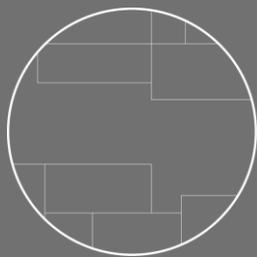




N O V A S
FRONTEIRAS ESPM

Revista Acadêmica dos Alunos de Relações Internacionais da ESPM-Sul



N O V A S FRONTEIRAS

ESPM

Revista Acadêmica dos Alunos de Relações Internacionais da ESPM-Sul

CONSELHO EDITORIAL

Direção

Prof. Diego Pautasso

Prof. Cristian Salaini

Prof. Sérgio Wollman

Coordenação da Revista Acadêmica

Ana Julia Bonzanini Bernardi

Coordenação de Arte

Ítalo Brunneto de Rocco

Apoio Técnico

Thiago Braga

Bruna Hohensee

AS OPERAÇÕES DE PAZ DA ONU COMO INSTRUMENTO DA POLÍTICA EXTERNA BRASILEIRA: a liderança brasileira na MINUSTAH

Marcelle Moreira Pujol

FRAGMENTAÇÃO DO DIÁLOGO POLÍTICO ENTRE AS AMÉRICAS: o caso de Cuba na VI Cúpula das Américas e os impactos à cooperação

Bibiana Santos

A FORMAÇÃO DA COLÔNIA FRANCESA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX E A SUA IMPORTÂNCIA PARA A CIDADE DE PELOTAS

Alice Saccaro

A POLÍTICA DAS CULTURAS: a conexão do global com o local da questão afro-brasileira em tratados internacionais

Henrique Braunstein Raskin

AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS DO BRASIL: a dança dos paradigmas, o estado normal e a política externa na década de 1990

Augusto Gavioli

O PRÉ-SAL E A ESTABILIDADE ECONÔMICA BRASILEIRA: o país está imune a possíveis choques na oferta de petróleo?

Luis Fernando Krás Couto

OS IMPACTOS DOS REGIMES AUTORITÁRIOS NA CULTURA POLÍTICA HUNGARA: análise da ocupação Soviética e seus legados no período inicial de restauração democrática (1985-1994)

Ana Julia Bonzanini Bernardi

VICIADOS EM ROUPAS: identidade, consumo e descolonização

Maria Fernanda Gonzalez



1ª EDIÇÃO - MARÇO | 2014

VICIADOS EM ROUPAS: *Identidade, Consumo e Descolonização*
ADDICTED TO CLOTHES: *Identity, Consumption and Decolonization*

Maria Fernanda Braccini de Gonzalez*

Resumo

Esse artigo aborda a questão dos *sapeurs* congolese e seu processo de construção de identidade. Nesse sentido, o presente trabalho procura investigar a ligação entre a questão identitária e as práticas de consumo ostentatório do grupo, dentro de um contexto de descolonização do continente africano.

Palavras-chave: *sapeurs*, consumo, identidade.

Abstract

This article approaches the question of the Congolese *sapeurs* and their identity construction process. In this sense, the present work aims the understanding of the link between the identity question and the group's ostentatious consumption practices, all in a context of decolonization of the African continent.

Keywords: *sapeurs*, consumption, identity.

* Graduada no curso de Relações Internacionais na ESPM-Sul.
Email: fe.braccini@gmail.com

Introdução

Com a intensificação dos processos de globalização no século XXI, mudanças tem acontecido em quase todos os países do mundo em um ritmo cada vez mais rápido. Essas mudanças afetam de maneira inegável os povos locais, sendo responsáveis por novas construções e reconstruções de identidade, na medida em que fazem com que as estruturas e pontos de referencia sociais tradicionais se desloquem.

O termo “identidade” aborda uma variedade de estruturas complexas, e não há uma definição única para tal. Apesar disso, ao se discutir a respeito da construção de identidades culturais na contemporaneidade, é impossível fugir do debate a respeito da configuração identitária do sujeito que se situa em um tempo e em um espaço marcado pela descolonização tardia. Uma vez que os processos identitários não existem por si mesmos, apenas dentro de um contexto histórico como um todo, podemos afirmar que a identidade é em parte definida pelo contato com outros indivíduos. Assim, em situações de mudanças sociais aceleradas, como aquelas que caracterizam boa parte dos processos de descolonização, “os estatutos sociais se recompõem e os indivíduos devem redefinir rapidamente sua posição” (Agier 2001, 10).

Um caso bastante peculiar de construção identitária em um contexto de descolonização é aquele do grupo conhecido como *sapeurs*. Estes são jovens congolese que pertencem à *Société des Ambianceurs et Personnes Elegantes* (Sape) que, em geral solteiros e desempregados, investem todo seu dinheiro na compra de roupas de grifes europeias.

Assim, esse artigo se propõe a investigar o processo de construção de identidade dos *sapeurs* em um contexto de pós-colonização. A relevância desse estudo se dá pelo fato de que o material acadêmico a respeito dos *sapeurs*, principalmente em língua portuguesa, ainda é escasso, e sua relação com as marcas quase não é abordada na literatura existente. Ademais, o estudo da lógica de consumo desse grupo também é relevante pois ajuda a dissipar mitos e preconceitos existentes em torno dos *sapeurs* congolese, tidos muitas vezes como “loucos” ou “irracionais” pela visão externa, além de satisfazer interesses pessoais do autora, que é bastante atraída pelo tema.

