

Joaquim Paka Massanga

DIVERSIDADE CULTURAL EM CABINDA:

Estudo sobre as Identidades e Práticas Culturais dos Bawoio do Yabi.

Belo Horizonte
Faculdade de Educação da UFMG
2014

Joaquim Paka Massanga

DIVERSIDADE CULTURAL EM CABINDA:

Estudo sobre as Identidades e Práticas Culturais dos Bawoio do Yabi.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação – Conhecimento e Inclusão Social – da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Nilma Lino Gomes

Co-orientador: Prof. Dr. Luiz Alberto Oliveira Gonçalves

Linha de Pesquisa: Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas.

Belo Horizonte
Faculdade de Educação da UFMG
2014



Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Educação
Curso Mestrado

Dissertação intitulada, **Diversidade Cultural em Cabinda: Estudo sobre as Identidades e Práticas Culturais dos Bawoio do Yabi**, analisada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof^a. Dr^a. Nilma Lino Gomes
Orientadora – FaE/UFMG/UNILAB

Prof. Dr. Luiz Alberto Oliveira Gonçalves
Co-Orientador – FaE/UFMG

Prof. Dr. Kabengele Munanga
Membro Externo ao Programa – USP

Prof^a. Dr^a. Lúcia Helena Alvarez Leite
Membro Interno ao Programa – FaE/UFMG

Prof. Dr. Rodrigo Ednilson de Jesus
Membro Externo ao Programa – FaE/UFMG

Prof^a. Dr^a. Ana Lúcia Silva Souza
Suplente Externo à UFMG – UFBA/UNILAB

Prof^a. Dr^a Maria Cristina Soares Gouveia
Suplente Interno ao Programa – FaE/UFMG

Belo Horizonte, 28 de Agosto de 2014.

Aos meus pais (André e Josefina), símbolos de humildade e de bravura que de tão pouco terem, mas audacioso a me firmarem nos passos da escolaridade, fruto dos valores ancestrais que com eles carregam!

À Paulo Paka Massanga (*in memoriam*) meu irmão de todos os tempos, horas e lugares, desde a partilha do ventre; quis Deus que não partilhasses esses e outros momentos comigo, mas levar-te-ei sempre comigo por essas veredas que deâmbulo e me aventuro...

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação não seria possível sem as bênçãos, a presença inequívoca e onipresente de Deus pai que me conforta, me acolhe e escolheu, marcou e protegeu para esta caminhada:

A melhor maneira de se registrar a memória da gratidão não é, certamente, através das cuidadosas listas de pessoas e lugares que a página de agradecimentos comporta. A ajuda que recebemos de forma mais casual. dá-me um prazer especial observar que muitas das pessoas mencionadas abaixo já se sentaram conosco à mesa da cozinha. Foi nessa atmosfera que muitas vezes os relacionamentos acadêmicos se tornaram amizades duradouras (BHABHA, 2013, p. 11)

À inestimável orientadora prof^a Dr^a NILMA LINO GOMES que com apreço e ajudas pertinentes, críticas e aberturas, nos deu a honra de com ela trilhar neste percurso, não poupou esforços, apesar de suas ocupações (enquanto reitora pró-tempore da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB), para nos orientar com acuidade e seriedade. Rendo minha admiração e amizade.

Ao prof. Dr. Luiz Alberto Oliveira pela co-orientação, primazia dos diálogos, as interrogações e as diretrizes apontadas com sapiência para o prosseguimento deste trabalho.

À banca examinadora, especialmente ao Prof. Dr. Kabengele Munanga pela leitura aturada e apurada, pelas contribuições e orientações imprescindíveis para melhoramento desta dissertação.

Ao meu berço umbilical, André Massanga e Josefina Simba Paka (pais e exemplos de vida). Aos meus irmãos Eduardo André, José André, André, Adriano, Paulo (em memória), Josefina Simba, Julião André e Abel André Paka Massanga, pela irmandade, incentivo e amor compartilhado. Aos Avôs, cunhadas e sobrinhos(as).

À minha esposa Elizete Gimbi, pelo amor que me brinda com carinho, compreensão, afeto e companheirismo, soube sempre entender as minhas ausências.

Ao meu filho Paulo Paka Lilo Massanga, eterno companheiro, que soube compreender e superar-se das minhas ausências. O meu incondicional amor que me retribui com gestos dóceis e afáveis.

Aos colegas que nesta caminhada se tornaram tal como sempre foram verdadeiros irmãos: Júlio Horácio, Hamiltom Sulo, José Lelo Duli e Francisco Chocolate por todos os momentos, de fraternidade e camaradagem, de apoio e aberturas nas opiniões e ideias.

À Legião de Maria, cúria juvenil “Nossa Senhora Modelo da Juventude” da Paróquia N^a S^a Rainha do Mundo, pelos momentos de partilha, oração e devoção, pois não se cansam em suas orações pedir e intercederem por nossas empreitadas.

Ao coletivo de professores do programa de pós-graduação da Fae\UFMG e do convênio UON\Cabinda (Angola) e UFMG (Brasil): Lucia Alvarez Leite, Júnia Sales, Miría Gomes, Geraldo Leão, Isabel Oliveira, Samira Zaidan, Ana Galvão, Shirley Miranda, Maria Zélia, Gilcinei Teodoro, Maria Castanheira, Mr Briant; Maria de Fátima, Ana Gomes, Lucíola Santos, Juarez Dayrell,; Vitória Aranha, Isabel Gomes, Rogério Cunha, Maria Cristina Gouveia, Rodrigo Ednilson, Aracy Martins, a todos lhes reservo um débito de gratidão pessoal e intelectual.

Às povoações e ao povo de Yabi, especialmente ao Soba Domingos Rapaz Gime, pela sua docilidade e acolhida. Aos anciãos Cirilo Mavili, António Mingas e Alberto Casimiro; às anciãs Cecília Malila Tati e Antónia Lelo; e à família do ancião Damásio Casimiro, por permitirem o meu entrosamento e participação nas cerimônias observadas.

Ao Colégio Dom Domingos Franque nas pessoas de Francisco Mpuati Franque, promotor e fundador; Francisco A. Macongo Chocolate, diretor geral; António F. Macongo Chocolate, aos colegas da coordenação pedagógica do Segundo Ciclo (Luís Benge, João B. Chocolate, Moises V. Zau, Bernardo Zinga e outros.) que sempre souberam colmatar as minhas ausências enquanto coordenador e responsável da área.

Ao coletivo de colegas do convênio que disponibilizaram críticas, estímulos e momentos de inter-ajuda fraterna: Miguel Zinga, Inês, Silvestre, Mamboma, Maldonado, Boa, Canhici, Ndombele, Albertina, Celso, Sambo, Kâmbwa, Ana, Selpa, Celsa, Nguvulo, Jeremias, Abel, Juliana, Ndoqui, Gracieth e Isidoro Puaty (em memória).

Aos amigos Tiago Supa, Alfredo Baluta, Kilson Tembo, Paulo Branda, Afonso Miranda, Filipe Nkengue, Augusto Alfredo Chinzengo, José Maquidi, Osvaldo Malalo, Angelo Yoba, João Zau, Adriano Bumba, Paulino Dina, Augusto Bongo, André Nduli, à família Balbino (em Lavras) e a todos os que a minha ingrata memória se esqueceu de mencionar.

Ao coletivo do ACÇÕES AFIRMATIVAS na UFMG, do TEIA e LABEPH, bem haja pelas aprendizagens.

E por último, não menos importante, as instituições que permitiram todo este processo, a Universidade 11 de Novembro (Reitoria, as Vice-reitoria e Pró-reitoria), ao ISCED-CABINDA (UON), sua decania e vices decania e ao Departamento de Ensino de História pelo apoio ainda que muitas vezes não demonstrado mas criaram oportunidades e dispensas que permitiram as idas e vindas por estes brasis para a realização e conclusão desta formação.

A todos agradeço...!!!

Só é possível “reconstruir” aquilo que alguma vez já existiu [...] (PINTO, 2006, p.119)

O Passado Coletivo, as raízes dum povo, constituem a herança e o patrimônio sagrado que cada individuo e cada comunidade recebem dos antepassados para ser alimento, a razão profunda da sua existência. A África negra e os Bantu conservam uma personalidade milenária, mas precisam conhecer, defender, purificar, expurgar e desenvolver a herança recebida e abri-la a novas inovações. As culturas devem tornar-se cada vez mais humanas, múltiplas através dos tempos, criativas e dinâmicas, e devem acompanhar as vicissitudes dos grupos sociais, que não podem permanecer imóveis [...] (ALTUNA, 2006, p. 16-17)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo principal compreender as práticas culturais vividas pela etnia Bawoio de Yabi, na província de Cabinda- Angola. Busca compreender os processos educativos e de afirmação identitária vividos pelos Bawoio, articulados à diversidade e ao complexo mosaico étnico, linguístico e cultural angolano. Parte-se do pressuposto que as identidades, entendidas como construção, se produzem e são produzidas nos encontros e desencontros culturais vividos pelos diferentes povos por meio das práticas culturais. Estas, mesmo diante das adversidades e mudanças do contexto atual, são (re)criadas e contextualizadas. Foram investigadas as seguintes práticas: o *Tchikumbi* (casa de tinta), o *M'ukuela* (Casamento/Alambamento), entendidas como aquelas que encarnam em si valores da mundividências destes povos, o seu *modus vivendi* e *operandi* enquanto homens e mulheres produtores de cultura e tradição, as quais devem ser preservadas, moldadas, ressignificadas e transmitidas de geração em geração. No contexto das práticas, foram também, não de forma exaustiva, e os *Zinongo e Zingana* (provérbios). A compreensão destas dinâmicas foi possível através de um percurso metodológico que não se ancorou em uma só perspectiva da pesquisa qualitativa, mas fundamentou-se numa hibridização de escolhas, desde os estudos culturais aos relatos históricos, aliados à pesquisa de tipo etnográfico, o trabalho de campo, as entrevistas, a observação e o registro fotográfico. A história oral, por meio da entrevista narrativa foi o recurso adotado, a fim de recolher e valorizar a memória dos Sobas, anciãos e anciãs entrevistados. A pesquisa buscou também (re)valorizar o papel do narrador e suas experiências. O panorama histórico, geográfico, social e cultural do contexto e da realidade pesquisada, bem como as tensões, as tradições e as mudanças também foram considerados. As tradições e valores dos Bawoio de Yabi fazem parte de um processo educativo de reelaboração e transformação da cultura existente. Esta educação decorre de processos dinâmicos, muitas vezes permeados por conflitos entre a tradição e as mudanças da atualidade. Dessa forma, foram registradas alterações no fazer dessas práticas, revelando mudanças entre aquilo que os sobas e anciãos guardam como memória e o que as novas gerações e as famílias praticam, hoje. Tais mudanças se devem a uma série de causas como, por exemplo, a história, a política, o campo jurídico-normativo, a intervenção do Estado, as novas formas de comunicação e os processos de globalização. Conclui-se que as práticas culturais expressam dinâmicas identitárias e conflitos, posicionando-se como albergue e sustento inequívoco da construção nacional e da identidade angolana. O presente trabalho de pesquisa se localiza no contexto da diáspora africana. Nesse sentido, a compreensão sobre os aspectos culturais e históricos de Angola, Cabinda e, em especial, dos Bawoio de Yabi pode ser considerada como um passo a mais no complexo estudo sobre as interrelações entre a história e cultura africana e afro-brasileira. Conhecer as práticas aqui investigadas como bens móveis e imóveis da cultura e do patrimônio identitário de Angola poderá ser, portanto, mais uma contribuição para a implementação do estudo sobre a história da África, no Brasil, uma obrigatoriedade das escolas da educação básica brasileira públicas e privadas, em decorrência da alteração do artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação, pela Lei 10.639/2003.

Palavras-Chave: Diversidade Cultural, Identidade, Bawoio do Yabi, Práticas Culturais.

ABSTRACT

This thesis aims to understand the cultural practices experienced by ethnic Bawoio of Yabi in the province of Cabinda- Angola. It helps us understand the educational processes and identity affirmation experienced by Bawoio, articulated to the diversity and Angolan mosaic ethnic complex, linguistic and cultural. Starting from the assumption that identities understood as construction, produce and are produced in cultural encounters and disagreements experienced by different peoples through cultural practices. These, even in the face of adversity and change of the current context are (re) created and contextualized. The following practices were investigated: the *Tchikumbi* (house of ink), the *M'ukuela* (Marriage / Alambamento), understood as those that embody itself values of the worldviews of these people, their *modus vivendi* and *operandi* while men and women producers of tradition and culture, which should be preserved, molded, re-signified and transmitted from generation to generation. In the context of the practices they were, not in an exhaustive mode, and the *Zinongo* and *Zingana* (proverbs). Understanding these dynamics was possible through a methodological approach that not only anchored in a perspective of qualitative research, but was based on a hybridization of choices, from cultural studies to historical accounts, coupled with ethnographic research, the field work, interviews, observation and photographic recording. Oral history through narrative interview was the adopted method in order to collect and cherish the memory of the *Sobas* (the oldest men in the village, the chiefs), elders and elderly interviewed. The survey also sought to (re) value the role of the narrator and his experiences. The historical, geographical, social and cultural landscape of the context and reality studied, as well as the tensions, traditions and changes were also considered. The traditions and values of Bawoio of Yabi are part of an educational process of redesigning and transforming the existing culture. This education comes from dynamic processes, often permeated by conflicts between tradition and nowadays changes. Thus, changes to these practices were recorded, revealing changes between what the *Soba* (the oldest man in the village, the chief) and elders keep as memory and what the younger generations and the families practice today. These changes are due to a number of causes, such as, history, politics, the legal-normative field, state intervention, new ways of communication and globalization processes. We conclude that cultural practices express dynamics identity and conflict, positioning itself as a hostel and unequivocal support of the Angolan national construction and identity. This research is located in the context of the African diaspora. In this sense, understanding the cultural and historical aspects of Angola, Cabinda and in particular the Bawoio of Yabi can be considered as a further step in the complex study of the interrelations between history and African culture and African-Brazilian. Knowing the practices investigated here as movable and immovable property of the culture and heritage of Angola identity. May therefore be a further contribution to the implementation of the study of African history in Brazil, a compulsory of the Brazilian basic education of public and private schools, as a result of a change in the Article 26 of the Law of Guidelines and Bases of Education by Law 10.639/2003.

