponto 7.5.

Outra estratégia baseada na mesma perspectiva de obtenção de uma dádiva consiste sobretudo numa adaptação exagerada às vontades do branco – que, se alega, pode ser lida através de uma combinação entre subserviência e manipulação: se é para ir beber, os carabaneses bebem e fazem a festa, se é para jantares, fazem-se grandes, se é para ir dançar, improvisa-se uma discoteca do nada. Na verdade, é difícil, não se sendo natural de Carabane, distinguir-se entre uma personalidade hospitaleira multifacetada ou uma adaptabilidade que seja, eventualmente, marca “intrínseca” dos carabaneses. Coloca-se ainda a possibilidade de que esta mutabilidade se tenha tornado, ela própria, numa característica valorizada localmente. É inclusive possível que a hospitalidade, no seu contacto recorrente com o turismo, tenha passado a ser localmente definida e avaliada pela própria capacidade de adaptação ao visitante. Mas não creio que seja esta a explicação. Como me explica um carabanês, *para obter qualquer coisa pequena o carabanês é aquilo que os toubabs quiserem que seja* (estamos num terreno de uma subserviência difícil de dissecar). Neste sentido, Carabane como que se deixa estrategicamente – sem grande resistência – essencializar. Deixa-se reduzir, não se nega, não contraria: não existe, na realidade. Assimetricamente, este fenómeno abre espaço para que o visitante não veja em Carabane se não as próprias projecções essencialistas que lhe acopla. Será que o velejador humanitário não vê aqui senão pobreza? Será que a peregrinadora do autêntico não vê aqui senão música e mezinhas tradicionais? Será que os *toubabs* que são levados a Diogué a ver as intermináveis plantações de marijuana,

cultivadas pelos mitificados “animistas”, não vêm senão uma *deuxième Jamaica*, versão paraíso perdido?

Seja como for, a emergência desta subserviência manipuladora indexada à expectativa de uma dádiva não parece poder existir (ou não teria possibilidade de existir) sem o contraponto de uma certa ética ocidental do dar. Parece partir do facto de qualquer carabanês saber que ela existe, de conhecer esse espaço de manobra, que nasce a possibilidade de prever que um grau específico de intensidade e eficácia na vitimização, que um relacionamento, que uma amizade, contêm em si a possibilidade de um retorno.

Alega-se aqui que esta expectativa não pode ser secundarizada. E, em termos de balança, de equilíbrio até das coisas, faz sentido que, a este pedir generalizado (dissimulado ou claro) corresponda um *dar* ubíquo: de uma forma que por vezes é completamente desligada da realidade concreta com que se deparam (mas, claro, conscientemente ligada à percepção de um hiato material e financeiro), os turistas dão. Trazem roupas, coisas para crianças, medicamentos, dão telemóveis, compram barcos, patrocinam educação de crianças, pagam casas. Dizem que é para as crianças, para a família, para o povo africano, para Carabane, para todos os africanos, para a África injustiçada, para África explorada.

Mas de onde vem este dar que, para muitos, polui e estragou a hospitalidade de Carabane, como criticam muitos dos velhos *habitués*? Este dar que se vira contra quem dá, objectificando-o, tendo transformado a gestão local da dádiva, segundo uma espanhola de Valladolid, num negócio nacional.

Uma possibilidade é que a ideia pré-concebida de uma África miserável bem como de outras construções que foram explanadas no ponto 7.11 sejam mais poderosas do que capacidade de perceber ou avaliar as possibilidades financeiras dos carabaneses reais: por vezes, os *toubabs* têm dificuldades em identificar quem são os verdadeiramente pobres de entre todos os pobres que encontram.

Outra possibilidade seria investigar o efeito das ideias desenvolvimentistas sobre as próprias representações dos lugares africanos. Talvez a existência de ideais ocidentais tão fortes de transformação por parte dos turistas seja apenas possível porque partem da ideia de que algo está mal. É difícil dar uma ideia da vastidão do fenómeno: é necessário compreender que, se para a Índia aceitássemos a generalização exagerada de que se parte em viagem espiritual, para o Senegal teríamos que aceitar uma

generalização equivalente acerca do *dar*. Se à Índia o turista se vai auto-moralizar (Maoz, 2005), vem ao Senegal ajudar, e uma parte desse ajudar é cumprida no acto de dar.

Significativamente, trata-se de uma atitude ocidental muito mais semelhante à do período colonial do que à do tempo das descobertas.

Os textos desse último período, textos como o de Alvise Cadamosto (1507) ou André de Almada (1525) (ambos contemplam Carabane), olhados retrospectivamente, eram quase panfletos turísticos informativos (muito etnográficos), uma espécie de *Lonely Planet's* puros, ainda distantes das intenções modernas de organização do espaço (Mitchell, 1988). Com o período colonial, a abordagem “branca” à ilha e à região nunca mais perdeu o seu pendor desenvolvimentista, modificador e transformador.

A primeira experiência mais sistemática de estabelecimento da região da Casamansa como destino turístico nasceu na década de 70, através da conjugação das ideias de Christian Saglio, um jovem etnólogo francês e da vontade e apoio da ACCT (*Agence de Coopération Culturelle et Technique*: nascida no Níger, reúne países de expressão francesa e cooperação nos domínios da educação, ciências e técnicos). A ideia era criar percursos de descoberta da floresta em três países africanos com potencial turístico inexplorado oferecendo a possibilidade de descoberta dos “bastidores” dos países e encontros entre pessoas de diferentes culturas que fomentassem uma melhor compreensão mútua. Em 1971, a agência contactou Christian Saglio, que desenvolveu um projecto para implantar em Carabane um turismo ligado com a geografia e o conhecimento dos homens (Scibilia, 1986:24). O projecto, que nunca chegou a ser aplicado na ilha, passava, segundo Saglio, por uma ideia de turismo de descoberta e turismo rural integrado, com uma tónica na integração arquitectónica, social, cultural e económica. Outro dos seus objectivos era gerar benefício e utilizar os fundos para impulsionar outras actividades (Scibilia, 1986:24).

O primeiro projecto de intenção de intervenção turística em Carabane não escapa, pois, a um ponto de partida baseado numa visão negativa, e, em consequência, imbuído de um impulso transformador.

Em 2010, um jovem francês trabalhava com uma associação e com os vários personagens-chave da aldeia para aplicar em Carabane uma nova ideia de turismo integrado. Este projecto sofria de um problema grave, diagnosticado pelo próprio jovem: ele tinha passado apenas algumas semanas em Carabane, havia decidido que

queria levar avante o seu projecto mas revelava ainda não estar completamente familiarizado com o contexto. Na realidade, a convicção de que Carabane precisava de se “desenvolver” utilizando o turismo talvez não tivesse nascido em Carabane, mas tivesse sido trazida da própria França.

No discurso humanitário de muitos velejadores, pejado de lugares-comuns, como o quando dizem *pretender contribuir para aliviar o sofrimento desta gente*, na quantidade de jovens ocidentais que se fixam temporariamente na Casamansa para *ajudar as pessoas* (querem melhorar a pedagogia, as técnicas de construção de casas, as técnicas agrícolas, etc.), ou mesmo nos autodenominados turistas humanitários, é possível encontrar ecos quase perfeitos das éticas administrativas-desenvolvimentistas do século XIX nos textos de Bocandé, residente importante de Carabane, no apogeu do período colonial da ilha.

“Il arrivera qu’un jour l’établissement de Ziguinchor (...) ne sera plus rien et que Carabane sera à la Casamance ce que Saint-Louis est au fleuve Sénégal” (Bertrand-Bocandé apud. Bocandé-Bertrand, Debien, Saint-Martin, 1969:285), escreveu Bocandé. Talvez seja necessário uma tomada de consciência da ideologia da mudança como apanágio dos europeus. Isto não é dizer que a sociedade carabanesa ou outras não se transformam ou não pretendam transformar-se. Mas pergunta-se: da mesma forma, segundo o mesmo impulso? Bocandé via elementos de progresso em todas as possibilidades de transformação social (Bertrand-Bocandé apud. Bertrand-Bocandém Deboen e Saint-Martin, 1969:302).

“(…) tous les gouvernements, les sociétés savantes, les congrégations religieuses, les sociétés philanthropiques (...) s’occupent à grand frais de l’amélioration sociale et de la civilisation des peuples que habitent le continent africain » (Bertrand-Bocandé apud. Bertrand-Bocandém Deboen e Saint-Martin, 1969:300)

Hoje em dia, a proveniência dos actores que mais promovem a mudança em Carabane permanece a mesma do que há 150 anos atrás. E os objectivos da mudança também parecem permanecer iguais.

Sensualização

Há que perceber que vemos aqui um diálogo entre corpos imobilizados e corpos em constante movimento. (Urry, 2001:7 – tradução minha).

A importância da conexão, a necessidade conhecer o outro, de provocar o contacto são intrínsecas ao turismo (Urry, 2001:4), especialmente um turismo que é muito social. Claramente, não estamos aqui nem na EuroDisney, nem num museu, nem em Auschwitz: este é um turismo que liga, primariamente, corpos a outros corpos. Mas há aqui mais do que isto. O próprio Urry chama a atenção para o facto de se ter “por vezes referido à viagem como viagem *corpórea* (Urry, 2001:3). Isto é equivalente, segundo Urry, a “enfatizar algo tão óbvio que tem sido muitas vezes esquecido, que os turistas que se movimentam entre lugares incluem corpos frágeis, espessos, genderizados, racializados e com uma idade” (Veijola and Jokinen, 1994 apud. Urry, 2001:3 – tradução minha), corpos que encontram multi-sensitivamente outros corpos, objectos e um mundo físico” (Urry, 2001:3). Ora, estes corpos são também sexualizados. Aliás, a “região turística” é por natureza sexualizada. É-lhe intrínseco.