Para atingir o objetivo proposto, a vertente de pesquisa adotada foi a qualitativa, por se tratar de um estudo que visa analisar e interpretar os fatos que circundam a questão dos *sapeurs* congolese. O artigo traz um estudo exploratório, na medida em que reflete uma aproximação desta problemática, buscando desenvolver conceitos e ideias inerentes ao caso. O cunho do trabalho é teórico-empírico, pois foi feita pesquisa bibliográfica e documental. As principais

técnicas de coletas de dados deram-se a partir da análise de relatos e entrevistas dos próprios *sapeurs* em reportagens jornalísticas e vídeos como, por exemplo, o documentário “*The Importance of Being Elegant*”, de 2003.

O ponto de partida desse estudo é uma revisão teórica dos conceitos de cultura e identidade, assim como da questão da descolonização. A seguir, serão apresentados os *sapeurs*, sua história e contexto social. Por fim, os *sapeurs* serão analisados à luz dos conceitos trabalhados nas seções anteriores.

Cultura

A ideia moderna de cultura teria surgido no século XVIII, com o início do debate franco-alemão a respeito do conceito de cultura – para os alemães, a cultura estaria ligada ao patrimônio cultural e artístico de uma nação, sendo então um conceito ligado à diversidade, uma vez que cada país teria sua própria cultura; a visão francesa, no entanto, compreendia cultura de uma forma mais universal, em uma concepção mais próxima ao que entendemos hoje como civilização.

Com o desenvolvimento das ciências sociais, novas concepções de cultura surgiram, e seria impossível hoje reduzir tal conceito a uma única definição. Esse artigo opta pela abordagem de cultura como *sistema simbólico*, através da qual entende-se que a cultura deve considerada como um conjunto de regras, mecanismos de controle, planos ou, para pegar emprestado um conceito da informática, o que os técnicos de computador chamam de *programa*. Esse programa seria utilizado com o objetivo de governar o comportamento humano dentro de uma dada sociedade – configurando, assim, a *cultura*. Dessa forma, “estudar a cultura é portanto estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura” (Laraia 2001, 65).

É importante ter-se em mente que, dentro dessa abordagem, não há pré-requisitos fisiológicos para a cultura, estando todo o ser humano apto a recebe-la. Isso aconteceria porque “A cultura não se transmite com os genes. O indivíduo ‘se apropria’ de sua cultura progressivamente no curso de sua vida” (Cuche 1999, 88). Logo, a cultura, assim como o conceito de identidade, não seria algo estático, mas evoluiria a partir da soma e da interação “de todas as reinterpretações individuais” (idem, 88) de cada “membro” da mesma.

Outra concepção de cultura que deve ser mencionada é a de João Arriscado Nunes (1995). Para o autor, a cultura no período moderno adquire, paradoxalmente, um caráter híbrido, heterogêneo fluído e indeterminado, por um lado, e, por outro, também pode ser

caracterizada como estável e contínua. De um modo geral, então, a cultura nada mais seria do que um *repertório de recursos culturais*, “significados partilhados incorporados em forma” (Nunes 1995, 3), ou seja, práticas, representações, símbolos, crenças, objetos e identificações cujo significado seja o mesmo para um certo grupo de pessoas.

Identidade

A definição de um conceito de identidade se iniciaria com a ideia de que a mesma seria parte da unidade do ser humano, responsável por fazer com que as mais diversas experiências humanas sejam mutuamente entendíveis. Ao mesmo tempo, a noção de identidade estaria inserida dentro das sociedades, dependendo, assim, de algo de fora dela, de uma identidade que ela *não* é. Dessa maneira, a identidade seria marcada pela diferença, que, por sua vez, depende de um aspecto simbólico, ou seja, um indivíduo diferiria de outro através dos símbolos que ele adota, que não são os mesmos do outro.

Temos, então, a necessidade de contato, do estabelecimento de uma *fronteira* entre a identidade de um indivíduo e a de outro para que haja diferença. “[...] O ponto de partida das identidades individuais ou coletivas é o fato de que somos sempre o outro de alguém, o outro de um outro.” (Agier 2001, p9). Assim, ao surgir a partir das interações entre o indivíduo e o meio social, a identidade seria ao mesmo tempo inclusão e exclusão: ao mesmo tempo que atrai o indivíduo e seu grupo àqueles que compartilham da mesma identidade, também serviria para distingui-los de outros grupos, como “uma modalidade de categorização da distinção nós/eles” (Cuche 1999, p177).

Exatamente por conta dessa dimensão relacional, é impossível compreender o conceito de identidade como algo estanque – como Cuche explica, “[...] a identidade é sempre a resultante de um processo de identificação no interior de uma situação relacional” (1999, p83). É lógico supor, então, que se a situação relacional se modificar, o processo de identificação também se alterará, produzindo uma nova identidade. É este o caso dos movimentos de colonização, independência e pós-coloniais, que implicariam em mudanças estruturais, e, conseqüentemente, em alterações na situação relacional original. Stuart Hall (2006) é especialmente enfático ao tratar a questão da identidade em contextos de descolonização: “os movimentos de independência e pós-colonial, nos quais histórias imperiais continuam a ser vivamente retalhadas, são necessariamente, portanto, momentos de luta cultural, de revisão, e de reapropriação” (Hall 2006, p34).