Keywords: Cultural Diversity, Identity, Bawoio of Yabi, Cultural Practices

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 - Sujeitos entrevistados.....	40
Figura 1 - Bandeira Nacional.....	74
Figura 2 - Insígnia Nacional	74
Figura 3 - Configuração Geográfica de Angola	78
Figura 4 - Localização Geográfica de Angola.....	79
Figura 5 - Divisão Administrativa de Angola	79
Figura 6 - Distribuição Étnico-Linguística de Angola	87
Figura 7 - Distribuição Clânica ou Étnica dos Cabindas.....	110
Figura 8 - Mapa decalcado de La Cote de Congo	113
Figura 9 - Croquis de localização de Yabi	132
Figura 10 - Croquis de localização do Yabi	133
Figura 11 - Vista Frontal logo a entrada de uma das aldeias de Yabi (Cabo-Lombo) ..	136
Figura 12 - As belas paisagens urbanísticas e as planícies de Yabi	136
Figura 13 - Imagem da escola antiga de ensino primário nº 112 do Yabi (Na aldeia de Yabi Centro/Yabi li Mambuco)	138
Figura 14 - Fontenário ou Chafariz, onde as populações buscam água para seu uso domestico diário.....	140
Figura 15 - Vista da estrada logo a entrada da aldeia de Cabo-Lombo.....	141
Figura 16 - Mulheres encarregues de preparar o local e a alimentação; fazendo demonstrações de danças típicas no momento	172
Figura 17 - Mulheres e crianças dançando em torno dos preparativos da cerimônia....	172
Figura 18 - Momentos na qual se faz a supervisão de todos os preparativos.....	173
Figura 19 - Mulheres, adolescentes e crianças dançam em roda na qual as mais velhas ensinam as mais novas. Preparativos do Tchikumbi	174
Figura 20 - Mulheres, adolescentes e crianças dançam em roda. As mais velhas ensinam e as mais novas	174
Figura 21 - As Ikumbi acompanhadas pelo tio.....	175
Figura 22 - As Tchikumpa se cobrindo com panos, depois de terem chegado a aldeia e serem agarradas pela multidão da aldeia que as aguardava	177

Figura 23 - Nfunda tchimukuela: os bens a serem entregues são transportados a cabeça pela família do noivo	191
Figura 24 - Nfunda tchimukuela: os bens e valores a serem entregues dispostos sobre panos para serem apresentados à família da noiva	191
Figura 25 - Nfunda tchimukuela: Os bens e valores dispostos por cima do pano e cobertos ainda por panos	192

LISTA DE ABREVIATURAS

ALLIAMA - Aliança do Maiombe

APC - Africa Progress Panel

AREC - Association dês Ressortissants de l'Enclave de Cabinda (Associação dos Originários do Enclave de Cabinda)

CASA-CE - Convergência Ampla de Salvação de Angola- Conselho Eleitoral

CAUNC - Comitê de Ação de União Nacional dos Cabindas

CRA - Constituição da República de Angola

EUA - Estados Unidos da Américas

FAA - Forças Armadas Angolanas

FAC - Forças Armadas de Cabinda

FALA - Forças Armadas de Libertação de Angola

FAPLA - Forças Armadas Populares de Libertação de Angola

FCD - Fórum Cabindês para o Diálogo

FLEC - FAC-Frente de Libertação do Enclave de Cabinda/ Forças Armadas de Cabinda

FLEC - Frente de Libertação do Enclave de Cabinda

FNLA - Frente Nacional de Libertação de Angola

GPC - Governo Provincial de Cabinda

GURN – Governo de Unidade e Reconciliação Nacional

IEA - Igreja Evangélica de Angola

IELA - Igreja Evangélica Luterana de Angola

IEPA - Igreja Evangélica Pentecostal de Angola

ISCED – Instituto Superior de Ciências da Educação

IGCA - Instituto Geográfico Cadastral de Angola

LBSE - Lei de Base do Sistema de Educação

LO - Língua Oficial

LP - Língua Portuguesa

MLEC - Movimento de Libertação do Enclave de Cabinda

MONUA - Missão da Organização das Nações Unidas em Angola

MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola

MPLA-PT - (Movimento Popular de Libertação de Angola /Partido do Trabalho)

ONG - Organização Não Governamental

OUA - Organização de Unidade Africana

PDA - Partido Democrático Angolano

PIDE - Policia Internacional e de Defesa do Estado

PLUA - Partido da Luta Unida

PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

RDA - República Democrática de Angola

RDC - Republica Democrática do Congo

RPA - República Popular de Angola

UA - União Africana

UNAVEM - Missão de Verificação das Nações Unidas em Angola

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

UNITA - União Nacional para a Independência Total de Angola

UON – Universidade 11 de Novembro

UPA - União dos Povos de Angola

UPNA - União dos Povos de Norte de Angola

URSS - União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

VOA - Voice Of America (Voz da América)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 Principais Aportes teóricos	26
1.2 As Fontes e o Percorso Metodológico	31
1.3 Alguns Termos Norteadores da Pesquisa	48
1.4 Estrutura da Dissertação	73
 2 O CONTEXTO DA PESQUISA	 73
2.1 Contexto Nacional (Angola)	73
2.1.1 Contornos Geográficos e Demográficos Atuais de Angola	75
2.1.2 Contornos Históricos-Políticos	80
2.1.3 As Várias Tentativas de Reconciliação (Acordos de Paz)	88
2.1.4 O Paradoxo e o Potencial da Economia de Angola	94
2.2 O Contexto Provincial (Cabinda)	98
2.2.1 População	101
2.2.2 Recursos	105
2.2.3 A Questão da Língua (Suas Variações ou nuances Linguísticas)	106
2.2.4 As etnias	108
2.3 Cenários de Desenvolvimento sobre Angola e Cabinda: possíveis	
Diálogos e Contrariedades	110
2.4 A Diversidade Cultural em Cabinda	117
2.4.1 Os Costumes	117
2.4.2 As Práticas Culturais	120
2.4.2.1 O Tchikumbi	121
2.4.2.2 O Alambamento	122
2.4.2.3 Os Provérbios	124
 3 OS BAWOIO DE YABI	 128
3.1 A Chegada ao Yabi	128
3.2 Descrição Geográfica, Cultural, Político e Histórica	130

3.3 Localização	131
3.4 Surgimento	133
3.5 Organização Social, Político e Administrativa do Yabi	134
3.6 A Criação e a Constituição das Aldeias de Yabi	137
3.6.1 Aldeia de Yabi Centro (ou Yabi li Mambuco)	137
3.6.2 Aldeia de Ngazi Yabi	139
3.6.3 Aldeia de Cabo Lombo	141
3.6.4 Aldeia de Tchipita Yabi	142
3.6.5 Aldeia de N'kete Yabi	143
3.7 O Sobado	145
3.7.1 Níveis de Hierarquia entre os Sobas	146
3.7.1.1 O Soba, Soba Grande (ou Regedor)	1146
3.7.1.2 O Soba	146
3.7.2 Presença Feminina entre os Sobas	148
3.7.3 A Importância da Figura do Soba	149
3.7.4 Mudanças de <i>Modus Operandi</i> na Estrutura das Aldeias com a Intromissão Política	151
3.7.5 O Estado e as Autoridades tradicionais: submissão, elegibilidade, nomeação, alternância e complementaridade	153

4 PRÁTICAS CULTURAIS (TCHIKUMBI, ALAMBAMENTO

E PROVÉRBIOS).....	160
4.1 A Família	162
4.1.1 Na Sociedade Tradicional Africana	162
4.2 As Práticas Culturais dos Bawoio de Yabi	165
4.2.1 As Práticas Culturais e os Sujeitos de sua realização	166
4.2.2 O Tchikumbi (ou a Casa de Tintas)	167
4.2.2.1 O Tchikumbi na Aldeia	168
4.2.2.2 O Tchikumbi: Uma iniciação para a Escola da Vida	178
4.2.2.3 Consequências de Não realização do Tchikumbi	178
4.2.3 A propositura do Casamento	182
4.2.3.1 A apresentação (Tchimika, Kuziquila)	183
4.2.3.2 A Noivação ou o Noivado	185

4.2.3.3 O Alambamento	185
4.2.4 O Casamento propriamente dito (M'ukwela)	190
4.2.4.1 Ndiâmbulo	195
4.2.4.2 A Realização ou pagamento do “Dote” para o Casamento	197
4.2.4.2.1 O Alambamento “dote”: um pagamento, uma compra ou uma recompensa	198
4.2.4.3 Depois do Casamento	201
4.2.4.4 O Fim do Casamento	205
4.2.5 Os Provérbios	208
 5 BREVE REFLEXÃO SOBRE OS YABI E A EDUCAÇÃO	 215
5.1 A educação no Yabi	215
5.2 A Educação como Aporte da cultura	217
5.3 Educação (Fora do Contexto escolar) - Oralidade Como Forma de Educação	221
5.4 Uma Valoração Inevitável mesmo quando não haja ou não se cumpre com todos os requisitos dos tempos antigos	224
5.5 Valor Educativo, Social e Antropológico das Práticas Culturais para Afirmação da Identidade Cultural	225
5.6 A Significação das Práticas como Elemento Educacional - Metamorfoseando do Senso Comum à Educação	228
 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 233
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 243
 ANEXOS	 258

1 INTRODUÇÃO

A propositura do estudo sobre os Bawoio de Yabi, na província de Cabinda não se dissocia, mas antes, está enraizada numa auto-realização para a compreensão da minha própria realidade. Importa realçar que toda vivência enquanto ser humano e enquanto membro de uma sociedade está envolvida numa dinâmica de reconstrução de sua própria identidade através das práticas culturais. A identidade, esta que nos foi atribuída e que a cada ano vamos procurando incorporar e assumir. Indagando-nos se será a nossa identidade aquela imposta, herdada ou teremos de reconstruí-la de acordo com as nossas aprendizagens? Nesta conformidade nos vimos sitiados, ancorados e solidarizados por teóricos que também andando nestas reflexões sobre as identidades culturais assumem a complexidade da sua própria identidade, como são os casos de Homi Bhabha, Stuart Hall, Ien Ang, Nestor Canclini, Edward Said e mesmo Jawaharlal Nehru (BURKE, 2008, p. 15-16).

E é nesse deslocamento pessoal que levita nossa ansiedade de procurarmos nos identificar e se possível afirmar o que somos na verdade. O ser angolano, ser Cabinda, como muitos diriam, mas não de origem, ou porque não se assumir como mussorongo (Mussolongo ou ainda Bassolongo, por serem estas as minhas origens ...), o que determina a identidade de uma pessoa? Serão os valores que incorpora? Será a sua consanguinidade ou suas origens? Ou seu local de nascimento? Que identidade devemos assumir? A que nos foi imposta? A que os outros dizem sermos? Ou a que achamos ser?

Muitas indagações se levantam e que nos impulsionam a realizar esta pesquisa partindo de referências, de valores e práticas culturais de determinadas regiões, ou seja, interessou-nos saber como em determinadas culturas ou povos se autoclassificam ou se identificam ante a presença de estrangeiros em uma zona limítrofe ou mesmo com a invasão e expansão da globalização? Como os povos, neste caso do Yabi, transmitem suas práticas culturais, como se identificam e que valores têm esses elementos culturais ou esses ritos para a sua afirmação? Auguramos ter em muito aprendido com os trabalhos de campo realizados e, assim tal como nós, esperamos elucidar com clarividências algumas questões que se levantam na cabeça de muitos dos meus concidadãos.

Assim na presente pesquisa procuramos desenvolver um olhar para nova dimensão educativa e valorativa da construção identitária dos povos de Angola, com enfoque na região de Cabinda, tal como se referia Martins (1972):

O que mais nos prende aos Cabindas - às gentes de todo o País - é a beleza de suas instituições, de seus usos e costumes, a beleza e até delicadeza dos princípios e leis morais, familiares e sociais, a riqueza “espiritual” de suas almas (MARTINS, 1972, p. 1).

Por esta constatação, nossa análise advém de um berro constante da sociedade em geral, de profissionais do ramo educacional e cultural, professores e alunos, até das autoridades quer políticas, quer tradicionais e quer religiosas, de filhos da terra de Cabinda e assim como de muitos estudiosos que se intrigam no ímpeto de melhor compreender e conhecer suas culturas, para melhor se identificar e assim orientar seus jovens e sua sociedade para a consideração das especificidades locais da cultura dos Cabindas dentro da diversidade cultural em Angola. Nessa diversidade, diferentes identidades são construídas. Sendo assim, a ideia de identidade se enraiza pela aceitação do diálogo entre todas as demais formas de prática cultural que perpassam em Angola no geral, realçando os processos de construção, as permanências e mudanças de cada uma, e problematizando como estas se articulam e se relacionam com a construção das questões nacionais.

