

RITUAIS ALTERNATIVOS DO PODER EM ANGOLA

MANUEL LARANJEIRA RODRIGUES AREIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Não parece possível abordar o tema do Seminário «Multiculturalismo, poderes e etnicidade na África subsariana» sem lançar um olhar integrador sobre o exercício do poder e o contexto ritual em que ele era exercido na África Central, pelo menos até à época da colonização. Tendo como referência principal o registo etnográfico de algumas populações que ocupam o território que hoje constitui o Estado de Angola vamos abordar, com a brevidade possível, alguns aspectos ligados ao exercício do poder nas sociedades africanas tendo em conta nomeadamente a sua componente ritual. Para isso consideraremos a dupla face do poder abordando-o tanto na sua dinâmica adaptativa quanto na sua estratégia de resistência.

1. A Dupla Face do Poder

Uma longa tradição dos reinos da África Central mostra como uma componente do poder, diríamos a sua componente mais manifestamente política, se articula com a componente mágico-religiosa donde resulta o que chamamos a dupla face do poder. Numa perspectiva complementar e histórica, largamente apoiada na etnohistória, pode dizer-se que esta dupla vertente radica-se numa longínqua componente invasora (poder dos conquistadores) em articulação com outra componente ainda mais antiga (grupo invadido) mas em que se reconhecem os poderes dos deuses locais (dos dominados). De algum modo verifica-se que os chefes políticos não podem deixar de reconhecer os donos da terra que na África Central são, em última análise, os antepassados. Na recolha de Ferreira Diniz (1918) sobre os povos Dembos (a não confundir com os Ndembu da Zâmbia). anota-se esta dualidade quando o autor afirma explicitamente quanto às gentes de Caculo-Cahemba: «Os povos de Caculo Cahemba são conhecidos por 'Kakulos' quanto à tribo, por Mulumbis (filhos do Congo) relativamente à terra» (Ferreira – Diniz, 1918, p. 31). Parece claro que a designação acompanha o poder e por isso eles são «Kakulos quanto à tribo» (poder político dominante) e são «Mulumbis (filhos do Congo) relativamente à terra» (poder religioso remanescente ligado aos deuses ou *inkisi* locais).

Recentemente L. de Heusch (2000) aprofundou esta questão numa bem elaborada introdução à história do conceito de etnia (que não pode ser vista como uma pura criação colonial, ainda que o colonialismo a tenha reforçado) mostrando como esta dupla face do poder se articula numa construção dinâmica e sempre em situação de negociação permanente do conceito de etnia¹.

Assim, os Luba do Kassai, que a princípio são uma etnia distinta dos Luluwa, passam a certa altura a ser de algum modo confundidos com eles passando a designação Luba a entender-se mais como uma área geográfica do que como a identificação cultural e política dos grupos em presença (Heusch, 2000, p. 104); por seu lado, tanto os Hamba como os Tetela são tidos como descendentes de Nkushu a Mambele, mas enquanto os Hamba são vistos como povos da floresta onde vivem pacificamente e se alimentam basicamente de mandioca, os Tetela, vivendo na savana, organizaram-se militarmente, tornaram-se guerreiros dominadores dos primeiros e alimentam-se à base do milho africano (o sorgo ou milho-zaburro).

Levando ainda mais longe (para além da África Central) a sua análise, L. de Heusch verifica que os Mossi do Burkina-Fasso distinguem o chefe político (*naam*) do dono da terra (*namoo*) tal como os Dembos de Kakulo-Kahemba. Finalmente, e ainda segundo a pesquisa de L. de Heusch, o rei sagrado da Suazilândia promoveria anualmente uma solene ritualização do poder político envolvendo todas as componentes do reino (entenda-se antigos vencidos e vencedores) a que todos os grupos devem responder integrando-se na celebração real a qual funcionaria como uma séria ameaça para eventuais tentativas de práticas de feitiçaria. (Heusch, 2000, p. 111).