Dentro dessa lógica de mudanças contínuas, seria praticamente impossível para o indivíduo adotar uma única identidade, uma vez que esse tipo de mudança social implicaria em uma multiplicação dos sistemas de significação e representação cultural. Com isso, passa a existir uma multiplicidade de identidades possíveis de serem adotadas pelo indivíduo em diferentes momentos – algo que vai ao encontro da ideia de Agier (2001) de que, no período atual, teríamos uma substituição das grandes narrativas identitárias (missão cristã, destino das classes, projeto nacional) por uma grande gama de novas pequenas narrativas. “Cada indivíduo integra, de maneira sintética, a pluralidade das referências identificatórias que estão ligadas à sua história. [...] A identidade funciona, por assim dizer, como as bonecas russas, encaixadas umas nas outras.” (Cuche 1999, p194-195).

Descolonização

O domínio colonial clássico - a saber: período no qual as grandes potências europeias possuíam ocuparam e dominaram política e economicamente outros territórios (Visentini, 2010)- na África durou aproximadamente 75 anos, tempo durante o qual o continente encontrou-se dividido entre quatro potências: Grã-Bretanha, França, Bélgica e Portugal. A França organizou o território que dominava no continente em dois blocos sem integração entre eles, e que, a partir da segunda metade do século XX, seriam fragmentados em diversos países independentes, entre eles a República do Congo.

Algumas das causas apontadas como motivadoras dos movimentos de independência são a Segunda Guerra Mundial, que teria dado fim à chamada “superioridade do homem branco”, sustentáculo ideológico da dominação colonial; o avanço das ideias socialistas sobre o continente africano, principalmente com o acirramento da Guerra Fria; e a Conferência de Brazzaville, organizada em 1944 pelo governo francês com o objetivo de definir as políticas do mesmo para suas colônias africanas, efetuando mudanças mas procurando manter a dominação francesa na região. Os objetivos da Conferência de Brazzaville foram mal interpretados pelos africanos, que viram na mesma uma promessa, ainda que vaga, de independência – tal situação gerou uma frustração generalizada entre as populações e serviu como estopim para os movimentos de libertação (Lentin, 1977).

Para Visentini (2010, p28), a independência do Congo-Brazzaville aconteceu de forma “‘pacífica’, gradual e controlada”. A República do Congo se tornou independente da França em 15 de agosto de 1960, através de acordos de transferência de poder e cooperação entre a colônia e a ex-metrópole, assinados no mês anterior em Paris. Por conta do forte controle

exercido pela França durante o processo, Albert-Paul Lentin (1977) localiza a independência congolês dentro de uma iniciativa de “balcanização” do continente africano onde, através da independência política formal, os países africanos manteriam as fronteiras traçadas pelo colonialismo do século XIX, preservando assim os interesses locais das potências europeias. É importante notar que o processo de descolonização congolês, como já foi mencionado, se resumiu à esfera política. Economicamente e, principalmente, no âmbito cultural e ideológico, o país continuou a depender da França e da ajuda de organismos internacionais. “[...] os instrumentos para a rejeição dos velhos modelos colonialistas foram eficientes: expulsaram a presença direta do colonizador. Mas a sociedade africana não reconhece sua liberdade”. (Canêdo 1986, p70). O imperialismo e as forças de resistência a ele continuam a existir na configuração atual, ainda que tenham assumido novas formas (entre elas, a meu ver, a mais significativa seria a dependência econômica). Assim, mesmo aqueles que nasceram após o processo de descolonização ainda sobrem as consequências do mesmo, na medida em que lutam para encontrar sua identidade.

Os *sapeurs*

Localizada no centro do continente africano, a República do Congo (também conhecida como Congo Brazzaville), remonta à descoberta da desembocadura do rio Congo pelo português Diego Cao, em 1492. No final do século XIX, o país se tornou uma colônia francesa, com capital na cidade de Brazzaville. A dominação francesa durou até a década de 1960, quando o país se tornou independente, mergulhando em seguida em diversas guerras civis.

É nesse contexto que surgem os *sapeurs*. Gandoulou (1984) explica que a palavra tem sua origem etimológica no termo “*sape*”, participio do verbo *sapeur*, derivado da expressão “*la Sape*”. Essa expressão, por sua vez, surgiu como uma gíria entre a população, e queria dizer roupa, vestimenta, carregando uma conotação de elegância, prestígio e novidade. A expressão também passou a ser usada como um acrônimo para se referir à *Société des ambienceurs et personnes elegantes* (“Sociedade dos Animadores e Pessoas Elegantes”, em tradução literal). Friedman (1994), Gandoulou (1984) e Bazanquisa (1992) parecem concordar que a Sape surgiu entre o início dos anos 1950 e os anos 1960, sob a forma de um clube de ajuda mútua formado por jovens agrupados em torno da figura de um alfaiate. A hierarquia dentro e entre tais grupos era derivada da identificação com um estilo de vida parisiense, se expressando especialmente através das roupas

Para Friedman (1994) e Gandoulou (1884), entre o final da década de 1950 e início da década de 1960, grande parte dos clubes de jovens criados nos anos 50 desapareceu em razão do aumento dos movimentos de cunho socialista, que atacavam os grupos de jovens como ofensivos à identidade africana e exaltavam um retorno à cultura tradicional como uma demonstração de nacionalismo, em conformidade com o cenário político do país, que entrava em processo de independência de sua antiga metrópole. No final dos anos 60, no entanto, o chamado culto às roupas ganhou novo fôlego com o sucesso do cantor Papa Wemba, músico famoso na África central e conhecido por seu estilo *flamboyant* de vestir, criado todo a partir de roupas importadas da Europa.