Nesta perspectiva intitulamos o nosso relatório de pesquisa - *Diversidade Cultural em Cabinda: Estudo sobre Identidades e Práticas Culturais dos Bawoio do Yabi*- e cremos que qualquer trabalho que se realiza em torno da diversidade cultural e que busca a compreensão das práticas culturais de um povo, deve considerar a identidade tal como propõe Hall (2002), um sujeito pós-moderno, conceitualizado como aquele que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente. Assim o autor considera a identidade como uma “celebração móvel” formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 2002, p.13). De acordo com o mesmo autor, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento (HALL, 2002, p. 38).

Acreditamos que são representações que cada ser humano vai criando e incorporando à medida que se insere em determinado contexto social e cultural. Consideramos a identidade como um conjunto de características do homem biopsicossocial, exclusivos de cada um no seu relacionamento e compreensão do meio envolvente e que lhe diferencia dos demais. Assim e de igual modo, concordamos com Carvalho (2012, p.105) que ao citar Castell, reafirma “a identidade como fonte de significados e experiências de um povo”. Para dizer que a identidade se constrói a partir de experiências dos significados que uma determinada comuni-

dade cria e se apropria como parte de si própria, fruto de experiências que vai adquirindo no seu cotidiano.

Temos de compreender que a identidade é o reconhecimento de cada um de nós como seres conscientes que atuam em determinada sociedade e representam uma cultura. Na ótica de Ferreira, a identidade não pode ser vista como uma categoria ou estrutura fixa, o que na sua ideia nos faz concordar que ela é um constructo que reflete um processo em constante transformação e cujas mudanças vêm sempre associadas às novas construções da realidade (FERREIRA, 2004, p.46).

Nesse sentido, ao estudar os povos de Cabinda e muito particular da etnia Woio da aldeia do Yabi, é nossa intenção compreender como estes constroem a sua identidade étnica diferenciando-se dos outros grupos étnicos e povos de Angola através de seus usos e costumes. Estabelece-se uma espécie de perigo e de chamada de atenção, pela nossa escolha, isto pelo fato de que os povos das fronteiras podem representar uma salvaguarda de verdadeiros usos e costumes e das tradições de um lado, como também os que vivem à margem, onde a inovação cultural encontra poucos obstáculos, podendo ainda repartir a sua lealdade por uma pluralidade de poderes, por outro lado (SANTOS, 2009, p.349). Pelo que, para irmos entendendo estas implicações, tomamos como objeto para esta pesquisa algumas práticas culturais dos Bawoio do Yabi, pois entendemos que estas são parte da história e da cultura de Cabinda.

Compreendê-las poderá ser uma importante contribuição para o conhecimento da diversidade cultural do país que se desenvolve nesta parcela do território nacional que é a província de Cabinda. A temática sobre a diversidade cultural em Angola não é nova, pelo que há já variados autores quer nacionais quer estrangeiros que vêm se indagando sobre a sua pertinência. Vemos que a UNESCO, na sua declaração universal sobre a diversidade cultural, postula no seu art. 4º que:

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito da dignidade da pessoa humana”. Sendo assim, o mesmo artigo reforça “o compromisso de respeitar os direitos do homem e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas pertencentes às minorias e seus povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para infringir as garantias dos direitos humanos pela lei Internacional, nem para limitar o seu exercício (p. 2).

Com esta constatação, é possível afirmar que o tema é de interesse das pesquisas educacionais e das ciências no geral, mas a falta de uma maior divulgação e a inacessibilidade de

pesquisas sobre o mesmo nos levam a acreditar na sua inexistência ou numa existência de forma exígua e principiante.

Os trabalhos e obras de inúmeros autores nos quais acreditamos interessarem-se nas questões culturais de Angola e, particularmente, de Cabinda, apesar de muitos terem abordado o problema da cultura, sua diversidade, construção de cidadanias e suas implicações ético-antropológicas, o multiculturalismo, história e usos e costumes destes povos, acreditamos não terem ou não esgotaram de todas as formas a questão por nós levantada e que vá de encontro com a nossa preocupação. Abrem-se lacunas e deixam-se espaços para a nossa pesquisa em volta daquilo a que podemos denominar a nova história, que procure entender e descrever o regional e o local.

Assim em nossa pesquisa trazemos uma pretensa investigação que se diferencia das já existentes. Fixamos nossa análise sobre a diversidade cultural, com enfoque nas práticas culturais dos povos Bawoio. É nosso interesse compreender as identidades construídas por esses povos sobre si mesmos e sobre a sua vida social, mais particularmente, os Bawoio de Yabi, e como estas se reconstroem no contexto das mudanças e intercâmbios culturais vividos nos últimos anos. Para tal, subsidiamos as nossas reflexões em autores e conceitualizações que nos permitiram familiarizar-nos com os enfoques teóricos por nós proposto. Faremos uma conexão necessária de acordo com os subsídios obtidos, desde os estudos de Hall (2002; 2003), Silva (2011), Boas (2010), Coelho (2008), Ki-zerbo (2006) dentre outros que nos chamam atenção sobre a existência de dois princípios que regem as culturas: a exclusão (segregação) e a participação (heterogeneidade e a expansão cultural). É, pois nestes princípios que se reestruturam e se valorizam a diversidade cultural dos povos.

Nesse contexto, indagam-se quais são as identidades produzidas nos encontros e desencontros culturais vividos pelos Bawoio do Yabi por meio do estudo de algumas das suas práticas culturais? Como os Bawoio vivenciam suas práticas culturais no contexto atual e diante das mudanças da sociedade angolana?

Vemos que ao se abordar as múltiplas e variadas realidades de Angola como um todo, como um país múltiplo e nacional o qual é constituído de várias etnias e povos, não se explica da melhor maneira possível a riqueza cultural e a diversidade existente nela. Vários povos e suas realidades ancestrais que deviam ser abordados na sua particularidade e peculiaridade (HELD & MCGREW, 2001, p.37-38), permanecem à margem bem como as realidades locais de várias etnias como é o caso dos Bawoio de Yabi, pois que falar, por exemplo, dos povos de

Cabinda de forma genérica não traz à tona a potencialidade e a diversidade cultural que se esconde no interior dos povos de Cabinda.

Portanto, o presente trabalho de pesquisa tem seu foco central na valorização das práticas culturais que caracterizam o *modus vivendi* e formas de ser dos povos Bawoio de Cabinda. Sua riqueza ancestral e seus usos, transmitidos e resguardados pelos sobas e anciãos, marcam peculiaridades que nos instigam e nos provocam a compreensão desta diversidade cultural.

Estudar a perplexidade das práticas culturais do grupo étnico Woio é redescobrir e valorar uma série de indagações e preocupações, mas acima de tudo é compreender suas práticas e seu *status quo*, enquanto homens possuidores de uma cultura e de uma tradição que deve ser preservada, moldada e transmitida às gerações vindouras. Pois o sucesso da nossa cultura e a afirmação da diversidade cultural angolana estão enraizadas nos ditames de uma cultura pluriétnica e plurilinguística que se solidificará de forma inconfundível no diálogo com todas as demais culturas. Por isso a interrogação de Cardoso quando apresenta a obra de Freyre: “acaso não é esta a carta de entrada do Brasil em um mundo globalizado no qual, em vez da homogeneidade, do tudo igual, o que mais conta é a diferença, que não impede a integração nem se dissolve nela?” (FREYRE, 2013, p.14).

Eis porque se torna necessária a nossa pesquisa, grosso modo, ela poderá contribuir com a possibilidade de uma valorização da nossa cultura na construção de um Estado Democrático e de Direitos, alicerçada na igualdade entre todos os cidadãos¹ e no respeito, promoção e divulgação das culturas das minorias e das regionais², como no dizer de Coelho, uma “sociedade de cultura fluida e flutuante” (COELHO, 2008, p.78).

Para se destacar a importância da pesquisa numa realidade social nos apropriamos das expressões de Held e McGrew (2001, p.73), que afirmam no seu entender o que consideram uma nova ética global, isto é que reconheça o “dever de cuidar” além das fronteiras, bem como dentro delas. Esta ideia sublinha a grande necessidade, considerada por nós, que é de se estudar e compreender a diversidade cultural a partir do local.

¹Artigo 23 da Constituição da República de Angola.

² Plasmados na Constituição da República de Angola, nº 7, conjugada aos art. 19 n-2, alínea h do art.21, o n-1 e 3 do art.79, al. A do n-1 do art.81 e os n-1 e 2 do art.87 da Constituição da República de Angola.

Não indagamos os Bawoio como um todo³, mas nos referimos apenas aos habitantes da região do Yabi. É nossa intenção conhecer as práticas culturais presentes no contexto dessa etnia, suas potencialidades educativas e reconstitutivas de nossa identidade cultural. Assim o trabalho tem grande importância pelo fato de trazer o registro de memórias vivas de habitantes dessa região de Cabinda que por narrativa nos dão a conhecer suas experiências de vida, suas realidades e práticas sociais e cotidianas que se foram transmitindo e construindo de geração em geração, com a intenção de aproximar e compreender essas práticas por meio do poder da oralidade dos nossos sobas⁴, os quais podem ser considerados guardiões da memória.

Partimos ainda do pressuposto de que a sociedade angolana atual precisa ter mais conhecimento e saber mais sobre suas realidades antropológicas e culturais, promovendo uma interação cada vez mais atuante em relação a outras culturas, recuperando o nosso *status quo* enquanto cidadãos e enquanto povos possuidores de culturas e de identidades, pelo poder da oralidade dos nossos sobas.

Dentre as práticas culturais presentes na realidade dos Bawoio de Yabi e que serão conhecidas por meio da narrativa e interpretação dos sobas elegemos como foco da nossa atenção três: o *tchikumbi*, o *makuela* (*alambamento*) e os provérbios (*zingana e zinongo*), transmitidas às novas gerações e que se tornaram elementos tão fortes na compreensão, construção e constituição sociocultural no processo de desenvolvimento de nossa sociedade. As duas primeiras, o *tchikumbi* e o *makuela* (*alambamento*) mereceram um trabalho mais exaustivo e detalhado. A outra, os Provérbios (*zingana e zinongo*) foram apontadas, mas não aprofundadas. De salientar que rebuscar e reconstruir identidades a partir da valoração da tradição e da oralidade é deveras importante para uma sociedade em que tudo se desponha pelo poder do homem e das palavras, entendido como a voz da razão e da qual se transborda o consentimento de melhor entender o mundo. Este continua tendo um papel fundamental na formação da identidade nacional (AYOH`OMIDIRE, 2012, p. 293; FERREIRA, 2004, p. 40).

³Não nos é possível fazer tal tipo de estudo por questões temporais e porque implicaria um alargamento sobre a área a pesquisar, ou seja, tínhamos de abrir a nossa pesquisa a toda a região do antigo Reino de Ngoio ou do Mangoio, cujas fronteiras iam desde o mar a poente, era assim limitado, a norte, pelo Lulondo (também limite de Kakongo) ao sul, pelo Zaire e estendendo-se para o interior até ao Kalamo, junto a Boma, sendo esta terra ainda pertença do antigo Reino (MARTINS, 1972, p. 65).

⁴ Designação atribuída aos ancestrais ou pessoas mais velhas que tem a responsabilidade de organizar, governar, solucionar e dar cobro a várias situações das populações sobre sua tutela - discussão que retomaremos mais adiante. No âmbito do Direito Consuetudinário, mesmo apesar de todas as mudanças ocorridas nestes territórios, muitos Cabindeses residentes nos países vizinhos, continuam sob jurisdição das autoridades tradicionais sediadas em Cabinda (MILANDO, 2013, p.46). Situação que até hoje ainda merece maiores debates e discussões mais fácil de entender ao termos em conta a história recente do Continente africano tendo como marco a Conferência de Berlim de 1884/1885.

A pesquisa vem juntar-se a um conjunto de esforços quer desde a macroestrutura governativa, o Estado, quer a microestrutura, a sala de aula, que levantam questões sobre a construção de identidades locais e nacionais, a valoração destes espaços a partir de um olhar explícito em estratégias pedagógicas (e antropológicas), como se refere Silva (2011), pois que não se trata apenas de tolerância e respeito para com a diversidade, mas tem de ser vistos, como elenca ainda o autor, como uma produção social e assim, deste modo, uma produção que se dá no mundo educativo realizado na escola e fora dela.

Algumas preocupações se levantam, já que muitos afirmam que viver na fronteira é viver em suspensão, num espaço vazio, num tempo entre tempo (SANTOS, 2009, p.348); daí que Santos perspicazmente alude de que a tradição deve, portanto, ser imaginada para se converter naquilo de que precisamos, ainda que a definição daquilo de que precisamos seja, em parte, determinada por aquilo que temos à mão (SANTOS, 2009, p.348).

É nosso augúrio enquanto investigador e profissional em educação que esta pesquisa se torne num instrumento de busca, apoio e subsídio à educação na sua atuação pelo respeito à diversidade e, sobretudo na compreensão, construção, na permeabilidade e flexibilização na afirmação da identidade angolana, forjada e construída na multiplicidade e pluridimensionalidade étnica e linguística das suas gentes e dos seus povos. Compreender as realidades dos povos *in loco* é proporcionar às novas gerações um olhar diferenciado sobre nossa identidade cultural e para que estes sintam-se pertencentes a eles, não só se sentido e nem a vendo como algo do passado.