De resto, a situação colonial esquecendo, por um lado, estes mecanismos integradores e, por outro, decapitando as formas instituídas do poder africano, fomentou significativamente a manifestação de modelos ocultos do poder (anti-poder) que se acentuou até ao fim do processo colonial (Rodrigues de Areia, 2000) podendo até concluir-se que a alternativa a uma reacção africana às formas crescentes de feitiçaria se expressou no aparecimento de movimentos religiosos, muitos marcadamente proféticos, incorporando já, também, elementos resultantes da actividade da missão, nomeadamente textos bíblicos, em particular os textos de libertação.

¹ Alguns autores referem-se a esta realidade em termos de uma ideologia bifuncional de oposição entre rituais e poder:

«Cette idéologie bifonctionnelle oppose ainsi les premiers occupants, maîtres du sol et du rituel, aux conquérants, gens du pouvoir» (Amselle, 1990, p. 59).

Outro aspecto desta mesma dicotomia do poder (bifuncionalidade) pode detectar-se na articulação, nos Kongo, entre o *ki-nkazi* (poder doméstico) e o *ki-mfumu* (poder propriamente político). Ver A.C. Gonçalves, 1983, p. 23).

Este é, aliás, o primeiro mecanismo multiplicador de diferentes designações para a mesma etnia. Só assim se explica que Murdoch (1959) tenha inventariado mais de 6.000 etnias em África! De facto, para além do nome étnico do grupo dominante persiste, por vezes, também o nome do grupo dominado, juntando-se, a estes, frequentemente o nome pelo qual o grupo se autodesigna ou, ainda, o nome que os vizinhos lhe atribuem. Assim é que uma boa parte dos Koisian são os Nkung (para eles próprios) e Bosquímanos (Bushmen: homens dos bosques) para os Ocidentais.

2. Dinâmica adaptativa

A cultura é também uma estratégia de convivência num determinado meio. Não permite apenas lidar com as contradições do grupo como constrói igualmente mecanismos de uma reacção adaptativa às perturbações externas.

Uma ilustração bem demonstrativa desta estratégia de adaptação, apoiando-se nos valores próprios, é a forma como foram integradas forças externas (não necessariamente hostis) no sistema mágico-religioso dos Cokwe, Lunda, Lwena e Lucazi (os Lovale de C. White) a partir do conceito operatório *hamba*. Abertos ao sistema de possessão na modalidade da possessão benéfica, de longa tradição em África², e à sua importante centralidade no desempenho de algumas importantes funções sociais, como é o caso do adivinho, os Cokwe, e os povos seus vizinhos, integraram forças estranhas, nomeadamente as que decorriam da exploração colonial, aparentemente avassaladoras e destrutivas, domesticando-as, por assim dizer, mediante a incorporação em indivíduos do próprio grupo que as incorporaram como formas novas de possessão, passando de estranhas, que eram, a toleradas, não prejudiciais ou, até, eventualmente benéficas.

Entre outros podemos citar o caso das *mahamba imbari* (espíritos de europeus) representadas no cesto do adivinho por qualquer elemento material (chave, moeda, fragmento de porcelana, etc) que veio com o europeu. Essas forças estranhas, eventualmente maléficas, serão veneradas através de imagens, à semelhança do culto católico, a que deve associar-se uma refeição ritual em estilo europeu quer no contexto (mesa, toalha, talheres, etc.), quer nos alimentos, quer na forma de os preparar (Rodrigues de Areia, 1985, p. 40). Um dos casos mais curiosos desta incorporação de forças estranhas é a forma de possessão *Sitima* referenciada por White (1949) no Noroeste da Zâmbia (à época Rodésia do Norte). A força terrífica do comboio ao atravessar a savana não podia deixar de provocar um enorme choque na população. Rapidamente esse «monstro» estranho, com que é necessário conviver no dia-a-dia, é incorporado num culto a uma *hamba* nova, a *hamba Sitima* que recebe uma forma particular de veneração, descrita por C.M.N. White nestes termos:

«*Sitima* (= steamer, the name used for a railway train in Northern Rhodesia). Derived from a relative whose death had been due to a train, it affects either sex. In a case recorded in 1948 a woman was observed shuffling on hands and knees on the ground emitting puffing noises.