A ligação entre a Sape e o contexto político congolês também é defendida por Rémy Bazanquisa (1992). O autor, no entanto, dá ênfase especial à questão étnica do país, usando-a como ferramenta para auxiliar no entendimento da Sape. De acordo com Bazanquisa (1992), há, na região do Congo, três etnias principais: os Kongo, os Mbochi e os Téké. O processo de colonização é fortemente ligado à etnia Téké, cujos membros são considerados culpados pelo colonialismo europeu[†]. Os Kongo são a etnia mais associada aos franceses, e, por conta de sua presença um pouco apagada na cena política, os Mbochi eram considerados subordinados dos Kongo.

Com a independência em 1960, a supremacia dos Kongo é reafirmada. Isso mudará, no entanto, quando um golpe de Estado coloca militares da etnia Mbochi no poder, em 1968. Precisamente nessa época, dá-se o ressurgimento da Sape, ainda que com uma estrutura modificada: “os membros são mais jovens que aqueles dos anos 50-60. Eles são desempregados e não se agrupam mais em torno de um alfaiate.” (Bazanquisa 1992, p154, tradução da autora) Além disso, os clubes surgidos nos anos 1970 ganham, de acordo Bazanquisa (1992), um caráter mais politizado, na medida em que a utilização de roupas de luxo ganha uma conotação de resistência ao regime vigente.

Após os anos 1970, marcados por uma dura crise econômica, o país volta a crescer no início da década de 1980, com um *boom* petrolífero. O aumento do fluxo de dinheiro dentro do país promove o que Bazanquisa (1992) chama de “atmosfera de festa” na população, e é nessa conjuntura que a Sape adotaria, finalmente, sua forma atual, na qual, segundo Bazanquisa (1992, 156, tradução da autora), “ela constitui a referência para a exibição simbólica do poder”.

[†]Para os congolese, o marco fundacional de seu Estado-nação é o Tratado de Paz assinado pelo explorador europeu Pierre de Brazza e Makoko, o rei sagrado dos Téké. Esse tratado foi selado com uma doação de terra. Assim, para os congolese, os Téké teriam dado sua terra aos europeus, o que fez com que perdessem o direito de governá-la.

De maneira resumida, então, Bazanquisa (1992) defende que

A Sape emerge dentro de um contexto da transformação da totalidade política no Congo, marcada, no nível de representações, pela substituição da oposição hierárquica Kongo/Mbochi pela oposição equiestatuária entre os Nortistas/Sulistas [que se dá logo após a independência e antes do golpe militar Mbochi e que perdurará na história congoleza]. Nesse contexto, o sistema de legitimação do poder muda também para se articular ao redor da violência militar. (152).

A forma atual da Sape surge em um momento de transformação política no país: a tensão não se dá mais entre dois grupos étnicos (os Kongo e os Mbochi, cada qual com um espaço dentro da “hierarquia étnica” tradicional, ou seja, pré-colonial, do Congo), mas entre dois grupos políticos de mesmo nível hierárquico (os Nortistas e os Sulistas). Para manter o poder, o governo faria uso de extensa violência militar – à qual os sapeurs se oporiam, não de uma forma determinada, mas através de uma escolha específica de vestuário (e suas conotações). Assim, as roupas de luxo permitiriam dissociar os militares daqueles que, na visão dos sapeurs, estariam aptos a encarnar a ordem política e representá-la no exterior. Nesse momento, “os sapeurs se apresentam como a encarnação dos corpos investidos de poder” (Bazanquisa 1992, p156), poder esse que, assim como as roupas, viria do exterior. É importante notar, no entanto, que, apesar de sua posição política contrária ao regime, os sapeurs são, por definição, contrários à *violência* – e por consequência, ao regime, uma vez que este utiliza a mesma como meio de legitimação.

Para um membro da organização, o ato de “*se sapeur*”, de se vestir com elegância, é uma jornada, e essa jornada se inicia no Congo, em Brazzaville, e termina em Paris. É esse processo que seria responsável por transformar o jovem congolês desempregado em um homem notável, digno do reconhecimento de sua comunidade.