As práticas culturais dos Bawoio de Yabi são ricas de valores que interiorizados, conhecidos e discutidos pelos professores nas práticas pedagógicas das escolas, poderão contribuir para que os alunos participem do resgate e valoração de seus usos e tradições, da justiça, da autoconfiança e de uma reflexão séria e serena sobre sua identidade cultural.

Assim, o aprofundamento e a abordagem diferenciada que pretendemos fazer sobre as práticas culturais dos povos Bawoio do Yabi poderão ter repercussões para se repensar a escola e suas práticas. Estas poderão se assentar em quatro pilares definidos por Silva (2011) que são: ensinar a conhecer, ensinar a fazer, ensinar a compartilhar e ensinar a ser. Se nos atermos a esses pilares, poderemos ter uma atuação diferenciada e diferenciadora do ensino, pois poderemos proporcionar aos alunos a construção de um conhecimento que compreenda as realidades culturais dos vários povos de Cabinda e, deste modo, proporcionar à sociedade e às novas gerações uma maior valoração e permeabilidade na construção da identidade cultural e

no respeito à diversidade cultural que constitui a nossa Província e o nosso país, no geral. Quem sabe, poderemos trazer novos elementos para problematizar e compreender a própria identidade africana. Mais do que qualquer outra intenção nos apoiamos na interrogação de Arroyo (2012) de que "ocultar a história não seria uma forma de racismo?" e que para ele seria mais enriquecedor aceitar-se o oposto da pedagogia dominante (ARROYO, 2012, p.151-162).

Cabe destacar a ideia de que "[...] a identidade africana ainda está em processo de formação. Não há uma identidade final que seja africana. Mas, ao mesmo tempo, existe uma identidade nascente" (APPIAH, 1997, p.241). Esta ideia exposta representa um ponto assente e bem atual para os estudos africanos que se debatem sobre a questão da identidade africana, pois se repararmos, esta identidade sofreu e sofre ainda de sérios problemas que carecem de discussões e de um reafirmar cada vez mais necessário. Essa identidade ficou bastante afetada com estereótipos criados e difundidos por europeus, assim estes com sua grande influência marcaram de forma deturpada um personagem do africano que não é o africano que serve para esta África. Por isso nos afirma Appiah: "para entender a variedade das culturas contemporâneas de África, portanto, precisamos, em primeiro lugar, recordar a variedade das culturas pré-coloniais" (APPIAH, 1997, p.242); levando-nos a entender que a identidade cultural africana é uma realidade nova e que toda a identidade é um produto de uma construção e história (APPIAH, 1997, p.243).

Assim podemos conceituar o *ser africano* como a apropriação de um conjunto de características e de estilos de condutas, hábitos de pensamentos que não precisam ser legitimados pois já somos africanos, o que precisamos é nos valorizarmos por aquilo que somos, revitalizarmos e compreendermos melhor nossa ancestralidade partindo do local.

É intenção dessa pesquisa contribuir para uma reflexão sobre a presença da diversidade cultural que se expressa não somente como uma construção nacional, mas que se realiza nas mais diferentes realidades locais. Ao articularmos as pretensões dessa investigação com as práticas educativas apontamos para a possibilidade de reflexão sobre a vida prática do cotidiano das diferentes etnias de Cabinda e levando à compreensão dos sujeitos individuais e coletivo, tornando-os cidadãos ativos.

Não é possível separar o nosso lugar social como investigador e pesquisador ao desenvolvermos esta pesquisa. Acreditamos que a articulação entre ambos nos permitirá analisar as idiossincrasias da realidade circundante e como elas se conectam ao contexto históri-

co, social, cultural e educacional de Angola. É assim inevitável que as manifestações expressivas das culturas de uns e de outros situem-se muitas vezes em extremos quase opostos, errando apenas quem pretenda estabelecer entre elas hierarquizações ou quaisquer outras escalas valorativas, em vez de reconhecer que nessa diversidade está a verdadeira riqueza cultural do país e sobre qual se deve trabalhar para maior enriquecimento da diversidade e da identidade cultural. Embora a escola não seja o foco dessa pesquisa, acreditamos que esse olhar deverá fazer parte de uma proposta educacional em sintonia com o nosso tempo. Para tal, faz-se necessário compreender cada vez mais a complexidade das culturas, da diversidade, da mudança e da dinâmica cultural.

Se entendermos que na maioria das vezes a vida social e cultural é perpassada pela inquietude, pode-se falar de cultura a respeito de todos os povos, nações, grupos ou sociedades humanas como aquela que Kuper (2002) chama de uma cultura mundial, única e hegemônica? Concordamos com a afirmação do autor de que pensar a existência de uma cultura mundial que descarte a diversidade seria uma monstruosidade, a uniformidade cultural deshumanizaria a própria cultura (KUPER, 2002, p.63).

Esta categoria de afirmação, em nosso entender, privilegia a tônica daquilo que deve ser a percepção cada vez mais crescente nos estudos culturais, que é a diversidade cultural, pois não se pode falar de cultura, mas de culturas, e ainda dentro dela, outras culturas que se entrelaçam e dialogam constantemente. A cultura, neste sentido, compreende uma série de elementos, como costumes, crenças religiosas, vestimenta, língua, objetos e rituais dentre outros, compartilhados por todos indivíduos integrantes de determinado grupo. Ainda de referir que em diferentes contextos e lugares, cada grupo de seres humanos, assim como em diferentes épocas, elege e atribui significados diferentes a coisas e caminhos da vida aparentemente semelhantes.

A diversidade cultural dá à cultura o caráter de relatividade, não existe uma cultura boa, ou uma cultura ruim, superior ou inferior (KUPER, 2002, p. 52-58). Dai admitirmos que na nossa atividade profissional em Cabinda, o de ser professor de história, é acima de tudo, ser um elemento que na história, na tradição e nos usos e costumes busca não problemas, mas sim, respostas para as dúvidas, mesmo que sejam respostas provisórias diante da dinâmica do processo histórico, da cultura e da vida social. Busca, também, a orientação identitária de uma sociedade cada vez mais sedenta do seu reencontro enquanto se orienta e interage com a modernidade. Ensinar História é permitir a contemporização do conhecimento que se adquire de si e para si, mediado pelo conhecimento que se recebe da escola e fora dela, é ser capaz de

mediar os vários conhecimentos adquiridos pelas experiências do cotidiano que leve as novas gerações a valorizarem as diferentes culturas que os circundam e que com eles entram em contato.

E como tal, achamos pertinente buscar entender que a palavra cultura não tem o mesmo significado em todas as sociedades e em todas as correntes que a estudam e se preocupam com suas abordagens, quer até de pesquisadores. Não querendo aqui fazer um tratado sobre diferentes visões e o surgimento do termo cultura, mas tentaremos expor opiniões que nos ajudarão compreender o que queremos ressaltar em nossa abordagem, principalmente aquelas defendidas e difundidas por Gertz, Sahlins, Cuche e outros. Acreditamos na ideia da cultura como uma herança social e da qual estamos todos condenados a recebê-la dos nossos ancestrais⁵.

Assim temos o livre arbítrio de muitas vezes a partir de sua absorção, modificá-la, já que é modificável, flexível. E sabendo que ela não é um dado adquirido e nem é fixa, podemos remodelar, já que ela sofre determinadas influências a partir do momento que a partilharmos em nossas vivências, convivências e entre o local e o global. Vale-nos considerar que “o homem é essencialmente um ser de Cultura [...] a Cultura permite ao homem não somente adaptar-se a seu meio, mas também adaptar este meio ao próprio homem” (CUCHE, 1999, p. 9-10).

De referir que não existem, hoje, culturas que se considerem puras, únicas e simplesmente porque toda a cultura que existe é, onde quer que seja, fruto de encontros e desencontros de símbolos e significados culturais. Há quem defenda a ideia de que cultura está associada a estudo, educação, formação escolar, ou ainda como manifestações artísticas. Há quem a eleja como a apropriação dos meios de comunicação da massa ou ainda a festas e cerimônias tradicionais, ou seu *modus vivendi*! O que é, então, cultura? Paira em nossas ideias que cultura deve ser entendida como todas as maneiras de existência do homem enquanto homem que se demarca, se fixa, se adapta, se reinventa e que ao se relacionar com o meio natural e humano cria sua própria imagem e suas características, próprias e comuns de cada época e lugar. Imagens e características que também sofrem modificações ao longo da história no processo de mudança e da dinâmica cultural.

Não podemos perder em atenção que a mudança pode ser positiva quando a cultura se apropria de seus elementos fragmentados e não como um todo na compreensão de sua cultura.

⁵Para uma melhor compreensão do argumento exposto vide CUCHE, Denys (1999,p. 27-28).

Assim sendo a cultura varia de sociedade para sociedade, de lugar para lugar e de concepção para concepção.

A mudança cultural, em nosso entendimento, pode ser dada através das dinâmicas que caracterizam e que são próprias de cada cultura, pois a cultura é dinâmica partindo do princípio que o homem com a sua capacidade questiona seu *modus vivendi* e *operandi* e procura com isto modificá-lo e adaptá-lo às circunstâncias próprias de sua vivência (LARAIA, 2001, p.95). Hoje, ainda com a evolução tecnológica e com a globalização, vemos uma mudança tão grande no homem e na sociedade com o seu meio. Sustentado por esta lógica Cuche (1999) afirma:

Não há cultura que não tenha significação para aqueles que nela se reconhecem. Os significados como os significantes devem então ser examinados com a maior atenção [...]. O relativismo cultural designa, inicialmente, uma teoria segunda a qual as diferentes culturas formam entidades separadas, com limites facilmente identificáveis, logo, entidades claramente distintas umas das outras, incomparáveis e incommensuráveis entre si (CUCHE, 1999, p. 239).

Assim a mudança cultural decorre ainda de um resultado de contato de um sistema cultural com os outros (LARAIA, 2001, p. 96). No entanto, compreendemos que a mudança cultural é ainda mais complexa. Diz respeito a um contato que é influenciado não somente por mudanças externas, como aponta Laraia (2001), mas, também, internas como aponta Cuche (1999):

A mudança social e cultural é essencialmente produzida pela evolução interna da sociedade. O elemento determinante de explicação continua a ser o meio interno. São as dinâmicas culturais internas que importam então e devem toda a atenção do pesquisador (CUCHE, 1999, p. 112)

Reparamos aqui que todas as sociedades atuais são fruto dessas dinâmicas externas e internas que se associam à sua construção. São frutos de um perpetuar de trocas culturais e de mudanças que ao longo do tempo vão-se adensando ao seu *corpus*. É com essa compreensão da cultura, da diversidade e da dinâmica cultural que nos aproximaremos dos Bawoio de Yabi. E se no final deste, após percorrermos as várias abordagens e discussões levantadas, os diversos olhares instigados e nos sentirmos de forma sutil, mas necessária, ter contribuído para a construção do grande edifício “História de Angola”⁶, em muito nos alegrará pelo trabalho realizado.

⁶ Nas palavras de Patrício Batsikama, in “As Origens do Reino do Kôngo” (2010, p. 54).

Como foco nos objetivos da pesquisa, por estes determinarem a essência, os propósitos e as metas do pesquisador (MICHALISZYN & TOMASINI, 2011, p.115) já que sem estes, o nosso trajeto enquanto pesquisador, pode ser uma viagem sem destino, nisto precisamos indicar as finalidades e assinalar pontos de chegada (BARROS, 2012, p. 78) para a compreensão e o estudo destas práticas.

1.1 Principais aportes teóricos

Ao buscarmos compreender e levar à tona uma reflexão mais fecunda sobre as práticas culturais na região de Cabinda e tendo em conta a diversidade cultural de Angola, tomaremos como principais aportes teóricos o diálogo com autores africanos, com destaque para alguns que investigaram o contexto angolano, dentre os quais há aqueles cuja produção possui uma circulação mais local, bem como de autores brasileiros e estrangeiros com produção mais amplamente conhecida.

Nesta perspectiva arrolamos escritos já existentes sobre esta parcela de território, como de Angola no seu todo, dentre os mais destacados citando Martins (1972, p. 9), “donde temos respigado muitos dos dados aqui apresentados para a presente pesquisa”, ainda Franque (1940), Vaz (1966; 1970), Martins (1972), Abranches (1989), Tati (1999), Imbamba (2003), Nguma (2005), Pinto (2006), Altuna (2006), Serrano (2009), Batsíkama (2010), Neto (2012), Milando (2013), Bembe (2013) e outros, que temos visto ou teremos de citar e confrontar no percurso desta pesquisa⁷.

Partindo deste pressuposto e de que qualquer abordagem ou qualquer trabalho científico deve apoiar-se necessariamente em algumas concepções e teorias, tomaremos como ponto de partida para o nosso diálogo teórico a literatura local, fazendo uma incursão sobre as várias reflexões já existentes sobre a identidade, a cultura e a diversidade cultural, com enfoque nas práticas culturais presentes na história e na vivência dos povos Bawoio de Cabinda conside-

⁷Nos seus estudos e em suas pesquisas levantam interrogações sobre a questão da cultura e da identidade como vemos, em KI-ZERBO que questiona o não assumir da identidade africana; PINTO problematiza o âmbito que se poderá construir uma história de Cabinda; ABRANCHES ressalta o problema do património cultural africano como instrumento indispensável do processo de identificação cultural do povo do continente, só para citar; mas porém, não com o enfoque e abrangência a que nos propusemos, visto unirmos e remetermos duas realidades não coexistentes em nossa sociedade: o Professor e sua Contribuição no resgate cultural. Sendo assim, tornam-se claros os aspectos inovadores da pesquisa, demonstrando preocupações e interesses com relação ao tema.

rando o seu diálogo e intercâmbio cultural com outros povos e culturas do país.⁸ Cabe ressaltar que dentre estas práticas, a presente pesquisa privilegiará o ritual de iniciação feminina e o casamento, os quais serão discutidos posteriormente. Também serão considerados – porém não de forma exaustiva - os provérbios.