Já foram expostas algumas vias que contribuem, alegadamente, para tornar os turistas (e outros ocidentais) – homens e mulheres – em parceiros preferenciais ou mesmo ideais. Como foi elucidado, isto não quer dizer que, apesar de moldes eventualmente mais rígidos de relação amorosa no Senegal contemporâneo, isso restrinja essa eleição a companheiros de vida ou a um ideal migratório. Estas projecções, claro, existem e não deixam de ser muito importantes: a perspectiva de casamento faz parte do espectro de itinerários considerados pelos jovens carabaneses, até pela importância social do casamento em qualquer etnia locala, sendo que, neste particular, as mulheres talvez tendam mais a optar por companheiros com quem julgam poder estabelecer uma relação duradoura, de vida.

Porém, como insinuam as várias vias de mitificação dos ocidentais, e como reforçam alegadamente as concepções do mundo estruturadas ao longo de um eixo dicotómico *África-Occidente*, a aptidão por proximidade sexual/relacional com um branco é tornada intensa ao longo de todo o espectro relacional possível. Muito para além do estereótipo do turismo sexual que assola o Senegal e a Gâmbia, Carabane é um exemplo de como o

os vários ensejos de ocidente, materiais, de branquitude, de mobilidade, etc. podem tornar as relações amorosas/sexuais inter-raciais entre ocidentais e locais de altamente apelativas, não só para os próprios indivíduos, mas também para os amigos e familiares que os rodeiam.

Já no caso dos ocidentais, não obstante a heterogeneidade de razões, para alguns, o abismo financeiro e material traduz-se alegadamente, segundo trocas de impressões com os próprios, numa posição de poder que permite a emergência de um controlo emocional e a supressão de insuficiências relacionais que na Europa poderiam ser mais difíceis de suprir. A isto, talvez se possam, alegadamente, juntar ideias paternalistas, como a possibilidade de abrir portas ou de possibilitar um futuro melhor para o companheiro agravadas pela assimetria das possibilidades migratórias e, inclusive, pela crença num diferencial de capitais morais, intelectuais, culturais e raciais.

Em todos estes eixos, há óbvias possibilidades de geração de poder: ou de pressuposição de poder: um homem francês em Carabane, desconsolado e um pouco fora de si, relatava ter tido a aventura da vida dele e ter conhecido um rejuvenescimento de que já não estava à espera na semana anterior, com uma jovem (que ele dizia não ter a certeza se jera maior de idade) filha de um chefe de uma aldeia próxima de Carabane, em casa de quem ficara inclusive hospedado, mostrando-se muito impressionado com a atmosfera de acolhimento e tolerância desta família. Porém, ao fim de cinco dias de relacionamento, tinha descoberto que a jovem o traía, ou que tinha já, previamente (o que parece mais provável) um namorado. No areal de Carabane, já depois de se terem deixado, enquanto esperava pela piroga pública que o levaria de volta a Ziguinchor, este francês dizia não compreender o comportamento dela, se ele já lhe tinha inclusive falado em levá-la para França (não como amante, mas como uma espécie de tutor, dizia ele), se lhe tinha explicado que não tinha problemas de dinheiro, se lhe tinha dito que lhe poderia dar acesso a todas as condições e à universidade, que, como ele dizia que lhe tinha confessado, era o desejo desta rapariga.

Os ocidentais utilizam o seu poder (certamente não de forma unívoca) para terem o que não podem ter noutros lugares e utilizam-no para gerir as relações com os carabaneses e os outros senegaleses, dependências, ou limitando-se a aceder à sexualidade local de uma forma que, nos padrões locais mas também europeus de relacionamento, poderia ser considerada exploratória, oportunista ou promíscua. Por vezes, estes fenómenos imiscuem-se na própria intimidade relacional, formando-se, por exemplo, casais em que

o turista refere a passividade ou a falta de controlo do local sobre a própria relação como uma vantagem em relação ao que conseguiria obter com um parceiro/a ocidental. Já a facilidade de acesso sexual é frequentemente reafirmada pelos turistas do sexo masculino. No caso das turistas do sexo feminino, não possuo dados da boca das próprias envolvidas, mas tanto residentes locais do sexo feminino como a população carabanesa as acusam frequentemente de aproveitarem o seu poder para obter relações com jovens homens a que normalmente também não teriam acesso. O que resulta deste cadinho é, naturalmente, uma sensualização das relações entre mulheres e homens locais e ocidentais definida largamente pelo próprio contexto de origem: Carabane ou Ocidente.

O dar persistente e, de certa, como foi alegado, parece contribuir também para criar relações humanas assimétricas de dependência que, obviamente, fomentam a sua própria sensualização. O ocidental corre o risco, assim, de se tornar objectificado e mercantilizado segundo a atribuição de padrões de dádiva universalizados à sua figura que fazem com que mesmo quando se dá o caso de o turista não pretender *dar*, exista uma lógica de antecipação, de expectativa que faz com que esse impulso colectivo seja utilizado estratégica e antecipadamente pelos carabaneses.

O ocidental ignora algo que o carabanês conhece bem: que “o branco”, especialmente após um envolvimento sexual/amoroso (e num momento destacado posterior a este) oferece ao parceiro/a um bem material ou dinheiro, normalmente rotulado como uma forma de “ajuda”. Esta “consequência” é prevista pelo “local” muito antes de o turista ter começado a pensar nela e faz alegadamente parte dos itinerários imaginados de relação com os turistas apriorística e independentemente do turista, conectados com uma intenção de aproximação ao “branco”.

No caso dos homens carabaneses, é importante reafirmar, à semelhança das conclusões de Cohen *Arab Boys and Tourist Girls in a Mixed Jewish Arab Community*, que as motivações para o sexo com ocidentais parecem ser múltiplas, e não só na amplitude de benefícios que pode trazer.

They provide, therefore, a promise of escape from sexual frustration, from the humiliation of always being marked as inferior in interactions with Israelis and, through the possibility of marriage and emigration, from the entire context which gives rise to such frustration and humiliation (Bowman, 1989:77 a partir de Cohen, 1971).

De uma forma divergente desta, o artigo de Bowman, *Fucking Tourists: Sexual Relations and Tourism. in Jerusalem's Old City*, também amplia as intenções dos palestinianos no sexo com os turistas para fora do sexo puro, deslocando-o para questões de poder e desigualdade. Ora, o caso de Carabane permite precisamente fazer o exercício lógico contrário. Para além dos múltiplos benefícios materiais, económicos e dos jogos de poder que são jogados na sedução e no acto sexual (tema que ficou por explorar), o sexo pelo sexo também parece ser importante.

Para os jovens masculinos carabaneses, as brancas fazem melhor amor. Fazer amor como uma branca é sinónimo de se saber fazer amor. Foi esse o comentário de vários jovens sobre uma estrela da música local que veio dar um concerto à aldeia: *ela faz amor como uma branca*. Como é então a relação sexual com uma carabanesa?, perguntar-se-ia. A resposta existe e é uma variação do mesmo tema: *a africana não tem prazer*, ou então *a africana não se sabe mexer*, ou então *as negras ficam paradas, como sacos de arroz, enquanto tu fazes o serviço todo*. Há discursos que parecem tornar dúbio que isto não tenha uma ancoragem “real” na performance sexual feminina local, para o qual, contudo, faltam aqui explicações (que teriam que ser procuradas num estudo sistemático da sexualidade local): afinal de contas, os ocidentais dizem o mesmo, mostrando-se frequentemente desiludidos com a performance sexual local. A raça é um aspecto superficial que cobre desigualdades mais profundas que as da cor da pele, mas também não parece ser suficiente para explicar esta visão carabanesa. Afinal de contas, Salif, explica que *o ideal seria encontrar uma africana que fizesse amor como uma branca*, porque *as africanas são mais bonitas*.

Por outro lado, o discurso de preferência pelas mulheres ocidentais, para além da relação sexual e da possibilidade de emigração, aparece frequentemente ligado à questão do “amor”, num sentido muito ocidental: muitos jovens carabaneses procuram uma mulher que goste deles *pelo que eles são* e não *pelo que eles têm*, um amor desinteressado. *A toubab pode casar-se contigo mesmo que tu não tenhas nada. Basta gostar de ti*. costuma dizer-se, em forma de revelação redentora e infinitamente benéfica. Mohammed conta que discute frequentemente com o pai, porque este quer que ele case, que já é tempo se e casar, mas ele diz que não quer, porque quer que uma mulher se case com ele por amor. O verdadeiro problema de Mohammed e aquele que no fundo o pai lhe aponta é, juntamente com o de tantos jovens carabaneses, que não

tem dinheiro para se casar, terras para construir uma casa ou meio de sustentar uma família.

O casamento parece ser um motivo de inquietação principal para todos os jovens carabaneses, homens e mulheres. A falta de trabalho (no Senegal, a taxa de desemprego ronda os 50%) é a principal explicação para a dificuldade em se conseguir independência do agregado familiar e explica o elevado número de carabaneses que, apesar de já terem entrado na casa dos 30 ou mesmo dos 40 não se conseguem casar. Mas o matrimónio não significa ter filhos ou relações sexuais frequentes. Praticamente todos estes jovens e homens têm filhos pequenos de relações fugazes ou duradoiras com jovens em aldeias vizinhas. É importante neste ponto também ter em conta que o sexo, no contexto local, parece ser de fácil acessibilidade: é incentivado pelos mais velhos (a mim como aos turistas), é incentivado aos jovens carabaneses desde cedo, é um tema que é motivo de uma galhofa largamente descomplexada e, mais sintomaticamente, é muito difícil ouvir-se jovens masculinos queixarem-se de falta de acesso à relação sexual, seja com mulheres senegalesas locais, seja com ocidentais.