On her back were tied three long *mutonga* baskets which the other participants said symbolized railway carriages» (White, 1949, p. 330).

² Ao contrário da tradição judeo-cristã ocidental em que a possessão é predominantemente maléfica (predomínio da possessão diabólica) de que a vítima só é libertada mediante um exorcismo, na África a possessão é predominantemente benéfica começando a força estranha ao indivíduo (e portanto perturbadora) por ser identificada e incorporada ritualmente por um processo de adorcismo que se traduz num enriquecimento do indivíduo habilitando-o com um dom a favor da comunidade. (Ver Heusch, 1971).

De modo semelhante na vizinha Angola (Lunda) máquinas poderosas escavam a terra à procura de diamantes. Uma antiga tradição muito difundida nas aldeias da zona refere o desaparecimento frequente de pessoas, nomeadamente jovens, as quais seriam levadas através das rotas comerciais para serem embarcadas como escravos em Luanda. A versão moderna (1974-75) desta tradição é que essas poderosas máquinas deveriam corresponder à força acumulada do somatório de muitas vidas humanas. Velhos de diferentes aldeias, (entre outras Sanjime, Mukuloji, Satambwe), alguns ainda do tempo da resistência à ocupação portuguesa, insistiam que as muitas vidas de pessoas desaparecidas ao longo dos tempos estavam ali concentradas naquela força espantosa a que nada resistia; aquilo só podia ser *talyanga*, um estranho mecanismo de «comer» a vida de uma pessoa para usar em proveito próprio ou até contra outrem, prática peculiar do feiticeiro, agente do mal em toda a África Central cuja força maléfica está sempre ligada a uma vida humana que destruiu (Rodrigues de Areia, 1974).

Estes mecanismos de poderes alternativos têm, sem dúvida, uma longa tradição em África (ver Vansina, 1971), mas eles intensificam-se, por assim dizer, de forma exponencial face ao choque da «missão» na situação colonial. A Europa do Século das Luzes impôs-se uma tarefa messiânica de tirar das trevas os povos que não partilhavam os seus valores e dessa prática viriam a surgir ondas de choque dos particularismos africanos face à invasão do universalismo europeu (Fernandez, 1978).

Muitos dos movimentos mágico-religiosos que, embora tradicionais em África (como os Antonianos de Dona Beatriz no Kongo), surgem com maior intensidade no começo do século XX (Maji-Maji do Tanganica em 1905; revolta dos Zulu em 1906; mais tarde muitos outros como Lassismo, Kimbanguismo, Tocoismo, etc), inspiram-se precisamente no chamamento divino, tal como os missionários que vão da Europa à África em missão salvífica.

Os modelos são profundamente aculturados não faltando as liturgias, os sermões, a dimensão terapêutica e até a influência demoníaca geral que se articula com a feitiçaria e o seu agente (o feiticeiro), entidade que protagoniza a entidade maléfica por natureza em toda a África Central.

3. *Dinâmica de resistência*

Os rituais alternativos do poder, se podem ser em parte explicados pela dupla face do poder, o político e o mágico-religioso (ou o dominante/dominado ou invasor/invadido), e isto numa secular tradição africana, tomam expressões novas face ao contacto da África com o exterior; as alterações estruturais devidas ao incremento do comércio, primeiro, e ao processo da colonização, depois, levaram esses reflexos do poder alternativo para formas inovadoras que intensificaram mecanismos antigos. Os numerosos movimentos proféticos e revivalistas que se multiplicaram ao longo do processo colonial num crescendo que as independências não alte-

raram (nalguns casos até reforçaram) e ilustram bem as poderosas forças que eles movimentam.