Assim, a jornada de um *sapeur* tem início ainda em Brazzaville, com a acumulação de vestuário de nível inferior na hierarquia da Sape: primeiro, na base, estão as roupas feitas por alfaiates locais e que se subdividem entre aquelas que são feitas com tecidos da região (as mais baixas na hierarquia) e as confeccionadas com tecidos importados. Logo após, vem as chamadas *non-griffés*, roupas das coleções *pret-à-porter* de grandes estilistas – também conhecidas como *ready-to-wear*, são compostas por roupas feitas industrialmente, em tamanhos pré-estabelecidos, destinadas ao consumo em massa. Acima das *non-griffés*, estão as cópias da *haute couture*. *Haute couture* (literalmente, “alta costura” em português) representa a tradição de criar roupas à mão, em um processo extremamente elaborado no qual cada peça é criada individualmente. Nessa fase o *sapeur* adquire cópias das roupas criadas pelos grandes estilistas franceses, em geral importadas de Hong Kong.

Por último, estão as roupas criadas pelos próprios estilistas franceses, adquiridas diretamente na França, na chamada “aventura” (*l’aventure*), que é o nome dado à fase que o *sapeur* passa em Paris. O *sapeur* que vai à *Paname*, como a cidade é chamada na linguagem do grupo, e retorna à Brazzaville passa a ser *l’Aventurier* (“aventureiro”), alcançando um nível hierárquico mais alto do que seus colegas. Ainda que hoje em dia vários *sapeurs* acabem emigrando para Bruxelas por questões legais, a capital francesa possui uma conotação especial para o grupo, como Gandoulou (1984, p19, tradução da autora) deixa claro: “[Eles] consideram Paris como o centro do mundo moderno, e também como o centro mundial da Sape”.

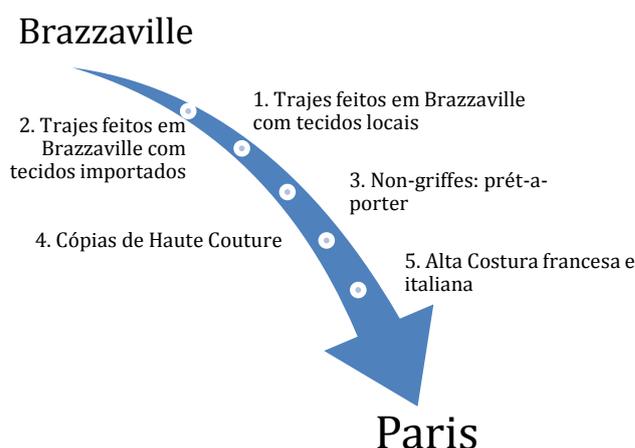


Figura 1– A Hierarquia da Sape.

Fonte: adaptado de Friedman, 1994.

A ida à Paris tem como objetivo, é claro, obter *la gamme*, como é conhecido dentro do grupo o conjunto dos estilistas europeus e suas roupas reverenciados pelos *sapeurs*. A acumulação de *la gamme* é o objetivo principal de todos os membros da Sape, e a maior demonstração de prestígio e poder dentro da organização.

A obtenção das roupas é sempre um processo difícil, não importando em que nível hierárquico o *sapeur* esteja. *Sapeurs* mais antigos com frequência passam anos poupando dinheiro para comprar uma única peça de roupa. Alugar trajes já conquistados para *sapeurs* iniciantes também é um fonte de renda comum para aqueles melhor estabelecidos. Outras formas menos lícitas de aquisição não são incomuns. O contrabando, ou *trade*, é a mais praticada: aqueles que conseguem ir a Paris voltam com roupas de grife para vender, em geral sem observar qualquer regra de comércio internacional entre França e Congo (MacGaffey e Bazanquisa, 2000).

É importante notar, no entanto, que as roupas não são adquiridas como meras peças de vestuário. “O objetivo do *sapeur* é apresentar seu guarda-roupa em Brazzaville, nos desfiles de elegância ou nas festas particulares, nas quais são organizados concursos, e nos lugares chiques da capital.” (Dorier-Apprill, Kouvouama e Apprill 1998, p69, tradução da autora). Tal concepção será explorada com maiores detalhes na seção seguinte.

Identidade e a Sape

Jonathan Friedman (1994), baseado nas ideias de Justin-Daniel Gandoulou (1984), interpreta o fenômeno dos *sapeurs* como algo genuinamente africano. Para o autor, o consumo ostentatório de roupas de luxo europeias seria uma reação ao choque cultural provocado pela colonização. Assim, os *sapeurs* estariam atuando dentro de uma cosmologia indígena, segundo a qual a chamada “força vital” do ser humano poderia ser extraída e reapropriada através da imitação, uma ideia que remonta aos tempos pré-coloniais. Com a colonização, os congolezes (principalmente os da etnia Kongo) tiveram que se adaptar, e tal adaptação foi feita através da apropriação e uso de elementos claramente ocidentais (as roupas de luxo europeias) dentro de uma lógica africana (a questão da “força vital”, parte da cultura congoleza pré-colonial).

A partir da noção de cultura como sistema simbólico, podemos entender que, de acordo com essa abordagem dos *sapeurs*, só os objetos culturais seriam ocidentais – o projeto cultural no qual esses objetos estariam inseridos seria totalmente africano. Essa prática teria se exacerbado após a independência política africana, na esteira dos problemas sociais e identitários que surgem em consequência ao processo de descolonização – como Augustoni e Viana (2012, p191) lembram, “A passagem de um *status quo* para outro estaria repleta de ajustamentos, de frustrações e do inesperado, que geram, quando em operação, o desconforto típico do deslizamento do ‘que era de fato’ ao ‘que há de ser’”. Descolonização implica, necessariamente, em mudança social acelerada, na qual a relação do indivíduo com ele mesmo e com sua cultura e grupo passam por ajustes.