O matrimónio é a aspiração máxima destes jovens porque significa a plena integração na comunidade, passar a ser-se respeitado, deixar de estar dependente e de sobrecarregar os pais.

Neste sentido, “o amor” é eventualmente conceptualizado como o mecanismo alternativo que, sem depender do passo habitualmente necessário de encontrar uma fonte de rendimento constante, permite a fundação de um agregado familiar que se introduz no que é comunitariamente prescrito como o caminho ideal.

Segundo Olga Linares, nas sociedades diola a Sul do rio Casamansa, o controlo sobre os fetiches, que são meios dialécticos de efectivação da relação de poder com as mais variadas instituições fundamentais da existência diola (Linares, 2007) (a sociedade diola considera que os “espíritos” – para o dizer, aqui, de uma forma grosseira – conectados com os fetiches controlam o sucesso na agricultura e na maior parte das empresas colectivas e individuais), só pode ser mantido através de investimentos materiais (sacrifícios animais e o versar de vinho de palma) avultados e constantes durante longos períodos de tempo (Linares, 2007:28-29). Sem se constituir como uma unidade produtiva junto de uma mulher, administrando uma casa, os jovens (ou não tão jovens) diola vêem-se afastados da economia política da comunidade. A rarefacção e a extraordinária invisibilidade (quando comparada com outras aldeias muito próximas)

discursiva e prática de contacto com os fetiches em Carabane torna muito difícil extrapolar estas considerações de Linares para um reforço óbvio que foi alegado nos últimos dois parágrafos. Não obstante, há em Carabane vários jovens de etnia diola dessas mesmas aldeias vizinhas que, seguramente, procurarão no matrimónio com uma mulher ocidental uma forma de adquirirem poder nas suas comunidades locais, como, de resto, me levou a crer um ou outro discurso de um agregado familiar (com alguns jovens) de Diéंबरeng.

No seu artigo, Bowman sugere que, no seu estudo de caso em Jerusalém é o poder que é, em geral, mais do que o poder específico financeiro ou sexual, aquilo que está implícito na relação sexual com ocidentais (1989:10).

Em Carabane – contexto muito semelhante ao de Bowman nos aspectos específicos de existência de uma balança de poder que é, por um lado, reforçada pela presença ocidental e turística que, paralelamente, também oferece possibilidades de salvação e de inversão temporária, como a emigração ou mesmo o aumento de *status* social através da mera companhia de um ocidental (à semelhança do argumento de Bowman) – esta hipótese também não são se pode excluir. Em Carabane, tendo-se em conta o *cluster* que expõe a existência de narrativas de ressentimento que se articulam com o passado colonial e, paralelamente, com a existência de uma ética de manipulação, que entre outras ligações, como foi demonstrado, parece estar directamente conectada com a percepção de um desequilíbrio injusto no acesso a bens materiais e ao dinheiro, é também possível que *os estruturalmente fudidos se tornem nos que fodem* – “the structurally fucked – the victims of a market and of a map - become the fuckers” (Bowman, 1989:88).

Todavia, este curto diálogo com o texto de Bowman é sobretudo perfeito para evidenciar que as “procuras sexuais carabanesas” de ocidentais não têm este grau de perversão. Provavelmente ao contrário do caso dos comerciantes para turistas de Jerusalém, os carabaneses (homens e mulheres) têm perspectivas positivas de conseguirem (nunca nos é dito se têm ou não, mas subentende-se essa impossibilidade) emigrar para a Europa, de casarem, de terem filhos com uma/um ocidental ou mesmo casarem-se e viverem localmente com uma local. Neste sentido, a maior parte dos lados mais obscuros destas buscas – como as ditas éticas de manipulação ou como a história de Ahmet – possuem uma espécie de móbil final genuíno. Com toda a probabilidade, para regressar ao exemplo de Ahmet, ele próprio se considerava casar e eventualmente

fixar-se com uma das mulheres, continuando, no entanto, como forma de maximização das suas possibilidades, a lutar nos dois sentidos. E essa probabilidade é absolutamente segura se se tratasse de Iria: uma mulher jovem atraente e sem filhos.

Conclui-se agora este ponto enfatizando que, não tendo este sido um tema principal, mas não deixando de ter sido pendularmente aflorado, ficou muito distante de esgotar a complexidade de motivos que parece sensualizar as fronteiras de encontros entre carabaneses e ocidentais.

Africanização

Britton, num trecho de um artigo em que reflecte sobre o confinamento dos turistas a tipos de viagem formalizados, constata que, frequentemente, na experiência de viagem ao “terceiro mundo”, os turistas limitam a sua interacção social a outros turistas e a locais que se comportam como turistas (1996:159). Esta constatação não colhe no terreno carabanês. À semelhança do que têm constatado outros autores, é o contrário que parecer ser verdade para Carabane. Esse tipo de turismo, que tem semelhanças com o que foi cunhado como turismo étnico (Berghe,1984:344, Smith, 1978:2), trata-se de um turismo em que a atracção principal é o exotismo cultural da população local e seus artefactos.

“In ethnic tourism, the native is not simply “there” to serve the needs of the tourist: he is himself “on show”, a living spectacle to be scrutinized, photographed, taped, recorded and interacted with in some particular ways” (Berghe, 1984:345).

Em associação a este tipo de turismo, e utilizando a mesma tipologia, haveria também que acrescentar a existência muito forte de um “cultural tourism” (Smith, 1978:2), um turismo rural que recai sobre um modo de vida em desaparecimento. Nesta tipologia, também neste turismo os locais são objectos de *gaze per se* e turismo Carabane parece situar-se próximos de ambos.

Se quiséssemos, aqui, por exemplo, aplicar ao turismo em Carabane a fenomenologia de Cohen (1979, [1996]), os seus *Modes of Tourist Experience*, talvez escolhessemos o Turismo Experimental (1979 [1996]:99), um turismo no qual o turista está a tentar

relocalizar o “seu centro” mas que permanece entre o “centro”, em casa, e o “centro” identificado alhures, e em que a autenticidade da experiência é essencial sem que, não obstante, o turista mergulhe completamente em qualquer uma das culturas, bem como o Turismo Existencial (1979 [1996]:100), em que o turista se imerge na cultura e sociedade locais, tentando encontrar significado e pertença apenas neste novo “centro” escolhido (Sharpley, 2008:4-18)⁷⁹.

Romane, uma jovem turista parisiense, comentava, à semelhança de outros ocidentais, a existência de uma transformação exagerada nos *rappports* sociais de outros turistas com os senegaleses/carabaneses. Segundo ela, os mesmos transformam-se no Senegal em extrovertidos grotescos, comportamento que, também segundo a mesma, trai uma condescendência respeitosa pelos “africanos”, de quem *têm pena* porque *passam fome* e que, para ela, abunda em Paris.

Poderão existir muitas outras explicações para um fenómeno onde, alega-se, também poderiam ser incluídas outras tentativas aproximação dos locais. Se, quando vamos a Paris, não nos começamos necessariamente a tentar vestir à parisiense, em Carabane o uso de roupas feitas de tecidos africanos, o consumo de gastronomia tradicional, e, mais do que isso, a procura de relações humanas revelam um ímpeto de miscigenação.

Uma das observações mais óbvias sobre o terreno, e que se adquire nos primeiros momentos, quando ainda se observam os turistas de longe – como um ornitólogo munido de binóculos – é o facto de estarem sempre acompanhados de africanos/carabaneses. Como se o turismo aqui fosse necessariamente um turismo de pessoas. Porém, alega-se que é mais do que isso. Alguns ocidentais identificam a existência de uma competição entre turistas para ver quem se dá melhor com os africanos. Aliás, é algo que acho que todos os ocidentais, em Carabane, sentem na pele.

Existem várias formas de analisar estas alegações, entre as quais talvez se possam contar (no que diz respeito às constatações de bonomia exagerada) os efeitos das imagens mediáticas de uma África pobre ou com um sentimento de culpa herdado do

⁷⁹ Para se ser inteiramente justo, contudo, haveria que incluir aqui “outros turismos” menos presentes na ilha mas, sobretudo, mais fugazes, como foi explicado no ponto 4. No caso da tipologia de Smith, o “turismo histórico”, associado a circuitos de ruínas que acessibilizam o passado colonial de Carabane, o “turismo ambiental”, dos que vêm experimentar um clima e natureza exóticos e o “turismo recreacional”, na sua vertente *sand, sea and sex* (Smith, 1978:3), e, no caso da tipologia em forma de espectro de Cohen, é necessário dizer que encontramos facilmente na ilha todo o espectro que a alarga até ao o Turismo Recreacional (1978 [1996]:94), em que o foco da experiência turística está no lazer, com pouco interesse na aprendizagem sobre sociedade e cultura locais, como, por exemplo, no caso dos grupos de turistas que vêm regularmente a Carabane através da empresa *Casamance Découvertes* que pernoitam apenas uma noite na ilha que, normalmente é consagrada aos bares da ilha, à música, à dança e ao consumo de álcool.

colonialismo⁸⁰. O vasto espectro de visões ocidentais (pontos 7.9 e 7.10) que dualizam a África e a Europa concedendo ao primeiro continente a valoração positiva, uma antítese e antídoto do Ocidente e, portanto, como um paraíso por oposição, pode ser uma via importante.