Na literatura produzida em Angola e sobre Angola, o Tchikumbi, o Alambamento e os provérbios de Cabinda, práticas culturais que serão investigadas são, dentre outras, aquelas que já vêm merecendo atenção de vários educadores e investigadores, por conseguinte rendendo algumas monografias e trabalhos de pesquisa como requisito para a obtenção de grau de licenciados em ciências da educação. Por isso, é importante retomar alguns aspectos já abordados.

Nas suas abordagens, Deus e Muanda (2010) trouxeram à tona uma tendência de se compreender os provérbios e parábolas na cultura dos Cabindas. Seus estudos seguem um percurso já demonstrado por Martins (1972), que desde 1941 faz uma recolha e anotações sobre a história geral dos cabindas incluindo suas mais variadas formas e manifestações e destacando, entre outros, os provérbios. O autor enfatiza que estas formas de sabedoria tradicional e oral são de extrema importância pois são utilizadas em julgamento e na resolução ou abertura de querelas, já que todos os momentos deste processo são marcados por uma forte presença da utilização dos provérbios entre os Cabindas.

Os provérbios também são utilizados para atribuir nomes aos animais de estimação e sob esta perspectiva Martins (1972, p. 200-303) faz uma descrição bem acentuada sobre saberes locais, ritos, usos e costumes que se constituem no dia-a-dia dos povos de Cabinda, como o Alambamento, o noivado e o casamento entre os Cabinda, dentre outros. O mesmo autor traz um conhecimento mais vasto e talvez menos elaborado sobre o Tchikumbi, seus tipos, razões de sua feitura e implicância quando do seu não cumprimento por uma família ou por uma menina e em todas essas abordagens vai demonstrando e fazendo sentir-se a presença sempre marcante da oralidade e do poder ancestral representado pelos anciãos das aldeias por meio dos provérbios e parábolas.

⁸ Vemos que já vários estudos foram desenvolvidos nesta perspectiva, apesar de forma incipiente a questão da cultura e da identidade, foram alvo de pesquisas em África, como vemos, em KI-ZERBO que questiona o não assumir da identidade africana; PINTO problematiza o âmbito que se poderá construir uma história de Cabinda; ABRANCHES ressalta o problema do património cultural africano como instrumento indispensável do processo de identificação cultural do povo do continente, só para citar; mas porém, não com o enfoque e abrangência a que nos propusemos, já que nosso olhar volta-se numa perspectiva que valoriza e busca a compreensão do local.

Ainda e de acordo com Nguma (2005), ao fazer uma reflexão sobre a colonização portuguesa em Cabinda, o autor apresenta o extraordinário poder de oralidade (Zingana e Zinongo) que, associada a todas as outras manifestações culturais, artísticas, valores e riqueza espiritual, aquilo que dá vida e expressão à alma, contribuem para o equilíbrio psíquico e psicológico dos Cabindas, fazem a harmonia e a beleza do seu mundo e da sua existência.

Influenciadas por este entusiasmo e nesta ansiedade de compreender melhor as práticas culturais de Cabinda, pesquisadoras como Serafina Padi, Helena Sita e Maria António⁹ concluíram, em seus estudos, que o Tchikumbi possui um valor histórico-cultural cuja importância é imensurável, pois serve de um meio educativo familiar onde se pode medir, auferir, creditar e avaliar o grau de conhecimentos e habilidades que a jovem menina possui antes de entrar na adolescência, assim como viver a sua juventude e a possível vida conjugal. Apontam que a prática do tchikumbi tem sofrido varias modificações por influência da globalização e aspectos socioeconômicos, pois lhe tem sido retirada a essência educativa, a partir da qual se lhe preparam pra a vida adulta.

E por outro lado, estas pesquisadoras afirmam haver mudanças bem observáveis relacionadas com a visão moderna da realização do ato e o conceito de desenvolvimento distanciado do tradicional. Outras como Fernanda Rodrigues e Catarina Mavinga (2009), destacam em seu estudo os “fatores que influenciam negativamente no papel educacional da Mulher Cabinda na preservação da identidade cultural Bantu, estudo realizado na Comuna de Malembo, Município de Cabinda”; onde puderam constatar e descrever a partir de entrevistas e inquéritos, fatores que tendem a concorrer e influenciar negativamente na educação da mulher cabindense e que assim desconstrói as suas identidades, recriando outras formas identitárias.

De notar que durante o longo percurso da prossecução deste trabalho, vezes sem conta, o nosso sentido crítico foi ampliado por outras racionalidades e tendo partilhado muitos dos argumentos, que pela sua pertinência e atualidade, considero-as irrefutáveis sob o ponto de vista do prisma conceptual que buscamos compreender. Como já foi dito, é nossa intenção dialogar e cambiar os aportes teóricos de autores nacionais e locais com aqueles com produção e circulação internacional como Hall (2009), Silva (2011), Kuper (2002), Sahlins (1997), Appiah (1997), Laraia (2001), Certeau (2011), Geertz (1989), Cuche (1999), Ki-Zerbo (2006), Santos (2009 e 2011), Boas (2010), Bauman (2012), Giddens (2002), Burke (2008),

⁹ Pesquisadoras locais que realizaram pesquisas para a apresentação de monografias como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciado em ciências da educação, opção Ensino de História (ISCED-CABINDA), não sendo obras publicadas, mas que tem servido para consulta de buscas e apoio no concenrente aos rituais de iniciação feminina em Cabinda.

Bosi (1994), Canclini (2011), Bhabha (2013) e outros para entendermos melhor a atualidade do nosso tema e sua pertinência educacional, retratando a questão das práticas culturais a partir de uma perspectiva que favoreça a construção da identidade dos povos e, de tal modo, contribua para a análise do diálogo e do intercâmbio entre os diferentes segmentos culturais que se consomem no território de Cabinda e de Angola no geral. Aspectos como identidade, diferença e cultura, como já foi dito, são considerados como categorias centrais da análise a ser realizada.

Mesmo que breve enfatizamos alguns aspectos levantados por Silva (2011) e que poderão nos ajudar a interpretar as práticas culturais considerando a imbricação tensa entre identidade e diferença. Ao polemizar estes dois elementos o autor desmistifica a ancoragem da identidade, valoriza os novos grupos culturais que vão-se tornando visíveis na cena social buscando afirmar suas identidades, questiona a ideia de hegemonia de algumas identidades e traz bem firme a ideia de que não pode haver identidades sem a diferença.

Na forja de seu pensamento, Appiah (1997) traz uma discussão que chama atenção a todos aqueles que discutem questões relativas à identidade e à cultura. Partindo de produções literárias, artísticas e filosóficas africanas, e articulando-as com o pensamento ocidental, o autor vai aos poucos mostrando os equívocos que a imposição de um tipo de “universalismo” ocidental criou. Isso sem desprezar a necessidade da racionalidade ao desenvolvimento humano. Nesta óptica, critica os que pensaram um mundo africano para os africanos, inventaram uma África pós-colonial, criaram uma raça e minimizaram as diferenças existentes na diversidade continental subsaariana.

O mesmo autor faz-nos perceber que há muitas semelhanças entre as ciências naturais modernas e as religiões tradicionais. E segundo ele, deve-se compreender a modernidade através da discussão do que é a tradição e que só se pode ter uma identidade africana se não descartarmos as noções de raça, história e metafísica, bem como reconhecendo que elas não impõem uma identidade, mas que as identidades africanas devem ser reconhecidas dentro dos limites das realidades ecológicas, políticas e econômicas e devem ser constantemente reformuladas.

Neste entender Appiah considera as identidades como complexas e múltiplas, que brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades previamente definidas. Elas florescem a partir de mitos e mistificação, pois a história e as tradições são construídas. E na construção das identi-

dades não há espaço para a razão. O autor lembra então que as identidades devem ser celebradas e endossadas, principalmente aquelas que podem oferecer melhores esperanças de promover os objetivos a que os grupos se propõem. Assim para os acadêmicos, propõe que estes intelectuais possam aos poucos contribuir para desarticular o discurso das diferenças raciais e tribais. E assim, como o valor das identidades é relativo e devem ser argumentadas contra e a favor, caso a caso.

Para se compreender uma cultura e, partindo do pressuposto apresentado por Cuche (1999) e Laraia (2001), temos sempre que ter em conta um elemento de deveras elevada importância que é o tempo que nos permite analisar e contextualizar a evolução e como uma cultura interage com outras. Supondo, ainda, que o intercâmbio cultural se dá num desenlace de numerosos conflitos, isto porque há sempre em todas as sociedades a tendência inovadora e a tendência conservadora (LARAIA, 2001, p.99; CUCHE, 1999, p.109). Veremos como essas dimensões se articulam na realidade dos Bawoio do Yabi.

Acreditamos que os contatos que os povos estabelecem uns com os outros mostram e fazem a constituição do seu comportamento quotidiano, daí dizermos que as culturas nunca estão só e fechadas às demais inter-relações. Ocorrem variadas mudanças, ainda que imperceptíveis aos seus utentes: não nos esqueçamos das expressões de Renato Ribeiro¹⁰ que toma como ponto fundante das mudanças culturais de hoje, a ideia de que:

A civilização desde que tomou conta do Ocidente, foi assumindo um carácter irreversível, a tal ponto que terminará por mundializar-se, alterando também os costumes dos povos que, mais primitivos, vivem hoje de um modo que se compara à Europa medieval (ELIAS, 2011, p.11)

Quanto a nossa realidade, escusado é dizer que “nenhum ser humano chega civilizado ao mundo e que o processo civilizador que ele sofre é uma função do processo civilizador social” (ELIAS, 2011, p.15). Adiante demonstra-se que tal perspectiva advém pelo fato de que “em nossa sociedade, todo ser humano está exposto desde o primeiro momento da vida à influência e à intervenção modeladora de adultos civilizados” (ELIAS, 2011, p.15): no nosso caso podemos dizer de adultos que conheçam e vivem de acordo com os ditames do nosso *modus vivendi*.

¹⁰Na apresentação da obra de Norbert Elias (2011).

1.2 As fontes e o percurso metodológico

1.2.1 Definindo a pesquisa

A questão interdisciplinar será fundamental e fundante para entender-se o percurso metodológico que adotamos na nossa pesquisa e as fontes das quais nos apropriamos. De realçar que para nós, iniciar e adotar um caminho que nos leve a prossecução de nossos objetivos é partir para uma viagem instigante e desafiadora (BARROS, 2012, p.9). Assim a nossa pesquisa e o nosso percurso não estarão ancorados apenas em uma só perspectiva da pesquisa qualitativa, mas fundamentar-se-ão em um diálogo multidisciplinar que, segundo Flick (2009, p.33) pode também ser chamado de hibridização de escolhas. A nossa propositura voltar-se-á para uma abordagem sobre os estudos culturais, que como destaca Silva (2010, p.169), foi estabelecido como um empreendimento interdisciplinar (SILVA, 2010, p.22).

E partindo desta perspectiva da pesquisa de tipo etnográfico¹¹, com fundamentos em História oral através da entrevista narrativa com recurso à memória dos Sobas e anciãos onde buscamos os relatos de suas convivências e vivências, assim como pela observação de suas práticas culturais, compreender as expressões, a construção e a afirmação identitária dos Bawoio de Yabi. Muitas informações trazidas por nós já são bem antigas e até conhecidas por muitos, mas para nós e para esta realidade revestem-se de grande importância, pois que (re)buscando-as estaremos buscando afirmar e reconstruir uma identidade e uma forma de ser que jamais pode ser esquecida, a dos povos de Cabinda.

Todo este desenvolvimento teve como base a história oral que se vale dos diálogos, das narrativas gravadas, das percepções da vida social que são registradas de maneira a se constituir em fontes ou documentos que, contudo, devem ser considerados desde sua origem, tendo em conta que a história oral tem se tornado com uma nova forma de pensar a sociedade contemporânea (MEIHY; HOLANDA, 2011, p.13). Com os autores Meihy e Holanda (2011) nos apercebemos que a fonte oral é mais que história oral, já que a fonte oral é o registro de qualquer recurso que guarda vestígios de manifestações da oralidade humana, desde entrevis-

¹¹ Tipo porque é comum nestes casos a realização de uma pesquisa etnográfica, mas nós apenas nos apropriamos de alguns elementos deste tipo de pesquisa e também por nos faltar subsídios necessário bem como aportes válidos para a realização de uma pesquisa etnográfica.

tas esporádicas feitas sem propósito explícito, às gravações de músicas, absolutamente tudo o que é gravado e preservado e que se constitui em documento oral.