É importante notar que essa interpretação do fenômeno mostra os *sapeurs* como um caso isolado, quase uma exceção na história pós-colonial dos povos africanos. Ela também leva a crer que os processos de colonização e posterior descolonização não teriam afetado seriamente a cultura congoleza original, pré-colonial – ainda que os objetos utilizados como símbolo tenham mudado, o sistema simbólico dentro do qual esses elementos fazem sentido (ou seja, a cultura) continuaria o mesmo.

Um dos maiores críticos dessa visão é James G. Ferguson (2002). O autor defende que tal interpretação não apenas é racista, como também, através da insistência em manter o que Ferguson chama de “alteridade indígena” (“*indigenous otherness*”), mascara as verdadeiras demandas dos *sapeurs*.

Ferguson (2002) situa os *sapeurs* dentro de um grupo maior de populações africanas que tendiam a “imitar”, em alguns aspectos, seus colonizadores. Dentro desse grupo, estariam também os mineiros da cidade de Broken Hill (hoje chamada de Kabwe), na Zâmbia, e os participantes do movimento Hauka, em Gana. Na década de 40, mineiros de Broken Hill demonstravam interesse em trajes de gala europeus, que, depois de adquiridos com esforço, eram exibidos em competição de dança de salão, com juízes muitas vezes europeus. Já o movimento Hauka foi apresentado pelo cineasta Jean Rouché em seu filme de caráter etnográfico *Les Maîtres Fous* (1955). Originado em Níger nos anos 1920 e depois expandido para as outras colônias britânicas através de migrações da população, este movimento envolvia rituais de possessão, nos quais os participantes eram “possuídos” pelo espírito de oficiais estrangeiros. Como Ferguson (2002, p554, tradução da autora) descreve, “seus rituais de possessão . . . envolviam uma imitação performática de oficiais brancos, junto com outros sinais de possessão como espumar pela boca, arregalar os olhos, movimentos contorcidos e a quebra de tabus alimentícios”.

Esses tipos de rituais têm sido interpretados desde a década de 50 por autores como Clyde Mitchell (1956) e A. L. Epstein (1959) como imitação. Para os autores, a emulação de formas culturais brancas estaria ligada a uma hierarquia de *status* dentro da sociedade negra, na qual os brancos formariam um “grupo de referência”, contra o qual o “*status* negro” seria medido. A raiz dessa interpretação, para Ferguson, estaria no “embaraço” que esse tipo de movimento representava para antropólogos e nacionalistas africanos: “como alguém lida com um objeto de alteridade que se recusa a ser outro e que deliberadamente procura minar sua própria ‘autenticidade’? O que se faz com o outro cultural que quer ‘tornar-se como você’?” (Ferguson 2002, p553).

A solução para esse problema seria ver essa imitação como uma espécie de paródia e apropriação e insistir no fato de que tais ações seriam, na verdade, uma maneira de resistir ao colonialismo, preservando, assim, a chamada “alteridade indígena”. A interpretação de Friedman (1994) sobre os *sapeurs* se encaixaria nesse paradigma. O problema nessa interpretação é que, como já foi mencionado, ela tende, de acordo com Ferguson, a mascarar as verdadeiras demandas desses povos.

Para Ferguson (2002), a aquisição e exibição de bens ocidentais era a única maneira que os africanos tinham, dentro do contexto de sociedade colonial em que estavam inseridos, de demandar um *status* de civilizado, comparável ao dos europeus. Quando Jonathan Friedman (1994) defende que os *sapeurs*, através desse consumo ostentatório, estariam se apropriando da “magia” do ocidental para usar esses símbolos dentro de sua própria ordem cultural, essa demanda por igualdade é negada. A “imitação” era algo que, para Ferguson (2002), estava ligado a uma tentativa de, dentro das políticas culturais da ordem colonial, tentar pertencer a essa sociedade moderna da qual os colonizadores faziam parte, adquirindo dessa maneira os direitos inerentes a tal pertencimento. Ferguson (2002) salienta o fato, e nesse ponto sua análise é extremamente válida, que os africanos não queriam ser vistos como “selvagens decorativos”, mas sim como iguais.

Magubane (1969) vai mais além nessa análise, defendendo que o que chamamos de imitação não existe de fato: os negros apenas fazem o que tem que fazer para sobreviver em uma sociedade colonial. Aqueles negros que de fato imitavam os colonizadores o faziam por conta de uma questão psicológica – e nisso Magubane (1969) se aproxima das ideias de Fanon (1968), apresentadas em capítulo anterior, a respeito do conflito existencial decorrente de uma assimilação da dominação colonial (gerando, aí, um sentimento de inferioridade no colonizado, que tentaria a todo custo fugir de si mesmo e se aproximar dos valores do colonizador, considerados melhores).