As desconstruções espirituais e morais de algumas representações de África talvez também possam ser interpretadas como tentativas de *africanização*, no sentido em que, no essencial, os ideais de liberdade, tranquilidade e felicidade que perseguem se confundem com as características objectivas que são imputadas ao território físico e humano africano. Mas talvez não exista uma explicação única para todo o imenso espectro de gostos e práticas sociais que ficam vulneráveis a uma escalada de valorização – a gastronomia local, as práticas médicas dos curandeiros, os sistemas familiares, o *modus vivendi* das pessoas em geral, a música, a proximidade com a natureza, etc. – e que tendem a ser copiados e assimilados pelos turistas.

Uma vez mais, o que se pretende retirar daqui é mais uma das vias através das quais, neste caso os ocidentais, mapeiam o terreno de uma forma dualizadora que contrasta uma África positiva com uma Europa negativa.

9. Considerações Finais

O argumento principal desta dissertação tem sido que um dos eixos fundamentais de estruturação da realidade – para o dizer da forma mais abrangente possível – negociados na ilha pelos actores heterogéneos que nela vivem, convivem, trabalham, fazem turismo, pequenos fins-de-semana de repouso, etc. se processa ao longo de um dualismo África-Ocidente que tende a ser por ela povoado por representantes, respectivamente, *carabaneses/negros/africanos* e *turistas/brancos/ocidentais*.

Já foi problematizado, interpretar Carabane a partir deste dualismo parece ressuscitar os problemas da dicotomia colonial e pós-colonial, como refere Stoler na seguinte passagem, que aqui se repete em versão mais alongada:

⁸⁰ “I suspect our collective guilt and denial of responsibility for the destruction of savagery and pleasure can be found infused in every distinctively modern cultural form”. (MacCannell, 1992:25).

Whether emphasis is on the continuity between these moments or on the abrupt rupture that decolonization presents, nothing is gained by flattening colonial history into a neat story of colonizers pitted against the colonized. The reification of colonial moments of binary oppositions may speak more to contemporary political agendas than to ambiguous colonial realities. (Stoler, 1995:199)

Por outro lado – alega-se – a manutenção, na escrita, de dicotomias muito fortes no terreno talvez 1) seja sublinhada nos casos em que ela é, de facto, utilizada (o que é, claro, subjectivo e bebe na inspiração mas estruturalista-dinâmica desta dissertação), 2) talvez se torne ainda mais válida precisamente na sua possibilidade de utilização como instrumento político, exactamente enquanto forma de implodir binarizações *reais*, 3) sobretudo se isso for acompanhado de um alerta para o perigo das binarizações quando as mesmas são utilizadas acriticamente: percebê-lo através da sua dissecação (este parece ser, na realidade, um dos instrumentos mais eficazes dos expatriados na Casamansa para lidarem com o racismo de que se sentem vítimas). Stoler contra-argumentaria a isto, provavelmente, denominando este esforço de “essencialismo estratégico” (1995:199), argumentando que ele pode eventualmente representar a contra-história do discurso racial, e de ter essa virtude política que aqui se reivindica, mas que não deixa de ser indefensável ou muito problemático como forma de reescrever um terreno que reflecta tanto a rigidez como a fluidez das categorias raciais, a forma como os sujeitos retrabalharam e contestaram as fronteiras taxonómicas dos estados coloniais (Stoler,1995:199).

Slavoj Zizek tem argumentado, no caso daquilo que denomina de fantasia multiculturalista europeia, que:

In such a fantasy, racism is ‘officially prohibited’. This is true. We are ‘supposed’ to be for racial equality, tolerance and diversity, and we are not ‘allowed’ to express hatred towards others, or to incite racist hatred. I would argue that this prohibition against racism is imaginary, and that it conceals everyday forms of racism, and involves a certain desire for racism. (Zizek, 2009)

O mesmo tipo de argumento pode ser aplicável ao movimento de escape aos dualismos, sobretudo quando, no terreno, são esmagadoramente ubíquos. De que serviria mascarar o dualismo carabanês? Em suma, a utilização de um dualismo não me parece excessivamente problemática (embora seja um facto que não encaixe particularmente

bem no ideal antropológico fenomenológico de, por exemplo, Geertz), especialmente se for feita para ser desconstruída e se as suas fragilidades forem expostas.

Tem sido aqui alegado que o dualismo *carabaneses/negros/africanos* e *turistas/brancos/ocidentais*, de uma forma muito heterogénea, é criado e mantido por uma complicada máquina de factores que incluem a mitigação das estruturas tradicionais de reprodução social e cultural de Carabane, a entrada do dinheiro na ilha, um abismo financeiro e um diferencial de mobilidade associados a uma ética materialista muito forte, à distância variável das fontes de emanação de conhecimento e poder material, às redes complexas de signos associados à Europa, propulsionados pelos *media* mas também pelos ocidentais que visitam a ilha, que trazem consigo éticas discursivas muito fortes sobre a cidade, a natureza, os estilos de vida e o próprio Ocidente, à condição capitalista global, à já muito discutida luta moderna pelo sentido factores que, por vezes, se condensam na raça e nas nas imbrincadas concepções de África (de que Carabane também sofre) que provêm da Europa.

Através, particularmente, de uma exploração do carácter construído da raça, alega-se que, no caso de Carabane, ela é um signo de superfície que conecta uma assustadora espessura de construções, nas quais, de toda a nuvem de factores interligados atrás elencados, se destacam a diferença material e financeira e ainda de mobilidade como jogando o papel determinante, constituindo isto um alerta para o eventual peso actual excessivo da História na questão da raça em geral. Kadt escreveu: *“Debate on the advantages of tourism is typically divorced from the historical and political reality of processes that have led to the condition of underdevelopment”* (Britton, 1996:155 apud Kadt, 1979). Sem dúvida, mas, e que dizer dos processos “presentes”, concomitantes com o momento de pesquisa antropológica? A pergunta mais urgente, em Carabane, parece ser: o que aconteceria a todas as formas sociais alegadamente racistas da ilha se não existissem diferenças significativas de mobilidade, de abundância de dinheiro e de infra-estruturas sociais muito rígidas entre as pessoas que encontramos na aldeia de Carabane?

Britton escreveu, também acertadamente, *“The dependent status of Third World or peripheral, countries has its origins in a common historical experience of colonialism”* (Britton, 1996:161). Mas quererá isto dizer que o estatuto de dependência do terceiro mundo contemporâneo se mantém devido ao colonialismo? Foi seguramente originado por ele, mas talvez perpetuado de outras formas por processos que se mantêm, em larga

medida, não-nomeados. A força da diferença material em Carabane, um processo muito simples de perceber e identificar, é um dos elementos fundamentais de uma desigualdade sistémica e não pode ser obliterado em favor de um debate em torno do colonialismo. Alega-se aqui: a construção binária da realidade que esta pesquisa experienciou em Carabane é uma boa forma de a denunciar.

Jewsiewicki escreveu, sobre África – essa vastidão – e as suas lutas contemporâneas pelo reconhecimento identitário e cultural:

S'il pèse une ombre sur ces luttes pour la reconnaissance de la dignité et de la subjectivité, c'est la mémoire culturelle de l'expérience de l'impuissance, des luttes perdues, des espoirs évanouis. (Jewsiewicki, 2007:464)

Mas e que tal a sombra contemporânea? Roland Barthes, na sua leitura inaugural no Collège de France, qualificou provocantemente a língua de totalitária perguntando-se se será possível, perante a Humanidade, representar plenamente uma subjectividade através da escrita, uma vez que a expulsão da sua matriz serviu previamente de justificação para a expulsão dessa mesma humanidade que esta em vias de se tornar moderna (Jewsiewicki, 2007:458). Não se repetirá aqui a visão de Dean MacCannell, talvez tão verdadeira quanto inútil, do processo de ocidentalização do mundo como forma irremediável de construção de uma humanidade unanimemente canibal? – inútil pois parece não servir de nada a um país como o Senegal perder tempo a perguntar-se se deveria deixar de falar francês ou considerar formas de abandonar o sistema capitalista global. Por outro lado, não serão também todas as nossas línguas o produto não-finalizado e assimilado de histórias de violência anteriores? A provocação de Barthes não ajuda e é contrária à acção: é típica de uma forma de auto-culpabilização ocidental que, pior do que pretender excluir essa possibilidade de ultrapassagem em direcção à uma subjectividade, mascara o facto de, por exemplo, à população de Carabane, lhe ser negada quotidianamente a – para ela – radical e superior importância da injustiça no momento presente.

Estaremos, na academia do Ocidente, tal como no seu “real”, presos a um excesso de passado (Hartog, 2003:16), embrulhados, não só na conservação de monumentos, objectos, modos de vida, paisagens, animais e ecosferas, obcecados não só em fixar o que já passou, em reconstruir passado desaparecido ou em vias de desaparecer, em desvelar questões de raízes, identidade e genealogia, não só condenados à pulsão de

arquivar tudo (Hartog, 2003: 130 – tradução livre minha), mas também embrulhados com a conservação e obcecados com a revisitação da nossa “culpa”? Não está aqui em causa fazer uma pequena guerra contra a memória contra guerreiros do passado como Foucault. Não se pretende aqui defender a inexistência ou a falta de importância da revisitação do período colonial, mas sim formular a sua importância de outra forma: claro que o período colonial é fundamental para compreender a contemporaneidade mas, se os africanos comandassem o mundo, teria ele a importância que hoje tem? As desigualdades do passado e colonialismo são importantes para definir o presente, mas, se esse presente fosse sinónimo de grande igualdade material, de equilíbrio de poder ou se a relação Norte-Sul já não tivessem a conotação de uma relação de exploração, se tivessem sido mesmo até simplesmente substituídas por outras, daríamos nós a mesma importância a estes passados? O presente é o tribunal acidental a partir da qual se julga tudo.