Também revelou-se de fundamental importância o recurso à pesquisa bibliográfica já que nos possibilitou vermos e relacionarmos até que ponto se tem estudado, descrito e compreendido a história dos povos de Cabinda, as suas práticas e as suas expressões culturais. Por isso, não a consideramos menos importante, pois através da pesquisa bibliográfica foi possível a recolha diversificada de informações, a partir de elementos bibliográficos existentes, que versam direta ou indiretamente sobre questões de identidade, dos usos e práticas, ou seja, das expressões culturais dos povos de Angola no geral e de Cabinda em particular. Por fim, esta pesquisa nos permitiu familiarizarmos com a literatura disponível (FLICK, 2009, p.61-62).

Na mesma frequência de pensamento importa realçar a importância da internet que foi de extrema utilidade, pois com esta ferramenta pudemos ter acesso a documentos que só por esta via seria possível clarear muitas das dúvidas e percalços encontrados durante a pesquisa e na elaboração do trabalho. Apesar de serem caracterizados pela não linearidade, pois que muitos das *webs* aparecem e desaparecem, este vem se constituindo como auxiliar preponderante na busca de informações e são uma forma oportuna de comunicação (FLICK, 2009, p.249-251).mas nos remete a determinadas cautelas,

1.2.2 *O porquê da pesquisa qualitativa*

Definimos a nossa pesquisa como aquela que tem caráter qualitativo, por aquilo que ela se propõe compreender. Se termos em conta que em pesquisas qualitativas, também chamada de naturalística ou naturalista, não se envolve manipulação de variáveis nem tratamento experimental, por ser um estudo do fenómeno em um acontecer natural, contrapondo-se ao esquema quantitativista e defendendo uma visão holística dos fenómenos, isto é, que leve em conta todos os componentes de uma situação em suas interações e influências recíprocas (ANDRÉ, 2012, p.17).Tal como no entender de Flick (2009, p.209), a pesquisa qualitativa é de particular relevância ao estudo das relações sociais devido à pluralização das esferas de vida. Assim, o método qualitativo nos ofereceu maior base para uma indução da realidade investigada e estudada. As práticas locais nos permitiram absorver conhecimentos sobre a realidade e o *modus vivendi* deste povo e assim nos proporcionaram uma compreensão mais analítica e crítica sobre os Bawoio. Como tal, vimos que a pesquisa qualitativa favorece o

reconhecimento e a análise dos pesquisadores a respeito de suas investigações, entendendo-as como parte de processo de produção de conhecimentos e variedade de abordagens e métodos (FLICK, 2009, p.21).

Para André (2012), a pesquisa qualitativa torna-se tão importante e necessária pelo fato de os fenômenos humanos e sociais serem muito complexos e dinâmicos o que na, ótica do autor, torna quase impossível o estabelecimento de leis gerais como na física ou na biologia (ANDRÉ, 2012, p. 16). De tal modo e por referência, a pesquisa qualitativa não se baseia em um único conceito teórico e metodológico unificado (FLICK, 2009, p.25). Assim, dentro da pesquisa qualitativa fala-se de algumas suposições teóricas em que seus focos metodológicos se resumem, isto é, em três perspectivas principais:

- a) os pontos de referência teórica – extraídos, primeiramente, das tradições do interacionismo simbólico e da fenomenologia;
- b) uma segunda linha ancorada teoricamente na etnometodologia e no construcionismo que se interessa pelas rotinas diárias e pela produção da rede social;
- c) abrange as posturas estruturalistas ou psicanalíticas que compreendem as estruturas e mecanismos psicológicos inconscientes e configurações sociais latentes.

Pelo tipo de pesquisa e pelo objeto escolhido por nós, vemos que as abordagens inserem-se no ponto de vista dos sujeitos assim como numa combinação com a descrição dos processos na produção de situações e de ambientes. Desta formatemos em vista de um lado o predomínio das entrevistas narrativas por causa dos sujeitos e, de outro lado, a coleta de dados por meio da etnografia ou de observação participante e de gravações audiovisuais (FLICK, 2009, p.29). Fazemos fé, mediante as contribuições de Weber, citado por André, quando elenca que o objetivo das ciências sociais centra-se na compreensão dos significados atribuídos pelos sujeitos às suas ações (ANDRÉ, 2012, p.17).

1.2.3 A entrevista narrativa. Propondo a questão geradora

Pelo nosso enfoque e por aquilo que temos vindo a justificar como nossa escolha, cremos que fazer pesquisa através da entrevista narrativa é rebuscar e (re)valorizar o papel do narrador e sua experiência, na busca incansável para resgatar e conservar seus ensinamentos e sua sabedoria popular (TEIXEIRA; PRAXEDES; PÁDUA, 2006, p. 40; FLICK, 2009, p.166). Basta recordarmos que a narrativa nutre-se da memória e no nosso caso há uma riqueza

za e variedade de informação que se coletou a partir das vivências e das experiências dos povos do Yabi. Estes povos não possuidores da escrita (apesar de alguns terem domínio da escrita fruto de sua escolaridade hoje), transmitem melhor a sua cultura e as suas práticas pela oralidade e no contato com as novas gerações, narrando tudo o que acontece e que está em torno de uma realidade ou de uma expressão cultural (TEIXEIRA; PRAXEDES; PÁDUA, 2006, p.40).

É importante considerarmos a entrevista como um procedimento de peculiar importância em pesquisa social por facilitar uma recolha de informações de modo mais direto. Por isso é visto, para muitos, como conversa entre um entrevistador e um entrevistado, com o objetivo de extrair determinada informação ou mesmo uma história da área de interesse em questão como consistente de todos os eventos relevantes (NZAU, 2011, p.132; FLICK, 2009, p.165). Sendo um procedimento que acontece no tempo real da apreensão e que para tanto necessita de personagens vivos colocados em situação de diálogo (MEIHY; HOLANDA, 2011, p.14). Por esta via, considera-se a entrevista como uma técnica de diagnóstico, que gira em torno de três variáveis: quem diagnostica (entrevistador), quem se diagnostica (entrevistado, informante) e o que se diagnostica (o assunto, a informação). Ou ainda, a conjunção de dois elementos que são: o entrevistador e o entrevistado, cujo resultado é a entrevista (MEIHY; HOLANDA, 2011, p.20). Por isso nos apossamos dessas ideias e concordamos com o autor para dizer que a entrevista visa recolher informações diversificadas e em quantidade para o enriquecimento do quadro teórico fundamentado a partir da documentação indireta.

Optamos pela entrevista por ser um procedimento específico em história oral, na qual se é possível transformar o documento oral em fonte, permitindo-nos captar as várias formas de verbalização integrada na oralidade como gestos, lágrimas, risos, silêncios, pausas, interjeições ou mesmo as expressões faciais e que na maioria das vezes não se tem em registros verbais (MEIHY; HOLANDA, 2011, p.14). De notar que a história oral, através do seu gênero, tradição oral, ao valer-se da memória estabelece vínculos com a identidade do grupo entrevistado e assim remete à construção de comunidades afins, tendo em conta o espaço e o tempo da história oral, que são, portanto, o aqui e o agora que oferecem como produto o documento (MEIHY; HOLANDA, 2011, p.15).

Desta feita, a narrativa faz emergir um elemento importante na visão das tradições dos cabindas que é o contador de histórias¹², um personagem necessário para a população que não

¹²Acunhado em Batsíkama por “Griot” (BATSÍKAMA, 2010, p. 26-46).

tem muito acesso a televisão e às inovações tecnológicas. Este desempenha um dos papéis mais importantes na educação das crianças: oferece a elas os elementos necessários para a compreensão da realidade, que muitas vezes parece-lhes adversa, medonha e sombria. É importante recordar que através de suas histórias, seus contos, fábulas e lendas, o narrador tem a oportunidade de apresentar uma visão de mundo, com seus conflitos humanos e sociais, com suas lições de vida, as quais o ouvinte, assim como o pesquisador, recorre em algum momento de sua vida (PEREIRA, 1998).

O que o narrador traz são camadas e camadas de saber popular. Desde logo, a narração dá ao narrador o poder da palavra, do som e suas inflexões, aliada ao gestual simbólico do narrador. Introduz-nos nas formas muito especiais de interpretar, analisar e superar os dramas fundamentais da existência humana: a experiência do bem e do mal, da justiça e da injustiça, do amor e do ódio. Faz estabelecer a existência de normas e proibições, as questões em torno do enigma da vida, de nossa origem, de nossa morte e a valoração de tudo que é o *modus constituendi* dos povos de Angola.

Assim, vemos na entrevista narrativa uma predisposição focada no diálogo que se estabelece entre o pesquisador e o pesquisado, na qual os sobas e os anciãos serão solicitados a uma narrativa e estimulados de acordo com o interesse da pesquisa, propiciando a transformação em uma ferramenta que melhores subsídios e aportes nos fornecerá sobre a investigação.

Diante da complexidade da abordagem de três práticas culturais vividas pelos Bawoio de Yabi e levando em consideração as possibilidades criadoras de uma pesquisa que se assenta nos aportes dos estudos culturais, pretendemos realizar várias idas a campo, com visitas ao Soba que se dispuser a participar da investigação. Além disso, pretendemos observar parte do cotidiano da aldeia, em uma perspectiva etnográfica, como já foi dito.

Dessa forma, a entrevista narrativa foi organizada em três momentos. Para cada momento será apresentada uma questão geradora da narrativa referente a cada uma das três práticas.

No caso dos provérbios a pergunta geradora foi: o que são os provérbios, como eles explicam para as outras pessoas sobre quem são os Bawoio de Yabi e suas principais tradições e que papel ou função social desempenham na vida dos Bawoio de Yabi? No entanto, cabe destacar que diante da profusão de dados recolhidos para a análise do Tchikumbi e Alembamento, não foi possível um estudo denso do que tais provérbios representam no con-

texto das práticas culturais analisadas. Contudo, a sua forte presença na cultura angolana e cabindense nos levou a não abandoná-los, mesmo que a sua inserção seja reconhecidamente limitada no decorrer deste estudo quando comparada às demais práticas analisadas.

Quanto ao ritual de iniciação feminina perguntamos: o que significa a casa de tinta na vida dos Bawoio de Yabi? Como esse ritual era realizado no passado e como ele é feito nos dias atuais?

E sobre os casamentos, a pergunta geradora foi: como os casamentos eram realizados no passado e como são feitos nos dias de hoje? Como os mais velhos das aldeias vêem o casamento nos dias atuais?

Cabe destacar que a pesquisa esteve aberta às mudanças que poderiam advir do campo e dos sujeitos. E também não se esqueceu de algumas questões de bolso se porventura alguma coisa escapasse nos depoimentos espontâneos dos sobas e anciãos. Assim, como procedimento de pesquisa com história oral foi importante, antes da formulação da questão, realizar uma conversa inicial com os sujeitos (TEIXEIRA; PRAXEDES; PÁDUA, 2006, p.52), aliada também ao exercício de saber escutar, respeitando os discursos e o ritmo do narrador (TEIXEIRA; PRAXEDES; PÁDUA, 2006, p.53).

A nossa atuação para a aplicação da entrevista foi feita sob duas opções: a primeira recaiu em um encontro frente a frente com os nossos entrevistados (neste caso o soba Mambu li Yabi, e o coordenador NgaziYabi) na qual, estes fizeram relatos ou uma narração sobre o objeto de estudo, tendo em conta os nossos objetivos e mesclando com suas histórias e experiências de vida.

Numa segunda opção, em determinados momentos, e principalmente com as anciãs (Tchipita e N'Kete), foi necessário, como entrevistador, dirigir a entrevista para os objetivos pretendidos, recorrendo a uma espécie de empurrões (NZAU, 2011), de maneira a facilitar a livre expressão das entrevistadas. e sempre que notávamos uma tendência de desvio por parte daquelas, por se tratarem de senhoras já de uma idade muito avançada e que facilmente se perdiam nos seus relatos.

Por razões de escolha metodológica não fizemos uma transcrição literal ou completa de todas as entrevistas, mas as falas dos diferentes entrevistados serão elencadas por categorias e abordadas de acordo com os objetivos preconizados pela pesquisa.

1.2.4 A possibilidade de uma perspectiva etnográfica

Adotamos, ainda, alguns elementos de uma perspectiva da pesquisa etnográfica para podermos adentrar a realidade dos Bawoio do Yabi e manter contato com os Soba, tendo em conta que estes elementos da abordagem etnográfica nos proporcionaram uma compreensão detalhada, despertando a necessidade de cada vez mais ser aplicada e desenvolvida na nossa realidade acadêmica. Trata-se de uma perspectiva etnográfica e não uma etnografia propriamente dita, pelo fato de fazermos uma observação ora participativa ora não participante por um período prolongado de tempo sobre as vivências e realidades dos povos da aldeia do Yabi, observando o que acontece, escutando o que é dito e fazendo perguntas ou coletando qualquer dado que estiver disponível para esclarecer as questões sobre a nossa pesquisa ou a ida ao campo (FLICK, 2009, p.214).

Com isto reparamos, a partir de uma abstração e descrição formal, que é possível identificar elementos cruciais da chamada “*ensemble cultural vivido*” (SILVA, 2010, p.101) que constitui um elemento de importância capital para as pesquisas em educação devido à riqueza de pormenores que ela propicia ao investigador, permitindo-nos um contato com os sujeitos pesquisados a partir de suas realidades e também a facilidade de observação e uma variedade de elementos culturais que por outra via não nos seria possível adquirir. E foi neste espírito etnográfico que, a convite do coordenador “N’Gazi Yabi”, visitamos os antigos locais onde inicialmente habitaram os primeiros povos e estavam localizadas as primeiras aldeias do Yabi, assim como os antigos cemitérios.