Ainda que tais interpretações apresentem argumentos válidos, pode-se, no entanto, questionar porque tais fenômenos continuaram a existir – e, no caso em questão, até mesmo se fortalecer – após o processo de descolonização, uma vez que estariam ligados à realidade colonial. Uma explicação para isso poderia ser encontrada no fato de que, apesar de terem conseguido sua independência política, a maior parte das ex-colônias africanas (e isso é especialmente verdadeiro no caso do Congo) ainda é economicamente dependente de países europeus. Tal dependência, assim como a situação econômica precária desses países, impediu os africanos de alcançarem o pertencimento à sociedade global moderna defendido por Ferguson (2002).

Podemos apontar como uma das causas da manutenção desse fenômeno após o processo de descolonização o fato de que o mesmo não estaria ligado apenas à realidade colonial, mas se encontraria em um nível mais profundo, de construção e reconstrução de identidades. O consumo ostentatório de roupas de luxo não só faz parte do dia-a-dia do *sapeur*, mas serve para definir quem ele é. Da mesma forma, a satisfação e o orgulho que advém do ato de “*se sapeur*” estão ligados com a noção de empoderamento pessoal e distinção dentro do grupo social.

Para entender como isso se dá, é necessário retomar a questão da construção de identidade. Sabe-se que o ponto de partida de qualquer identidade é a relação com outro. Quando há mudanças contextuais – no caso específico, de colonização e descolonização, por exemplo – esses relacionamentos também se alteram, em uma transformação que atinge praticamente todas as formas culturais responsáveis por orientar a existência de cada pessoa. Nessa situação, a identidade também sofre ajustes, quando não é reformulada totalmente. No caso dos *sapeurs*, o grupo surgiu em um momento em que o Congo era colônia francesa, e veio a se fortalecer no período subsequente à independência política – dois períodos de mudanças contextuais e estruturais que afetaram bastante a realidade congoleza.

A concepção de identidade como algo político apresentada por Santos (2005) – na qual a mesma serviria como defesa para um indivíduo ou grupo frente a outro, considerado uma ameaça - também pode ser aplicada ao caso dos *sapeurs*, na medida em que, como Bazanquisa (1992) demonstra, o uso e consumo de roupas de luxo ganha caráter simbólico de forma de protesto contra o regime militar que dominou o país durante os anos 1970, com a construção de uma identidade *sapeur* servindo como defesa simbólica às políticas e violência impostas pelos militares Mbochi. Nesse caso, no entanto, essa identidade política não poderia ser considerada uma construção deliberada do grupo, mas seria uma consequência da repercussão de seus atos no contexto social no qual estavam inseridos.

Na relação do grupo com os militares Mbochi, aliás, torna-se claro a oposição entre a identidade construída pelo grupo para definir a si mesmo e a identidade imposta externamente. Conforme já foi abordado, para Denys Cuche (1999), a identidade nasceria da negociação entre uma “auto-identidade”, definida pelo próprio indivíduo, e uma “hetero-identidade”, definida pelos outros. Assim, durante o período militar, a maneira pela qual os *sapeurs* viam a si mesmos seria sua auto-identidade. Já a visão negativa dos Mbochi sobre eles seria a hetero-identidade.

Cuche (1999) deixa claro que, em situações de dominação, a hetero-identidade passa a ter mais influência sobre o indivíduo ou grupo que define, e pode levar à estigmatização, principalmente no caso de grupos minoritários. Foi exatamente isso que os militares Mbochi tentaram fazer com os *sapeurs* – seu intento, no entanto, fracassou, na medida que o grupo ainda é visto com distinção pelos membros das comunidades nas quais estão inseridos. Esse fracasso deve-se ao fato de que os Mbochi, tanto pela questão étnica (a etnia Mbochi era considerada inferior à etnia Kongo) quanto pela questão local (norte *versus* sul), não possuíam suficiente legitimidade junto à população para conseguir impor sua definição negativa do grupo.

No caso específico dos *sapeurs*, a utilização de roupas de luxo os identificaria, fazendo com que diferentes indivíduos se reconhecessem mutuamente como parte integrante de um mesmo grupo (a Sape) e, ao mesmo, os distinguiria do restante da sociedade congoleza. Assim, a “auto-identidade” criada ao redor do consumo ostentatório serviria como, nas palavras de Cuche (1999, p. 177), “uma modalidade de categorização da distinção nós/eles”. O “nós”, é claro, seria a Sape, enquanto o “eles” poderia ser interpretado tanto como o resto da sociedade congoleza como um todo ou como o poder dominante (os colonizadores franceses ou os militares Mbochi, por exemplo), de acordo com o contexto histórico.

Tanto Friedman (1994) quando Gandoulou (1984) situam o nascimento e, principalmente, o fortalecimento da Sape nos anos 1950 e 1960. Politicamente, este período corresponde a época de descolonização congoleza – a independência política da República do Congo se deu na década de 1960, conforme já foi mencionado. Poder-se-ia então relacionar ambos os eventos através da concepção de descolonização como uma fronteira simbólica entre dois sistemas diferentes. Assim, não seria por acaso que a Sape teria nascido e se fortalecido ao mesmo tempo em que a República do Congo alcançava sua independência – por ser uma fronteira, a transição a partir do sistema colonial implicaria em indefinição e expectativa; e uma mudança no contexto, como já foi visto, também significa mudança nas identidades assumidas por um indivíduo, como Hall deixa claro: “os movimentos de independência e pós-colonial . . . são necessariamente . . . momentos de luta cultural, de revisão, e de reapropriação” (2006, p34). Não se pode ignorar, também, que este período de transição corresponde a mudanças econômicas e políticas internas do país.