Outro grande objectivo deste texto foi demonstrar que, ao longo deste já repisado dualismo, se processa uma atracção cruzada.

Muitos dos ocidentais com quem travei relações em Carabane desenvolviam acerca da ilha discursos de permanência, de imobilidade: cobiçavam-na, dançavam, mesmo se apenas em termos sonhadores, com a hipótese de aí se instalar. Quando eu explicava que aí vivia, trabalhava, dormia e comia havia vários meses, provocava reacções de admiração e inveja. Quando eu explicava que Carabane não era nenhum paraíso, essa informação era genericamente recebida com surpresa, desconfiança e inclusive desconfiança sobre a minha própria saúde mental. O simples acto de ir tirar água ao poço todos os dias para poder tomar banho era fonte de infinito magnetismo para os ocidentais que fui conhecendo.

Simetricamente é possível alegar confortavelmente que todos os carabanese a quem a idade e o estado civil permita estão interessados em mudar-se para a Europa: cobiçam-na.

As relações humanas mais estreitas que desenvolvi ao longo dos sete meses de trabalho de campo em Carabane – com ocidentais ou carabanese – foram, pois, com homens e mulheres *em propensão para a mobilidade*, cujo ideal de imobilização era o lugar contrário à sua origem: Carabane/África e Ocidente.

Malkki, a partir de dois exemplos num seu artigo, constrói uma constatação simples:

(...) identity is always mobile and processual, partly self-construction, partly categorization by others, partly a condition, a status, a label, a weapon, a shield, a fund of memories, etcetera. It is a creolized aggregate composed through bricolage.

Baseando-se nela, Malkki observa que o mundo vive numa "generalized condition of homelessness" e que existe uma necessidade intelectual para uma nova sociologia do deslocamento, uma nova "nomadologia". Paralelamente, refere que não pretende negar a importância do lugar na construção das identidades. Pelo contrário, diz:

(...) this article has attempted to show, and as Hebdige suggests above, deterritorialization and identity are intimately linked. "Diasporas always leave a trail of collective memory about an-other place and time and create new maps of desire and of attachment" (Breckenridge and Appadurai 1989:i) (Malkki, 1992:38)

Ora, esta dissertação pretendeu localizar-se precisamente antes das discussões sobre a desterritorialização e reterritorialização que dominam as questões da nomadologia. Não é exactamente uma nomadologia que foi aqui feita – à semelhança de propostas como *Follow the people*, *Follow the thing* ou *Follow the metaphor*, de Marcus (1998). Pretendeu lidar com o aspecto mais simples, ou primário, de uma hipotética nomadologia: “os novos mapas do desejo”, como são supracitados por Malkki, o paradoxo do fenómeno de cruzamento de paraísos que se podia encontrar na praia de Carabane, lugar de chegada para uns, plataforma de partida para outros; os tais fundamentos elementares dessa "generalized condition of homelessness", ou seja, a atracção pelo nomadismo, na sua génese.

Quando um antropólogo acompanha o encontro de dois estranhos que se reconhecem mutuamente não só como estranhos mas como provenientes de duas “culturas” completamente diferentes e assiste a uma troca subtil de egos e de subliminares afirmações da superioridade identitária de cada um, o antropólogo encontra-se num terreno familiar, que reconhecerá, se não do senso-comum, pelo menos das leituras da sua formação. Mas quando, nesse encontro, os dois estranhos se começam a convencer um ao outro da superioridade da “cultura” do seu outro, quando se disponibilizam mesmo a deixar o seu país para emigrar para o país do estranho, quando *de facto* largam

a sua vida anterior e se casam e se fixam no lugar estrangeiro, o antropólogo talvez suspeite de que seja hora de esquecer, pelo menos por breves instantes, as teorias da identidade que enformam predominantemente a maioria das questões com um fundo identitário das Ciências Sociais: do estado de guerra dos ameríndios de Pierre Clastres aos movimentos nacionalistas europeus no século XIX, do *rissorgimento* italiano e do holocausto às questões contemporâneas das minorias étnicas nas metrópoles cosmopolitas Ocidentais como enformadas pela Escola de Chicago por Robert Park ou Louis Wirth ou ainda à teoria da mixofobia de Bauman (2007). Isto não é, definitivamente, dizer que a lógica identitária etnocêntrica ou “grupocêntrica” não continua a ser lógica identitária humana padrão – o seu suporte biológico e neurológico é por demais óbvio e, provavelmente, invencível a partir de certo ponto: a substituição absoluta desta lógica equivaleria porventura a um estado insustentável e generalizado de esquizofrenia (?).

Todavia, no contexto de Carabane, nem esse tão inquietante como recorrente episódio de resistência ao encontro com outros turistas (que, parece-me, quase todos os antropólogos em contextos turísticos “exóticos” identificaram) deve permanecer universalmente emudecido por explicações particularizantes, nem, em qualquer outro contexto “exótico”, casos que ecoam o de Gauguin, que desistiu da sua vida como corretor na Bolsa de Paris e abandonou a sua família na Europa para se casar com uma nativa do Tahiti e viver na natureza, talvez possam continuar a ser considerados como exceções psiquiátricas. Em Carabane e em toda a Casamansa, demasiados ocidentais desposaram locais, tiveram filhos com locais ou vivem simplesmente no meio da floresta, para que este não possa ser considerado um fenómeno colectivo.

Paralelamente, talvez a também tão inquietante como recorrente obsessão com a emigração para a Europa mereça um tratamento idêntico, sem prejuízo de se ter aqui defendido a premência do factor material. Afinal de contas, existem, mesmo se poucos, uns quantos idosos em Carabane que reclamam uma vida “tradicional” – tudo é, em última análise, uma questão de sentido.

Muito mais significativamente (como foi discutido ao longo de todo o ponto 7.), em ambas as buscas, o *outro lado* não é, frequentemente, apenas um lugar melhor: é “O lugar”.

Mas de onde nasce esta busca cruzada de paraísos?

Tal como num texto de Borges, tudo se compõe num certo absurdo simétrico: Droctulft e a inglesa, por vezes, sentam-se à mesma mesa e discutem o seu mútuo fascínio. Numa das várias conversas entre carabaneses africanos e ocidentais visitantes a que assisti, em que a geografia planetária era tomada como tabuleiro de possibilidades comuns entre ambos e em que as várias opções migratórias (recorrentemente inversas) estavam em discussão, havia um motivo de concórdia e outro motivo de discórdia fundamentais: ambos os “lados” interpretavam o outro lado como o ideal para se viver e eram altamente resistentes às tentativas cruzadas de desmotivação. Os carabaneses explicavam aos europeus que ali, em Carabane, não há dinheiro, não há *le lux*, não há nada para fazer, o que só convencia mais os Europeus que aquele era o lugar perfeito. Simetricamente, os ocidentais demonstravam porque é que a Europa é má: porque a comida é de má qualidade e artificial (*até as cenouras vêm embaladas*, dizia Gloria, uma espanhola, a carne é feita em laboratório, dizia Jean, um canadiano), as pessoas são escravas do trabalho, não há natureza, as pessoas são pouco saudáveis e pouco alegres e não se dão umas com as outras como em “África”. Isto, naturalmente, não convencia nada os carabaneses, que continuavam a ver no simples facto de os ocidentais estarem ali consigo (na sua mobilidade fascinante) e nos seus objectos, como as máquinas fotográficas (no seu poder material impressionante), desmentidos claros das tentativas de fazer passar uma imagem negativa da Europa. Mas o que é surpreendente, no seu diálogo, é que parecem ambos não se conseguir convencer. À semelhança de um estudo de caso comparativo de dois lugares turístico de Van Beek conclui que “o encontro produz uma troca de uma imagem pré-existente” (2003:286 – tradução minha), no sentido em que “as culturas locais são instrumentos selectivos que definem o *ultimate, distant other* nos termos dos seus próprios valores principais e dos seus interesses” (2003:286 – tradução minha). Os carabaneses, como os ocidentais, não parecem reagir tanto à presença objectiva do estranho como à presença subjectiva da sua compreensão do outro. Neste sentido, claro que o turismo não pode ser visto apenas como uma forma de acabar com histórias únicas nem de aprendizagem sobre o outro (Van Beek, 2003:286). Por outro lado, ambos, ocidentais visitantes e carabaneses africanos, se encontravam de acordo num discurso entrelaçado com este. Os culpados da imobilidade carabanesa como da infelicidade europeia são os governos e o capital, a assimetria económica da Europa e de África nasce na corrupção que lavra na política internacional, em parcerias imorais entre políticos e os grandes detentores de capital. Todos estavam

de acordo sobre o grande monstro. Muitos *backpackers* europeus sentem-se, afinal, como os carabaneses: ilhas esquecidas num mundo demasiado vasto e com uma mecânica demasiado complexa para ser compreendido, abarcado pelos sentidos e para que algum poder individual possa ser exercido contra as suas macro-estruturas.

Existirá um real hiato entre carabaneses e ocidentais?

MacCannell dir-nos-ia que não:

(...) at the level of economic relations, aesthetic, exchange (the collecting and marketing of artifacts, and so on), and the sociology of interaction, there is no *real* difference between moderns and those who act the part of primitives in the universal drama of modernity. Modern people have more money, but the exprimitive is quick to accept the terms of modern economics (MacCannell; 1992:34)

MacCannell repescaria Francis Fukoyama e Kojève para declarar a impossibilidade da política, ou a impossibilidade de um Evento, como diria Zizek (2002, 2004), num mundo já comido e digerido pelo capitalismo. Aliás, é neste sentido que ele menciona o canibalismo: como uma integração do outro que o anula, que o extingue.