1.2.5 O trabalho de Campo

Primariamente, para o sucesso do trabalho em campo e que se realizou por aproximadamente 9 meses de 2013, organizamos algumas condições básicas que nos permitissem a fluidez do diálogo e a nossa imersão no campo de pesquisa. Assim foi necessário planejarmos de tal maneira a combinação de todos os elementos que pudessem intervir de forma satisfatória para que a pesquisa ocorresse sem sobressaltos. Por esta via, dependemos da disponibili-

dade do nosso intérprete¹³, do Soba e dos anciões e anciãs da aldeia, incluindo as condições das vias de acesso que, com as chuvas, tornavam-se intransitáveis¹⁴.

Com esta intuição e como é de costume para os cabindas, nada pode ser feito senão através de uma forma de pedido de entrada e de autorização aos ancestrais. Além disto, deve-se considerar um agradecimento antecipado pelos préstimos, pela ajuda e a colaboração que foi prestada para a realização desta pesquisa, o que implicou da nossa parte a entrega de alguns bens aos mais velhos (incluindo vinho e aguardente bagaceira) para estimulá-los e convidá-los à fala ou ao diálogo e, até, uma forma de permissão ao seu meio. Nesta óptica o trabalho de campo foi de suma importância para nós visto que a pesquisa foi realizada em um ambiente que causou estranheza e do qual tínhamos pouco conhecimento, tal como afirma Flick (2009, p.114). *A priori* foi nossa preocupação nos situarmos como pesquisador, medindo a tensão que medeia a nossa inserção em um meio não habitual, como é o caso da aldeia do Yabi. Isso requereu de nós uma conquista negociada com os sujeitos da pesquisa, pois a interação com estes seria fundamental (FLICK, 2009, p.109). Neste processo, contamos com o apoio de alguns intermediários (neste caso, colegas e amigos) que, oriundos do Yabi e vivendo na cidade de Cabinda, nos possibilitaram um acesso à aldeia, a apresentação aos Sobas e uma colaboração na negociação inicial com estas entidades e alguns anciões.

A nossa inserção foi de tal modo profunda e entusiasta que muitos dos dados aqui trazidos, a exemplos de diversos outros pesquisadores que se vão debatendo com estudos de realidades tradicionais africanas, são frutos de conversas informais, muitas delas sem registros e escritos *in loco*, tal como também afirmara Milando (MILANDO, 2013, p.28).

Tendo em vista os objetivos pretendidos e o percurso metodológico definido consideramos de suma importância os pressupostos realizados pois tornaram-se elementos imprescindíveis da empreitada da observação até certo ponto participativa - merecemos certa confiança dos integrantes das aldeias e pudemos observar diversos aspectos. Além disto, puderam dialogar conosco de forma aberta, em determinados momentos confiaram-nos algumas tarefas a realizar e confienciaram a mim alguns medos e incertezas, bem como as perspectivas que tinham quanto à sua aldeia e quanto à realização de determinada prática cultural. Tudo aflorou

¹³José Lelo Barros Duli, jovem natural de Yabi, o "intérprete", na verdade é um colega e amigo que, oriundo da região de Yabi, se predispôs a nos conduzir ao Yabi, nos acompanhar e apresentar à comunidade do Yabi, desde o Soba, os coordenadores das aldeias e alguns anciões.

¹⁴A referir que o trânsito e o troço ou as vias de acesso às aldeias do Yabi não se encontram asfaltadas (isto é, desde o desvio ou entrada de Mbaca), assim ela é totalmente esburacada, situação que se agrava quando se registram chuvas.

porque tivemos em conta uma planificação meticulosa onde sempre nos preocupamos com a descrição cuidada e regular de detalhes muitas vezes imperceptíveis por um simples olhar.

Assim não podemos de maneira alguma assumir uma neutralidade neste processo, mas ao nos inserirmos na aldeia do Yabi, assumimos a posição de condutor, a fim de sermos acima de tudo capazes de negociar com os sujeitos, facilitar e permitir maior intercâmbio e, junto destes, coletar as informações que sem uma aproximação efetiva e ética seria difícil de obter. Assim além de pesquisador inserido tivemos que observar de forma minuciosa, interagir com os membros da comunidade e outros sujeitos da pesquisa e participar em tudo o que fosse possível (FLICK, 2009, p.110). Por isso, fizemos “*múltiplos retornos ao campo*” (MATTELART & NEVEU, 2004, p.60), para melhor compreendermos as dinâmicas dos Bawoio de Yabi.

1.2.6 A escolha dos sujeitos da pesquisa

Como já foi dito, em cada uma das aldeias ou circunscrição temos sempre aquelas pessoas destacadas pela coletividade que são os seus mais velhos, os “báculos” também designados por anciãos e ainda os sobas, sendo estes que melhor nos podem fornecer elementos que vão de encontro aos objetivos da nossa pesquisa, já que existem situações que devem ser tomadas em conta e que orientam a realização da história oral, que são: de quem? como? e porquê? Assim, esse lugar de ancião é conhecido e reconhecido por todos e, pelo que, a indicação da pessoa a ser entrevistada só foi possível de ser feita pelo próprio contato com a aldeia, pois o soba é um dos responsáveis pela permissão ou não da entrada do pesquisador em campo.

A escolha do soba deveu-se, também, à dificuldade de entrada de pessoas estranhas nas aldeias para a convivência cotidiana exigida por uma pesquisa etnográfica no seu sentido estrito. Tendo em conta o que referem Meihy e Holanda (2011), “a existência de um grupo de pessoas a serem entrevistados é condição para a realização de uma pesquisa em história oral (por meio da tradição oral)”. Por esta lógica, tivemos a participação dos seguintes sujeitos de pesquisa:

Quadro 1-Sujeitos Entrevistados

Sujeito*	Aldeia	Idade	Sexo	Função na comunidade
Mambuco Yabi	li N'kete	48 anos	Masculino	Secretário\Soba interino
N'GaziYabi	Ngazi	64 anos	Masculino	Coordenador
Tchipita	Ngazi	72 anos	Feminino	Anciã
N'kete	Ngazi	74 anos	Feminino	Anciã

Fonte: Arquivo da pesquisa (2013)

Com isto a escolha da aldeia foi feita por meio de um mapeamento das principais aldeias dos Bawoio de Cabinda, optando por aquelas que se revelaram de maior facilidade de deslocamento e contato. Para tal, além do mapeamento oficial desses lugares, adotamos consultas e conversas individuais com pessoas que conhecessem as aldeias e que nos serviram de intermediários entre nós, o soba e a aldeia.

Por esta ordem, e de acordo com nossa opção, focamos a pesquisa nas aldeias e nos povos Bawoio de Yabi, onde abordamos prioritariamente com o soba o porquê da pesquisa: visávamos compreender a construção de suas identidades a partir das práticas culturais que serão descritas posteriormente e conhecer a aldeia e um pouco do seu cotidiano. Ainda além, abrimos a pesquisa para a inclusão de outros anciãos ou pessoas do conselho dessas aldeias como os narradores, desde que autorizados pelo Soba.

Pois para Neto (2012), os idosos sempre foram muito respeitados pela sua idade e sabedoria. O mais idoso da comunidade tornava-se a pessoa mais importante e sábia da aldeia. Na aldeia ele é o ancião e assumia a função de sacerdote, Todos os assuntos ou pendências entre os aldeões tinham o parecer ou decisão do ancião, também tratado por *nfumu a kanda* ou *muta ntú papá* (NETO, 2012, p.99) ou mesmo *nfumu ikanda* (MARTINS, 1972, p. 414).

* Para a identificação dos nossos sujeitos de pesquisa, adotamos ficticiamente os nomes das aldeias de Yabi em homenagem, respeito e gratidão de suas gentes e de seu povo.

Tivemos ainda em conta alguns fatores como a disponibilidade dos entrevistados selecionados, a definição dos locais das entrevistas (e que muitas vezes mudaram em circunstância do local onde se encontravam os entrevistados), o tempo de duração da pesquisa e das entrevistas em si, os demais fatores ambientais, a autorização para o uso de suas falas e a confirmação de que a transcrição de referidas informações por eles prestados servirão de arquivos ou de acervo que poderão ser publicados e que voltarão ao grupo que os gerou ou em benefício das gerações futuras da própria aldeia, ou seja, assumir um “compromisso de devolução dos resultados da pesquisa para a comunidade” (MEIHY; HOLANDA, 2011, p.15).

1.2.7 A coleta dos dados

Os dados apresentados na presente pesquisa foram coletados a partir das observações efetuadas, das filmagens, das anotações do diário de campo e dos testemunhos orais, onde privilegiamos os depoimentos com recurso à memória, pois que estes nos remetem a um dos aspectos que consideramos mais enriquecedores pela possibilidade de obtenção de mais detalhes (BARROS, 2011, p.132). E para a prossecução da nossa pesquisa recorreremos a entrevistas narrativa com os “báculo”¹⁵ ou anciãos destas aldeias do Yabi, visto que as aldeias estão sob uma jurisdição administrativa que compreende um soba e o seu Conselho, formado pelos coordenadores das aldeias. Só com estes é possível e com facilidade radiografar as suas histórias, as suas convivências, lutas e dificuldades. Com esta pretensão usamos aparelhos de gravação que nos permitiram coletar e captar as narrativas. Também nestes contatos foi ainda possível fazer observações sobre as realidades, experiências, práticas e expressões culturais dos povos Bawoio, as quais foram registradas no diário de campo.

Temos que observar que para se coletar dados com sobas em Angola, no geral, e dos cabindas, em particular, são necessárias determinadas cautelas e cuidados já que muitos não se expressam na língua portuguesa, mas na língua nacional. Isso implicou o uso de intermediários ou tradutores entendidos quer das línguas nacionais quer da língua oficial, o português. E assim e só desta forma podemos reconstruir os passados africanos e compreender

¹⁵ Expressão usada para designar ou para se referir aos mais velhos, pessoa de idade já avançada (muitos desses sexagenários, septuagenários e octogenários), fonte de uma grande oralidade e de conhecimentos da cultura local. Há aqui uma necessidade de expressar uma grande dificuldade para se obter a autorização por escrito destes “acervos culturais” pelo fato de serem pessoas iletradas. No processo de pesquisa buscamos outras formas de obter o consentimento dentro dos procedimentos éticos da pesquisa científica com seres humanos. Por isso, escreve Altuna: “em África, quando morre um velho, desaparece uma biblioteca” (ALTUNA, 2006, p. 36).

expressões e práticas culturais construídas ao longo do processo histórico e cultural das etnias africanas, através de memórias e narrativas a partir dos sobas e anciões. Esse processo nos levou a desenvolver a postura de “saber ouvir mais e entender mais” a partir não do que o pesquisador pretende, mas do olhar e vivências passadas, recolhidas e herdadas pelo narrador.

Pudemos assim entrevistar o atual soba, Mambuco li Yabi, que por duas vezes nos cedeu a sua narração: da primeira vez que juntos estivemos narrou-nos a origem, as vivências, as guerras e a instalação ou criação das cinco aldeias do Yabi¹⁶. Posteriormente tivemos o contato com o mais Velho “N’GaziYabi”, coordenador da aldeia de Ngazi, que em nosso primeiro contato confirmou e reforçou algumas narrações feitas pelo soba “Mambuco li Yabi” e, sendo mais velho em relação a este, aprofundou e soube detalhar alguns aspectos que em determinados momentos da nossa pesquisa apresentaremos.

Na segunda intervenção com o mais velho “N’GaziYabi”, este fez-se ladear ou acompanhar de duas senhoras (Tchipita e N’kete) de aparentemente entre 70 a 80 anos de idade. Sendo anciãs e conhecedoras da cultura e de suas práticas pelo longo tempo de experiências de vida, fizeram relatos sobre o casamento, o Tchikumbi ontem e hoje. Ainda no momento de captura de imagens sobre os preparativos da realização do Tchikumbi e do Alambamento ouvimos falas e histórias de algumas mais velhas sobre o impacto e a importância dessas práticas.

Apesar de os relatos, embora visivelmente misturados (o velho e o recente), como nos diz Batsîkama (2010), são moldados por transformações rápidas que caracterizam os costumes. Para este autor, toda a tradição oral remete à *língua*, da qual se constitui e de cuja lógica comunicativa depende (BATSÎKAMA, 2010, p.26). Para Meihy, Freitas, Gagneblu, Alberti e kawai¹⁷ (2012), a entrevista é importante porque permite conhecer e ter recursos que mostram o outro lado de uma questão, já que toda questão tem sempre um outro lado. Ainda, a entrevista é importante porque permite a possibilidade de produzir a documentação para as futuras pesquisas, pois que a história oral é uma metodologia que se dedica a registrar as narrativas das experiências humanas.

¹⁶Entrevista realizada na escola nº 112 do Yabi, na qual o soba é o Director, 05 de Maio de 2013, pelas 9h00)

¹⁷ José Carlos Sebe Bom Meihy – Departamento de História\FFLCH-USP; Sônia Maria de Freitas – pesquisadora\Doutora em História oral-USP; Jeane Marie Gagneblu – Instituto de Estudo da linguagem\Unicamp; Verena Alberti- coordenadora de documentação do CPDOC\FGV, Mitsukokawai- arquivo do Museu da Imigração em entrevista produzida por Mirian Duarte, Pedagogia\Unesp no programa narrativa histórica e memória oral (disponível em:<http://www.youtube.com/watch?v=nxf0rUQSkJk>).