É importante notar, no entanto, que a identidade “sapeur” não é estanque ou monolítica. Os elementos que tornam os *sapeurs* parte da Sape não são os mesmos desde que o grupo foi criado – eles têm se alterado conforme o contexto no qual estão inseridos também se altera, tendo adquirido, por exemplo, um caráter mais politizado durante a ditadura Mbochi, ou passado a incluir roupas fabricadas em Hong Kong (algo que nem sequer poderia ser pensado na época do surgimento do grupo, nos anos 1950). Apesar de ser a identidade mais importante – ou, pelo menos, a mais aparente – a identidade “sapeur” não é a única que o membro da Sape tem. Ele é, ao mesmo tempo, *sapeur*, congolês, africano. Essa multiplicidade de identidades assumidas por um indivíduo único é típica do sujeito pós-Moderno, tal qual conceituado por Hall (2006).

Também pode ser considerada típica do período pós-moderno a questão da identidade sendo definida pelo consumo. No caso dos *sapeurs* isso fica evidente não só por conta do consumo ostentatório como um todo praticado pelo grupo, mas também na prática existente,

principalmente nos níveis hierárquicos mais altos, de dar títulos relacionados as marcas mais utilizadas – o *sapeur* Lubobo, arcebispo (nível hierárquico apenas abaixo à de *le Pape*), se autodenomina “o número 1 de Cavalli” (The Importance, 2003, tradução da autora). Isso acontece, conforme já foi abordado, por conta da crise das chamadas “grandes narrativas” identitárias de Agier (2001) (missão cristã, destino das classes, projeto nacional), que passaram a ser substituídas por uma gama de novas pequenas narrativas identitárias; ou, se tomarmos as ideias de Hall (2006), pela questão do “deslocamento” de um centro único para uma pluralidade de centros. De qualquer forma, vemos que a questão nacional como forma de identificação sofre principalmente na África, onde, por conta do desenvolvimento histórico da região, nunca foi especialmente forte em primeiro lugar.

Considerações Finais

Por conta de todos os elementos citados a seção anterior, poder-se-ia, então, considerar que o *sapeur* seria, em sua essência, um sujeito tipicamente pós-moderno. Assim, ideia de que o grupo apenas continuaria usando a mesma lógica pré-colonial com instrumentos simbólicos diferentes (as roupas, que teriam sido apropriadas dos europeus) não se mantém.

Da mesma forma, percebe-se que as práticas da Sape não são apenas uma mera imitação do colonizador, mas estão situadas em um nível mais profundo, de construção de identidade. Assim, em seu nível mais básico, a Sape pode ser entendida como a representação do desejo de seus membros de serem vistos como iguais na sociedade global à qual, com a descolonização, passaram a fazer parte.

Referências

- Agier, Michel. 2001. “Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização”. *Mana* 7(2):7-33.
- Augustoni, Prisca e Anderson Luiz Viana. A identidade do sujeito do pós-colonialismo em Angola. *IPOTESI* 14:190-200.
- Bazanquisa, Rémy. 1992. "La sape et la politique au Congo". *Journal des Africanistes* 62:151-157.
- Cânedo, Letícia Bicalho. 1986. *A Descolonização da Ásia e da África*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- Cuche, Denys. 1999. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC.
- Dorier-Apprill, Elisabeth; Abel Kouvouama e Cristophe Apprill. 1998. *Vivre à Brazzaville*:

Modernité et crises au quotidien. Paris: Editions Karthala.

Friedman, Jonathan. 1994. "The Political Economy of Elegance: An African Cult of Beauty". In: *Consumption and Identity*, ed. Jonathan Friedman. Chur: Hardwood Academic, 1994.

Ferguson, James G. 2002. "Of Mimicry and Membership: Africans and the "New World Society". *Cultural Anthropology* 17(4):551-569.

Gandoulou, Justin-Daniel. 1984. *Au Coeur de La Sape: Moeurs et aventures de Congolais à Paris*. Paris: Editions L'Harmattan.

Hall, Stuart. 2006. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Laraia, Roque de Barros. 2001. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lentin, Albert-Paul. 1977. "De Bandung a Havana". In: *Descolonização*, ed. Théo Santiago, 37-60. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

MacGaffey, Janet; e Rémy Bazanquisa. 2000. *Congo-Paris: transnational traders on the margins of the law*. Oxford: James Currey.

Magubane, Bernard. 1969. "Pluralism and Conflict Situations in Africa: A New Look". *African Social Research* 7:559-654.

Nunes, João Arriscado. 1995. *Repertórios, Configurações e Fronteiras: sobre Cultura, Identidade e Globalização*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais.

The Importance of Being Elegant. Direção: George Amponsa e Cosima Spender. Londres: BBC, 2003. (70 min), son., color.

Visentini, Paulo G. Fagundes. 2010. *A África Moderna: Continente em Mudança (1960-2010)*. Porto Alegre: Leitura XXI.