Neste sentido, é possível ler todas as ânsias registadas em Carabane – de branquitude, materiais e simbólicas, religiosas, etc. – precisamente como evidências de “exprimitivos” plenamente canibalizados.

Mitchell escreveu, no seu prefácio a *Colonizing Egypt*, que:

Colonizar se refere não simplesmente a estabelecer uma presença europeia, mas também à dessiminação de uma ordem política que inscreve num mundo social uma nova concepção de espaço, novas formas de *personhood*, e novos meios de fabricar a experiência do real. (Mitchell, 1988:ix)

Será Carabane um lugar já completamente colonizado? Isso explicaria a miríade de níveis nos quais esta atracção do Ocidente parece funcionar calamitosamente:

Cannibalism is a ‘total social fact’ that extends the range of application of Mauss’s formulation one hopes ‘beyond his wildest dreams.’ In addition to having specific ‘economic,’ ‘juridical,’ ‘aesthetic,’ ‘religious,’ and other components as conceived by Mauss for ‘total’ social phenomena, cannibalism has medical and ecological aspects, and an element of disordered orality and anal sadism. In short, here is a total social fact

that operates at the nexus of the ‘primitive’ and the ‘modern’ simultaneously in empirical social relations and in the unconscious. (MacCannell, 1992:66)

Neste sentido, MacCannell criticaria aqui o dualismo *turistas/brancos/ocidentais e carabaneses/negros/africanos* como uma ressurreição inocente de uma diferença no seu fundo, estéril e ficcional. Todos eles, turistas, brancos, ocidentais, e carabaneses negros e africanos parecem estar tão envolvidos na mesma busca como o facto de conversarem à mesma mesa sobre as suas buscas inversas denuncia. Partindo destas premissas, todos parecem ser, de facto, igualmente “modernos”. Ou não será que as dúvidas ontológicas de sentido – na linha de Giddens (1992:65) – de que todos padecem aquela que é a dúvida fundamental colocada a todos os peões por um mundo em que as identidades se encontram disponíveis para consumir, a dúvida do turista étnico carabanês que se quer fixar ou mesmo a certeza que garante aos carabaneses, nas suas conversas com alguns dos mais velhos, que os modos de vida tradicionais já não servem? Não traduzirá este dualismo uma coincidência de lógicas, estruturas, sentidos e percursos? – não no sentido, talvez, em que os “exprimitivos” de Carabane encenam um teatro do autêntico como os nativos do filme de O’Rourke (no qual se baseia o texto de MacCannell) ou no sentido das conclusões de MacCannell (porque os carabaneses quase não encenam a sua própria cultura “tradicional” uma vez que ela não existe; porque os carabaneses são declarativos e honestos na sua vontade de migração para Norte) mas no sentido em que as diferenças que o dualismo encerra são claras e exactamente as que são declaradas: uma busca de modernização, bens materiais, consumo, prestígio, poder e mobilidade (ao contrário da raça [brancos/negros], do estatuto de turista ou de local e do lugar de proveniência[África/Ocidente]).

Mas é aqui que cessa a utilidade da contribuição de MacCannell. O mundo canibalizado de MacCannell é um pouco com o fim da ideologia de Zizek em *O Elogio da Intolerância* e, sobretudo, como o fim da história de Fukoyama ou de Kojève:

the end of human Time or History—that is, the definitive annihilation of Man properly socalled or of the free and historical individual—means quite simply the cessation of Action in the full sense of the term. Practically, this means the disappearance of wars and bloody revolutions. (Kojève, 1969:158–9, apud. MacCannell, 1992:64)

Neste cenário é seguramente impossível reconstruir novas autenticidades ou que os homens se voltem a auto-constituir como uma espécie de “Outros” verdadeiros não canibalizados ou colonizados. Neste cenário, na verdade, os ocidentais poderiam inclusive ver-se a si próprios como canibalizados, o que, na realidade, nem é desprovido de sentido: uma vez mais, não será assim que se sentem os europeus que migram definitivamente para a Casamansa rural? Não sentirão eles, quando ouvem música ocidental numa urbe africana que, como Iria disse quando descobriu que Ahmet a traía *nós é que temos a culpa?* Não obstante, neste cenário, é inútil lutar pelo que quer que seja porque não há estradas para um retrocesso. Afinal de contas, tanto carabaneses africanos como ocidentais de visita parecem estar de acordo sobre qual é o grande monstro.

Ora, talvez este seja precisamente um dos sentidos através dos quais a história não acabou. Para MacCannell, o facto de os “seus” “exprimitivos” terem menos dinheiro que os turistas é uma das diferenças reais entre ambos (à qual teríamos que acrescentar aqui, falando deste tipo de diferenças básicas, as assimetrias na mobilidade), embora ele acabe sempre por a desvalorizar. Mas será que esse factor pode ser desvalorizado num mundo em que, como alega MacCannell, o canibalismo é o próprio sistema capitalista, ou seja, num mundo em que o dinheiro e a lógica de consumo permitem comprar tudo? MacCannell parece exagerar a posição externalizada dos “exprimitivos”, como se, por estarem habituados a contemplar hordas de turistas, tivessem desenvolvido uma capacidade de se destacarem emocionalmente da situação. Mitchell, em *Colonizing Egypt* também refere, para um Egipto colonizado em finais do séc. XIX, um mundo de exposições erigidas localmente tão precisas e fiéis à realidade que “ninguém percebia que o mundo real que prometiam não estava lá. Excepto, talvez, os Egípcios” (Mitchell, 1988:10). Não é exactamente a mesma coisa, mas ambos os exemplos descrevem lugares de artifício em que os “locais” visitados pelos ocidentais, matreiros ou sagazes, distinguem melhor a realidade da ficção que os visitantes. O problema, no caso de Carabane, é que, num contexto de colonização ou canibalização total (parecem ser conceitos, no sentido de MacCannell e Mitchell, quase sinónimos), de um alastrar da ordem capitalista sobre tudo, o dinheiro passou, de facto, a comprar tudo, e isto é profundamente mais dramático para quem o dinheiro é um bem escasso do que para quem o não é (e, neste sentido, é altamente dúbio que os carabaneses tenham consciência deste hipotetizado nivelamento tal como, provavelmente, os personagens da

etnografia de MacCannell, é dúbio que as mistificações do Ocidente sejam uma mera fachada, é possível que o dualismo “esconda” ou oculte eficazmente os processos de canibalização comuns. A questão do isolamento, como tratada no ponto 2. também terá aqui o seu peso).

E o dinheiro, nessa sua estranha relação numérica com a realidade, nessa sua capacidade de a reduzir (à realidade) a si, é aqui mais uma metáfora de poder do que dinheiro-objecto. E o poder, tal como a distribuição/em íntima associação à distribuição do dinheiro, continuam a estar espalhados pelo espaço-tempo de forma heterogénea, e agora mais, do que isso, de uma forma que não respeita a distinção Norte-Sul. Segundo Comaroff⁸¹ esta dicotomia já não descreve o mundo muito bem (2011). Como afirma, referido-se a zonas de e sistemas de exclusão, “há muito Sul no Norte, e muito Norte no Sul e mais por vir” (2011 – tradução minha). Ora, não será este, afinal de contas, o ponto de concordância entre ocidentais de visita e residentes na Casamansa (muitos deles sentido-se eventualmente ostracizados, infelizes, excluídos nos seus próprios países) e africanos carabaneses na sua conversa sobre paraísos cruzados? O que é a modernidade senão uma condição onde, para além da múltipla disponibilidade de signos, sentidos e identidades que parece cimentar uma dúvida ontológica e uma consequente busca de sentidos, existe uma prateleira de supermercado onde os mesmos são, em última análise, cambiáveis pelo dinheiro (enquanto informação numérica de poder) na caixa de supermercado?

O movimento da história parece, para além dos temores de MacCannell, Mitchell, Zizek ou Kojeve, prosseguir, indiferente a eles (e ainda se completamente enquadrado – canibalizado e colonizado – por eles). Turistas, brancos, ocidentais, carabaneses, negros e africanos conversam, discutem, enganam-se, apaixonam-se, seduzem-se, admiram-se mutuamente, roubam-se, manipulam-se e negociam-se nessa ampla economia de aberrantes assimetrias que é necessário remendar, mesmo antes, mesmo com mais urgência, do que perceber o eventual estatuto robotizado e escravizado de toda a humanidade face, precisamente, ao poder do capital e ao seu nivelamento do sentido.

⁸¹ Uma vez mais, a partir da sua conferência em Novembro de 2011, em Genebra.

BIBLIOGRAFIA/ REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila, 1989, "Zones of theory in the anthropology of the arab world", em *Annual Reviews Anthropology*, 18:267-306, Annual Reviews, acesso em <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2155894?uid=3738880&uid=2&uid=4&sid=559584013>
63

ABU-LUGHOD, Lila, 1991, *Writing Against Culture*, Fox, R. (ed.), "Recapturing Anthropology, Working in the Present", Santa Fe, School of American research Press, 137-162

AHMED, Sara, 2008, *Liberal Multiculturalism is the Hegemony – It's an Empirical Fact – A response to Slavoj Žižek*, online em <http://www.darkmatter101.org/site/2008/02/19/%E2%80%98liberal-multiculturalism-is-the-hegemony-%E2%80%93-its-an-empirical-fact%E2%80%99-a-response-to-slavoj-zizek/>

ALMADA, André Alvares de, 1594, *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde desde o Rio do Sanagá até aos baicos de Sant'ana*. Diogo Köpke (1841), Porto, Typographia Commercial Portuense

ANDERSON, Malcolm, 1996, *Frontiers - Territory and State Formation in the Modern World*, Polity Press, Cambridge

APPADURAI, Arjun, 1988, "Putting Hierarchy in Its Place", em *Cultural Anthropology*, Vol. 3, No. 1, *Place and Voice in Anthropological Theory* (Feb., 1988), pp. 36-49, American Anthropological Association Blackwell. Acedido em <http://www.jstor.org/stable/656307>, dia 15/10/2008

APPADURAI, Arjun, 1996, *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Londres

AUGÉ, Marc, 1992, *Não-Lugares*, 90º, Lisboa

BAUMAN, Zygmunt, 1997, *O Mal-estar da pós-modernidade*, Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro.