Analisando as origens e transformações dos principais movimentos messiânicos da África Negra, Fernandez (1978) põe em evidência algumas formas particularmente bem ilustradas de poder alternativo, destacando a necessidade de recuperar valores africanos e, sobretudo, a sua expressão no contexto africano da imagem («*iconic thought*») (Fernandez, 1978, p. 222). Para o caso de Angola é especialmente notável o movimento lançado por Simão Toco (o Tocoísmo) de que Silva Cunha (1959) apresentou o estudo até hoje mais elaborado. É importante reter como, partindo de algumas características comuns a outros movimentos messiânicos, Simão Toco consegue especificar o que os seus discípulos devem fazer que os distinga dos outros e como põe a tónica em discriminar nos elementos coloniais o que se deve rejeitar e o que é de acolher (uma muito clara e assumida distinção entre colonialismo e colonização)³.

Uma outra via de pesquisa destas forças alternativas é a que fica ilustrada com as dinâmicas de resistência desenvolvidas pelos escravos no processo de colonização da América e de que o Brasil fornece documentação paradigmática na prática renovada dos *Kilombos*.

Uma forma de organização do poder alternativo em contexto ritual é o movimento *kilombola* criado por grupos de escravos em terras brasileiras. Ainda que a sua origem seja angolana, e o nome *umbundu* (de *ocilombo*: fluxo de sangue de pênis recém – circuncidado) remonte a um ritual de iniciação à guerra em que os Jaga homogeneizaram os jovens combatentes recrutados nos diferentes grupos étnicos dominados (superação das diversidades clânicas e integração no grupo de combatentes invulneráveis às armas do inimigo! – Serrano, 1996; Munanga, 1996), o *Kilombo* tomou um desenvolvimento anormal nas zonas de maior concentração de escravos tornando-se uma grave ameaça para os colonos que acabaram por instituir mecanismos de defesa, nomeadamente os grupos comandados pelos «capitães do mato» e envolveram-se em combate aberto, nalguns casos por décadas, como aconteceu com o famoso *quilombo* de Palmares. Mas estas expressões mais fulgurantes de resistência partiam sempre do recurso a valores culturais ancestrais que os escravos não perderam totalmente ao atravessar o Atlântico. Destas práticas são de destacar a necessidade da adivinhação, expressa nomeadamente no recurso ao adivinho para saber o querer dos antepassados; e, por outro lado, a recuperação de um parentesco mágico-religioso que superasse o vazio do parentesco clânico, base tradicional de todos as formas de solidariedade.

³ Organizado segundo o modelo protestante (Simão Toco, natural de Maquela do Zombo, entrou em 1926 para a Missão Baptista de Kiboco, onde em 1937 já era professor), o Tocoísmo inspira-se nos textos bíblicos para incutir normas práticas de vida que vão da organização dos rituais à prática da monogamia no casamento e recomendações de higiene e asseio no vestir. O impressionante dinamismo deste movimento, originário de Maquela do Zombo, preocupou as autoridades coloniais que tentaram dispersar os líderes do grupo, nomeadamente o próprio Simão Toco, «o que deu como resultado a expansão do tocoísmo para fora do grupo Mazombo, existido hoje congregações, pelo menos, nas seguintes localidades: Luanda, Moçâmedes, Porto Alexandre, Benguela, Caconda, Malanje, Vila Salazar, Uije, Damba» (Silva Cunha, 1959, p. 67).

Quanto à ligação aos antepassados através do agente social adivinho (ele próprio possuído por espírito de antepassado), especialista em descobrir as causas do mal e as formas de o superar, vale a pena referir, ainda que de passagem, as explicações coloniais dadas sobretudo por viajantes ou por agentes da polícia quando surpreendiam os negros em reuniões nocturnas. L. Trindade reuniu (1991) alguns destes testemunhos de que destaco apenas dois, um referido pelo viajante português Nuno Marques Pereira que na sua obra «Compêndio Narrativo do Peregrino da América» (1728) descreve como, tendo sido hospedado por um fazendeiro e não conseguindo descansar durante a noite por causa de «horrendos alaridos» devido ao «estrondo de atabaques, pandeiros, cauzas, batijas e castanholas», ouviu a seguinte explicação:

«São uns folguedos de adivinhação que dizem esses pretos que costumam fazer nas suas terras e, quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem suas coisas: como as doenças que procedem, para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas e venturas; e para muitas outras coisas». (In: Trindade, 1991, p. 29).