BAUMAN, Zygmunt, 2007, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity Press

BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott, 2000, *Modernização Reflexiva Política*, Tradição e Estética no Mundo Moderno, Celta, Oeiras.

BERGHE, Pierre L. van den, 1984, *Introduction: Tourism and Re-created Ethnicity*, em *Annals of Tourism Research*, Vol. 11, pp. 343-352, J. Jafari and Pergamon Press Ltd

BOCANDÉ-BERTRAND, J., DEBIEN, G., SAINT-MARTIN, Y., 1969, « Notes et Documents. Emmanuel Bertrand-Bocandé (1812-1881), Un Nantais en Casamance », Bulletin de l'I.F.A.N, IFAN, Dacar

BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Librairie DROZ Genève. Paris

BORGES, Jorge Luis, 1957, *O Aleph*, Editorial Estampa

BOWMAN, Glenn, 1989, "Fucking Tourists: Sexual Relations and Tourism in Jerusalem's Old City" em *Critique of Anthropology* IX:2, pp. 77-93

BRITTON, Stephen, 1996 [1989], "Tourism Dependency and Development", in *The Sociology of Tourism*, Ed. Yiorgos Apostolopoulos e outros, 1996, Routledge, Nova Iorque, Londres

BUTCHER, Jim, 2003, *The Moralisation of Tourism: sun, sand... and saving the world?*, Routledge, Londres, Nova Iorque

CARVALHO, Gabriel, 1967, "Contribution à l'Histoire de la Casamance" in *Afrique Documents*. N°91, 1er Cahier, Lyon

COHEN, Erik, 1988, "Authenticity and Commoditization in Tourism", in *Annals of Tourism Research*, Vol. 15, pp. 371-386, J. Jafari and Pergamon Press Ltd

COHEN, Eric, 1996 [1979], A Phenomenology of Tourist Experiences, em *The Sociology of Tourism*, Ed. Yiorgos Apostolopoulos e outros, Routledge, Nova Iorque, Londres

CRICK, Malcom, 1996 [1989], "Representatons of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings and Sevility", em *The Sociology of Tourism*, Ed. Yiorgos Apostolopoulos e outros, Routledge, Nova Iorque, Londres

CROSAS, Armonia Pérez, 2009, Des *lançados* aux expatriés: « l'Ethnie Blanche » entre les fleuves Sénégal et Casamance em *Afrique et développement*, Vol. XXXIV, No. 2, 2009, pp. 129-158, acedido em <http://www.ajol.info/index.php/ad/article/view/57375>

DA SILVA, Maria Cardeira, 2003, "Video Tours", em *Etnográfica*, Vol. VII (2), 2003, pp.451-458, CEAS, Lisboa

DA SILVA, Maria Cardeira, 2004, *Por uma Antropologia dos Lugares Turísticos*, in “Outros Trópicos. Novos Destinos Turísticos. Novos Terrenos da Antropologia”, Livros Horizonte, Lisboa

DIAMOND, Jared, 1999, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, W.W. Norton & Company, Estados Unidos

DIAS, Eduardo Costa, 2007a, *Senegal: confrarias, contrato social e modernidade*, em Janus, PÚBLICO e OBSERVARE, acessado em http://www.janusonline.pt/autores/autores_d.html

DIAS, Eduardo Costa, 2007b, *Ahamadou Bamba Mbacke, o fundador da mouridiyya*, em Janus, PÚBLICO e OBSERVARE, acessado em http://www.janusonline.pt/autores/autores_d.html

DIOUF, Binta S., 1980, *Le Tourisme En Basse-Casamance*, Université de Dakar, Département de Géographie, UCAD, Dacar

FERGUSON, 2002, “Of Mimicry and Membership: Africans and the «New World Society»”, em *Cultural Anthropology*, 17(4):551-569, American Anthropological Association

FOUCAULT, Michel, 1997, *A Ordem do Discurso*, Relógio D’Água Editores, Lisboa

FOUCAULT, Michel, 2004 [1965], *A Arqueologia do Saber*. Forense Universitária, Rio de Janeiro

FOUCHER, Vincent, 2003, *Pas d’alternance en Casamance. Le nouveau pouvoir sénégalais face à la revendication séparatiste casamançaise*, em «Politique Africaine», N° 91. Acessado em <http://www.politique-africaine.com/conjoncture.htm>, dia 10-11-2011

GEERTZ, Clifford, 1973, *Thick description: toward an interpretive theory of culture*, in: *The interpretation of cultures: selected essays*. New-York/N.Y./USA

GIDDENS, Anthony, 1992, *As Consequências da Modernidade*. Oeiras, Celta

GRABURN, Nelson, [1978] 1989, “Tourism: The Sacred Journey”, in Smith, V. (org.), *Hosts and Guests – The Anthropology of Tourism*. Smith, V. Ed. UPP. Filadélfia.

GUPTA, Akhul, FERGUSON, James, 1987, “Discipline and Practice: “The Field” as Site, Method and Location in Anthropology”, em Akhul Guota e James Ferguson, *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*, University of California Press, Los Angeles, Londres

HANNERZ, Ulf, 1986, "Theory in anthropology: Small is beautiful, the problema of complex cultures", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, nº3, pp. 362-467

HARTOG, François, 2003, *Régimes d'historicité – Présentismes et expériences du temps*, Seuil, Paris

JEWSIEICKI, Bogumil, 2007, « La quête contemporaine de reconnaissance: quelques remarques sur les pratiques africaines noires entre l'universel et le cosmopolite », in *Canadian Journal of African Studies*, Vol.41, No. 3, *Redéfinition des droits en Afrique: Le combat pour leur trouver un sens et le sens du combat*, pp. 455-473, Canadian Association of African Studies, acedido em <http://www.jstor.org/stable/40380099>, dia 05/01/2012

LAMBERT, Michae, 1999, "The Middle Passage". *Anthropology News* 40(9):7-8. Bowman

LEITÃO, F., 2007, *Dualismo numa Aldeia da Terra Fria Transmontana – A modernidade num contexto marginal*, Tese de Licenciatura em Antropologia, FCSH-UNL.

LENNON, John, FOLEY, 2004, Malcom, *Dark Tourism. The Attraction of death and disaster*, Thomson, Londres

LETT, James W, 1983, *Ludic and Liminoid Aspects of Charter Yacht Tourism in the Caribbean*, *Annals of Tourism Research*, Vol. 10, pp. 35-56, J. Jafari and Pergamon Press Ltd

LINARES, Olga, 2007 *Power, Prayer and Production. The Jola of Casamance, Senegal*, Cambridge University Press, Cambridge

LYOTARD, Jean-François, 1984, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester.

MALKKI, Liisa, 1992, "The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees", in *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1, *Space, Identity, and the Politics of Difference* (Feb., 1992), pp. 24-44, Blackwell Publishing, acedido em <http://www.jstor.org/stable/656519>, dia 05/01/2012

MAOZ, Darya, "The Mutual Gaze", [m](http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0160738305001593) *Annals of Tourism Research*, Vol.33(1): 221-239. Elsevier Ltd, Grã-Bretanha, acedido em <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0160738305001593>

MARCUS, George, 1998 (1995), "Ethnography in/of The World System, The Emergence of Multi-Sited ethnography", *Ethnography Through Thick Thin*, 79-104

MARK, Peter, 2002, *“Portuguese” Style and Luso-African Identity*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.

MARUT, Jean-Claude, 2005, « Les racines mondiales du particularisme casamançais, em », in *Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol.39, No. 2, *Discordante Casamance*, acedido em <http://www.jstor.org/stable/25067486>, dia 10-11-2011

MILLER, Daniel, 1994, *Modernity - An Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Berg, Oxford/Providence

MITCHELL, Timothy, 1988, *Colonizing Egypt*, Cambridge University Press, Londres
NASH, Dennison, 1978, “Tourism as a Form of Imperialism”, in Smith, V. (org.), *Hosts and Guests – The Anthropology of Tourism*. Smith, V. Ed. UPP. Filadélfia.

PARRINELLO, Giuli Liebman, 1996 [1993], “Motivation and Antecipation in Post-industrial Tourism”, in *The Sociology of Tourism*, Ed. Yiorgos Apostolopoulos e outros, 1996, Nova Iorque, Londres, Routledge

PERETTI, Johnah, 1996, “Capitalism and Schizophrenia: Contemporary Visual Culture and the Acceleration of Identity Formation/Dissolution”, em *Negations Journal*, Vol. 1 no. 1,

CADAMOSTO, Alvise de, 1507, *Paesi nuovamente ritrovati el Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato* (excertos), em, Eduard Prestage, 1943, “Descobridores Portugueses”, Versão Portuguesa de Francisco Eduardo Basptista, Edições Gama

ROCHE, Christian, 1984, *Histoire de la Casamance : Conquête et résistance 1850-1920*. Paris, Karthala

SALE, Kirkpatrick, 1990, *How Paradise Was Lost: What Columbus Discovered*. *The Nation* 251 (13):444- 446.

SCIBILIA, Muriel, 1986, *La Casamance ouvre ses cases. Tourisme au Sénégal*, Editions L’Harmattan, Paris

SHARPLEY, Richard, 2008, *Tourism, Tourists an Society*, ELM Publications, Kings Ripton, Huntington

SMITH, Valene, 1978, “Introduction”, in Smith, Valene (org.), *Hosts and Guests – The Anthropology of Tourism*. Smith, V. Ed. UPP. Filadélfia.

STOLER, Ann Laura, 1989 “Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule”, em *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 31, No. 1 (Jan., 1989), pp. 134-161 Cambridge University Press, acessado em <http://www.jstor.org/stable/178797>, dia 28/11/2011

STOLER, Ann Laura, 1995, *Race And The Education of Desire*, Duke University Press, Durham e Londres

STONE, P.R. & Sharpley, R., 2008, “[Consuming Dark Tourism: a thanatological perspective](http://www.jstor.org/stable/178797)”, em *Annals of Tourism Research*, Vol.35(2): 574-595. Elsevier Ltd, Grã-Bretanha, acessado em http://ac.els-cdn.com/S0160738308000261/1s2.0S0160738308000261main.pdf?_tid=19118af8d6751db8258329673bab1e24&acdnat=1332870463_b65b1fd745f5c9b902725a029b157afb

TOMAS, Jordi, 2007, "Commerce, religions et relations inter-éthniques dans un royaume joola. Une approche éthnohistorique e » em *Mande Studies* Vol. 9, pp. 117-133.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto, 2006, *Pierre Bourdieu: a teoria na prática*, *Rev. Adm. Pública*, vol.40, n.1, pp. 27-53., acesso em <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-76122006000100003>, dia 21/03/2012

THOMAS, Louis-Vincent, 1964, « Faut-il Sauver Karabane ?, em *Notes Africaines*, n°102, Abril 1964, IFAN, Dacar

URRY, John, 2001, *Globalising the Tourist Gaze*, publicado pelo Department of Sociology, Lancaster University, Lancaster LA1 4YN, UK, at <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Urry-Globalising-the-Tourist-Gaze.pdf>

VAN BEEK, Walter E. A., 2003, “African Tourist Encounters: Effects of Tourism on Two West African Societies”, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 73, No. 2, (2003), pp. 251- 289, Edinburgh University, acessado em <http://www.jstor.org/stable/3556890>, dia 26/04/2008

WAGNER, Peter, *Liberté et Discipline. Les deux crises de la modernité*, Éditions Métailié, Paris

ZIZEK, Slavoj, 2004, *Bem-vindo ao deserto do Real*, Relógio D'Água Editores, Lisboa

ZIZEK, Slavoj, 2004, *O Elogio da Intolerância*, Relógio D'Água Editores, Lisboa

ZIZEK Slavoj, 2009, *Multiculturalism, the Reality of an Illusion*, em <http://www.lacan.com/>

Filmografia

Dennis O'Rourke, *Cannibal Tours*, DCinema, 1988, 67 min.

Tobias Wendl e Nancy du Pless, *Future Remembrance - Photography and Image Arts in Ghana*, Arcadia Film, 54 min.

Renzo Martens, *Episode 3: 'Enjoy Poverty'*, Renzo Martens e Peter Krüger, 2009, 90 min.

Outras Fontes

UNESCO, 1975, The effects of tourism on socio-cultural values, Paris, acedido em <http://unesdoc.unesco.org>

Situation économique et sociale de la région de Ziguinchor, Agence Nationale de la Statistique et de la Demographie de Ziguinchor, Ano 2009

Situation économique et sociale de la région de Ziguinchor, Agence Nationale de la Statistique et de la Demographie de Ziguinchor, Ano 2008

Situation économique et sociale de la région de Ziguinchor, Agence Nationale de la Statistique et de la Demographie de Ziguinchor, Ano 2007

Situation économique et sociale de la région de Ziguinchor, Agence Nationale de la Statistique et de la Demographie de Ziguinchor, Ano 2006

Archives Nationales du Sénégal – 13G, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 373, 374 375.

Archives Nationales du Sénégal – 22G 6.

FIGURAS/MAPAS



Figura 1. – A República do Senegal com a região da Casamansa destacada.

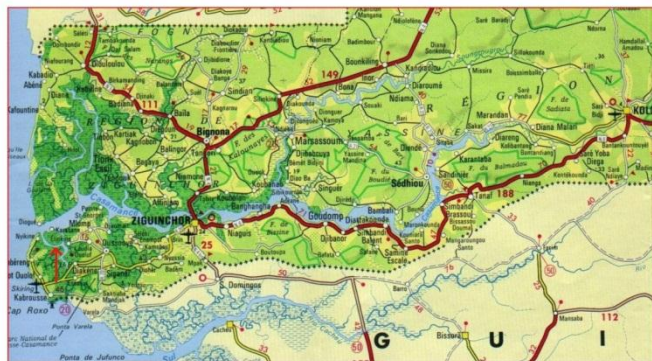


Figura 2. – A metade ocidental da região da Casamansa, incluindo toda a Baixa-Casamansa (actual região de Ziguinchor). Carabane está assinalada à esquerda.

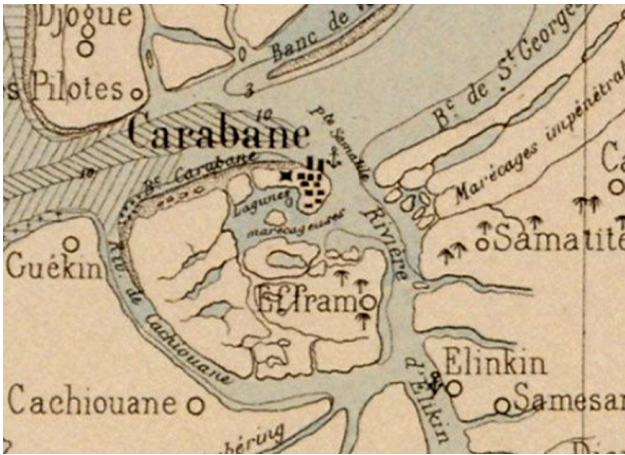


Figura 3. – A ilha de Carabane, num para de 1860.

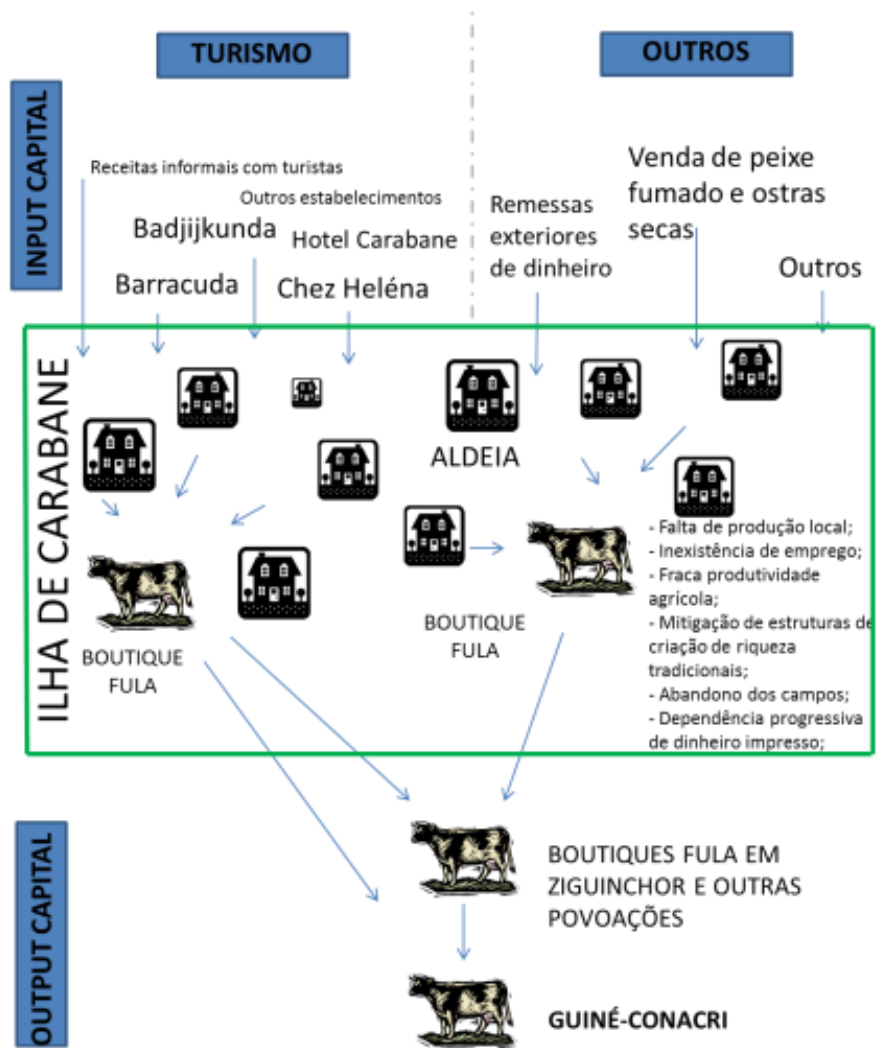


Figura 4. Como se pode perceber no anexo, o isolamento de Carabane, a sua falta de alternativas para a geração de moeda e a falta de actividades que, por outro lado, a permitam fixar, e ainda a centralização do comércio nas mãos da etnia fula/peul que, mesmo vivendo da ilha eventualmente durante décadas, nunca aí se chegam a sedentarizar, dormindo sempre nas boutiques, nunca erigindo casa, etc., (na perspectiva de regressarem à sua comunidade de origem), completam o conjunto de condições que cria uma situação em que todo o capital gerado pela ilha é afunilado e rapidamente escoado para fora pela própria etnia fula/peul.