Outro caso, e este especificamente angolano, é descrito no Processo de Inquirição de Luzia Pinto, escrava natural de Angola e residente na Vila do Sabará:

«Luzia fazia calundures, posta em um altazinho com seu dossel e um alfange na mão, com uma fita amarrada na cabeça lançadas as pontas para trás, vestida à moda de anjo e cantando duas negras também angolanas e um preto tocando atabaque, que é um tamborzinho... e tocando e cantando estão por um espaço de uma até duas horas; Luzia ficava como fora do seu juízo, falava coisas que ninguém entendia e deitavam as pessoas que curavam no chão, passava por cima delas várias vezes, e nestas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhação. (In: Trindade, 1991, p. 60).

As questões levantadas pela etnicidade remetem-nos assim, e cada vez mais, para uma África que se descobre muito além do enquadramento étnico de um continente rigidamente «mosaicizado» em consequência da situação colonial. Antes dessa África colonial há uma África milenar, bem mais profunda, cada dia mais posta em evidência pelos diferentes ramos do saber em que as questões étnicas e as formas alternativas do poder são perspectivadas numa dinâmica de negociação e transformação permanentes.

Bibliografia

- AMSELLE, J.L., 1999 – Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, ed. Payot, Paris.
- FERNANDEZ, JAMES W., 1978 – African religious movements, *Ann. Rev. Anthropol.*, 7, p. 195-234.
- FERREIRA-DINIZ, 1918 – Populações Indígenas de Angola, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- GONÇALVES, ANTÓNIO CUSTÓDIO, 1983 – Reestruturação do poder político e inovação social na sociedade Kongo, *Revista de Economia e Sociologia* n.º 36, p. 5-51.

- HEUSCH, LUC DE, 1971 – Pourquoi l'épouser? et autres essais, nrf, Galimard, Paris.
- HEUSCH, LUC DE, 2000 – L'ethnie. The vicissitudes of a concept; *Social Anthropology*, 8, 2, p. 99-115.
- MUNANGA, KABENGELE, 1996 – Origem e histórico do *quilombo* na África, *Revista U.S.P., Dossiê Povo Negro*, 28, p. 57-63.
- MURDOCK, G.P., 1959 – African, its peoples and their culture history, Mc Graw-Hill Book Company Inc., Londres.
- RODRIGUES DE AREIA, MANUEL LARANJEIRA, 1974 – Estrutura mágico-religiosa de uma trilogia tradicional nas populações de Angola, in: «In Memoriam A. Jorge Dias», Vol. III, p. 31-58, Lisboa.
- RODRIGUES DE AREIA, MANUEL LARANJEIRA, 1985 – Les symboles divinatoires: analyse socio-culturelle d'une technique de divination des Cokwe de l'Angola, *Publicações do Centro de Estudos Africanos*, nº 4, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.
- RODRIGUES DE AREIA, MANUEL LARANJEIRA, 2000 – A etnização da África no contexto das políticas coloniais, in: *Actas da IV Reunião Internacional de História de África*, Centro de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa.
- SERRANO, CARLOS H., 1996 – Ginga, a rainha *quilombola* de Matamba e Angola, *Revista U.S.P., Dossiê Povo Negro*, 28, p. 136-141.
- SILVA CUNHA, 1959 – Aspectos dos movimentos associativos da África Negra, vol. II (Angola), *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, 23, J.I.U., Lisboa.
- TRINDADE, LIANA S., 1991 – Construções míticas e história: estudos sobre as representações simbólicas e relações sociais em São Paulo do Séc. XVIII à actualidade, U.S.P. (Texto mimeografado).
- VANSINA, Jan, 1971 – Les mouvements religieux Kuba (Kasai) à l'époque coloniale, *Études d'Histoire Africaine*, 2, p. 155-182.
- WHITE, C.M.N., 1949 – Stratification and modern changes in an ancestral cult, *África*, 19, p. 324-331.