É nesta linha de pensamento que Batsîkama (2010), afirma que toda língua é evolutiva, pois depende e acompanha fielmente o dinamismo e a dinâmica do povo-autor (Batsîkama, 2010, p.26). Continua Batsîkama (2010) explicando que se a língua permanece fiel à evolução da sociedade, por conseguinte a História exprime-se e imprime-se, de maneira espontânea, nas expressões orais, nas palavras e nos ditos, assim como nas expressões materiais (Batsîkama, 2010, p.27).

Esta observância nos impeliu a fazer uma discussão ainda que breve e tendo em conta as abordagens de alguns autores que desde cedo se preocuparam em estudar a história oral¹⁸. Ao nos sentirmos limitados neste aspecto, recorreremos à Meihy & Holanda (2011) que nos trazem a compreensão da história oral como aquela que se apresenta como solução moderna disposta a influir no comportamento da cultura e na compreensão de comportamentos e sensibilidade humana. E ainda recorreremos a Batsîkama (2010) que nos apresenta vários subsídios sobre esta temática tênue, abrangente e de difícil análise quer conceptual quer de creditação científica, mas que ainda assim não deixa de ser um importante meio para se estudar, descrever e compreender as sociedades tradicionais africanas.

Com isto, Edward Sapir citado por Batsîkama (2010), considera a tradição ou, como prefere os elementos da língua, como a fonte histórica menos corrupta. Apesar de seus inventários históricos serem de difícil extração, por dependerem de escolhas, sempre complexas e complicadas ou, simplesmente, por questões de métodos específicos. Por outro lado o autor, entende, concordando com Luc de Heuss que os sentimentos mais íntimos da oralidade sejam por esta via exteriorizados.

É importante realçar que as palavras carregam os significados- populares, sábios, figurados e os sentidos daquilo que é conhecido e partilhado por todos, porque são convencionais e assim as palavras não mentem a si próprias, a não ser que sejam mal interpretadas. (BATSÎKAMA, 2010, p.27). Prosseguimos com o autor para ressaltar que as palavras levam consigo sempre o património comunicativo de suas raízes e aqui entendamos a ideia apologética do autor, pois “é impróprio considerar que as palavras, como meio de expressão, mintam ou enganem, a não ser que o investigador interprete mal as palavras ou compreenda incorretamente a tradição oral envolvida” (Batsîkama, 2010, p.28).

¹⁸Em seu estudo Altuna (2006), enfatiza que “a literatura oral foi sempre uma grande riqueza cultural. Os povos ágrafos são povos de extraordinária memória [...], a tradição oral não é apenas fonte principal de comunicação cultural. É uma cultura própria e autêntica porque abarca todos os aspectos da vida e fixou no tempo as respostas às interrogações dos homens. Relata, descreve, ensina e discorre sobre a vida” (ALTUNA, 2006, p. 38).

Assim como Meihy, Freitas, Gagneblu, Alberti e Kawai (2012), afirmam que a história oral é muito mal aceita por grupos que discutem se ela é falível porque as pessoas podem falar coisas diferentes em dias diferentes, podem trocar datas. Para aqueles autores é exatamente isso que interessa na oralidade, ou seja, o interesse desses vazios que compõe a história, que compõe as narrativas da vida e é a nossa matéria mais importante. Assim, o aumentar um ponto na narrativa é ótimo, porque nos dá otimismo de querer saber não só o ponto aumentado, mas o porquê foi aumentado? Assim a distorção do passado ou a memória falha não podem ser vistos como uma coisa a ser jogada fora, pois é preciso essa informação para saber e entender como é que esta sociedade se vê e vê o passado e como se lembra desse passado.

Pelo que devemos entendê-las senão como conhecimentos provenientes de arquivos vivos da sociedade e que constituem uma espécie de memória coletiva ou, se quisermos, de palavra histórica. Por isso, os elementos fornecidos pelos informadores são preciosos devendo, no entanto, ser confrontados com outros dados ainda que provenientes de outros informadores, em situações diferentes (Batsîkama, 2010, p.29). Outra nota digna de realce é o fato de a tradição ser alterada pela dinâmica do próprio povo, ou seja, tal como Batsîkama, refere, “o problema relaciona-se com o fato de os próprios africanos alterarem a sua história, sem o quererem ou saberem diretamente, para além dos seus esforços ajudarem-lhes a contribuir algumas vezes com a alteração” (Batsîkama, 2010, p.35). Em nosso entender, vemos que o autor constata que o africano, querendo esclarecer o seu passado, contribui com a alteração do mesmo.

Esta pesquisa desenvolveu-se durante quase todo ano de 2013 (de fevereiro a dezembro), desdobrando-se em três momentos ou ainda em três fases. Entretanto, anteriormente houve um preparo e um tempo de buscas e de consultas assim como de conhecimento do campo de pesquisa, que ocorreu precisamente no mês de janeiro de 2013, tal como nos referimos anteriormente.

A primeira fase foi realizada de fevereiro a maio. Depois de criadas todas as condições partimos para o Yabi, onde fomos apresentados, criamos diálogos com vários intérpretes, passamos de estranho a visitante e realizamos as primeiras entrevistas com o soba e alguns coordenadores. A segunda fase ocorreu entre julho a agosto, onde destacamos as entrevistas concedidas pelo o coordenador “NgaziYabi” e as duas anciãs (Tchipita e N’kete), assim como pudemos observar e participar da realização da casa de tinta de três adolescentes do Yabi. Por fim, a terceira fase entre novembro e dezembro, serviu meramente para agradecermos as

diversas ajudas e auxílios recebidos pelos membros das aldeias, por amigos e naturais, para nos despedirmos pelo fim da pesquisa - mas não da nossa participação na comunidade - e a realização da última narrativa, mais uma vez, como interno soba atual do Yabi, Mambuco li Yabi, seguindo-se as despedidas do pesquisador, as bênçãos do soba que, no momento, reiterou a sua disposição em contribuir para o sucesso e o êxito da pesquisa. Assim passamos a descrever os diferentes momentos de nossa atuação como pesquisador na aldeia do Yabi, destacando os momentos iniciais da pesquisa.

O nosso primeiro deslocamento ao Yabi (fevereiro de 2013) teve como pano de fundo a intenção de conhecer o Yabi adentro¹⁹, pois apesar de nascer e crescer na mesma província de Cabinda, apenas conhecia as lindas praias de Yabi e nunca a aldeia ou o conjunto das aldeias de Yabi. Com isto nos desdobramos em localizar e escolher os anciões e aquelas pessoas que poderiam nos prestar subsídios e informações válidas para a nossa pesquisa.

No segundo deslocamento, logo após nossa chegada à aldeia fomos direto ter com o mais velho ou ancião “Nzaya” e coordenador da aldeia do Tchipita²⁰ e este convidou-nos a fazer um pequeno serão a fim de nos conhecermos e confraternizar. E no mesmo instante nos foram apresentados os seus mais diretos colaboradores: o seu secretário e o seu advogado *Nkotokwanda* que se juntaram a nós numa conversa amena.

Assim fomos mais uma vez pear com os anfitriões a longa ou única estrada principal da aldeia do Tchipita. Nisto reparamos como é comum em todas as aldeias de Cabinda os habitantes frequentemente construírem as suas moradias (casas ou residências) uma ao lado da outra de acordo a linhagem ou grau de parentesco, perfilando toda a rua, o que torna muito linda a paisagem e a vista destas aldeias. De acordo com o coordenador, o passeio serviria para dar legitimidade a nossa presença na aldeia e nos permitir fazer a pesquisa. No término da conversa e do breve passeio, ao tomar da palavra o Nkotokuanda (advogado tradicional), falou-nos nos seguintes termos: *N`nuni vani kikiatucua lessala ki bikânga* [...] que em uma tradução literal significa, “o pássaro onde estiver pousado ao refazer o seu vôo ou ao partir daí, deixa sempre algumas penas”²¹.

¹⁹Como pesquisador cujo interesse é estudar e conhecer as realidades e potencialidades dos povos Bawoios de Yabi e não sendo originário desta etnia e desta região, e que se diga a bem da verdade, apesar de ter nascido e crescido na província de Cabinda, não possuo origens de Cabinda e não tenho domínio da língua.

²⁰Apesar de fazermos menção ao coordenador da aldeia de Tchipita, o coordenador “N`zaya” e os seus colaboradores, estes não foram elencados como sujeitos da nossa pesquisa pelo fato de nos dias subsequentes e em períodos em que se realizou a pesquisa não pudermos manter ou obter destes uma entrevista narrativa, pelo que ficamos apenas nos contatos preliminares.

²¹O provérbio foi anunciado para dizer que quando nos sentamos com os mais velhos, os “baculos”, devemos sempre antes de sair ou ao nos despedirmos, dar-lhes alguma coisa de beber...

No terceiro deslocamento o nosso propósito era o de “radiografar” e de marcarmos as possíveis datas com os anciões da aldeia para as possíveis entrevistas. Pois o nosso objetivo não foi realizado já que porque queríamos começar a entrevista com o soba e depois passar para os coordenadores das 5 aldeias e posteriormente um ou outro ancião que nos fosse indicado, mas infelizmente o soba não estava na aldeia, devido as suas outras ocupações.

Neste intento, percorremos as outras aldeias no sentido de colhermos algumas impressões. Observamos que muitas das pessoas já consultadas também estavam indisponíveis, umas por questões familiares outras por falta de uma antecipação ou aviso prévio, uns tinham se deslocado para a cidade e outros teriam ido à pesca. A princípio pensamos que esta nossa ida ao campo fora um fracasso e foi neste momento que começamos a observar o que não tínhamos para observar;

No nosso quarto deslocamento fomos ao encontro do ancião NgaziYabi. Ele foi apontado por muitos dos interlocutores como aquele que muito sabe sobre o Yabi e ocupa atualmente a função de coordenador da aldeia de Ngazi. Ativo e dinâmico, apesar de sua idade já avançada, recebeu-nos em frente a porta de sua casa e convidou-nos a entrar em sua sala. Foi nesta sala e num ambiente tranquilo que travamos a nossa conversa ou o nosso diálogo, pois que, a priori, já o tinham informado sobre a nossa chegada e do propósito da nossa ida ao Yabi.

Assim sendo, introduzimos os objetivos da nossa pesquisa, sua necessidade e importância de através dela podermos contribuir para a salvaguarda do bem patrimonial que os povos do Yabi possuem. E tomando a palavra, o ancião “Ngazi Yabi foi narrando a influência e a força do Yabi, afirmando: “o Yabi é uma terra de tradição e que procura guardar sempre as suas memórias e a sua tradição”. Não tendo terminado o nosso diálogo ou narração (entrevista) com o ancião “Ngazi Yabi”, fomos interrompidos por alguns aldeões que necessitavam dos préstimos do ancião e coordenador. Assim tivemos que nos retirar, mas com a promessa de voltar e com mais calma fazer a nossa abordagem, continuando a falar sobre os povos do Yabi e, principalmente, dos usos e costumes deste povo.

No nosso quinto deslocamento, no fim do dia 04 de maio de 2013 (sábado), chegamos ao Yabi na intenção de conversarmos com o soba e principalmente para vivenciarmos como são as noites no Yabi. Indo ao encontro do soba Mambuco li Yabi, este se mostrou indisponível e prometeu reservar todo o dia de domingo (05 de maio de 2013) só para estarmos juntos.

Já no domingo pela manhã partimos como o combinado ao encontro do soba da aldeia, Mambuco li Yabi, que em sua residência deu-nos as boas vindas, tendo posteriormente nos convidando a acompanhá-lo e irmos para um lugar mais sossegado - o lugar escolhido foi a escola da aldeia (já que o soba é também o atual diretor da mesma escola).

Neste nosso contato com o soba do Yabi, logo dissipou-se-nos a ideia de que o soba, é sempre uma pessoa já mais velha. O soba do Yabi é ainda um jovem, que por direito e herança²², herda uma grande responsabilidade - o sobado- e por isso em sua fala mostrou não ser muito conhecedor em profundidade da história do Yabi, suas vivências e seu passado. Ainda assim é interessante para nós o entrevistarmos e dialogarmos para sabermos o seu posicionamento sobre a vida do sobado.

Assim contrariamente a vários estigmas e de maneira a nos facilitar, buscar e acatar os diferentes pontos de vistas dos nossos interlocutores, apesar de Milando (2013) se referir aos instrumentos como os gravadores, os blocos de notas e de apontamentos, as esferográficas e as câmeras de filmagens ou fotográficas, como sendo “perturbadores”, pois considera-os como elementos estranhos aos exercícios normais de transmissão de saberes, nas tradições culturais locais e não só (MILANDO, 2013, p.28); ideia por nós constatada e da qual concordamos, por isso devíamos antes de tudo, ter capacidade de observar, guardar e posteriormente fazer os registros e na medida que fomos conquistando simpatias e aceitação da comunidade, fomos introduzindo tais instrumentos para pudermos nos permitir captar e coletar as informações que necessitávamos para o presente estudo.

A aversão ou o repúdio a aparelhos eletrônicos por parte dos mais velhos e de uma boa parcela da população de Cabinda, prende-se de um lado a questões de segurança e de política, já que muitos destes sofreram represálias e torturas pelos serviços secretos de segurança do Estado angolano, por serem classificados os seus atos ou às vezes, por aquilo que disseram, como sendo independentistas. Vive-se e viveu-se um clima de instabilidade completa e de insegurança, onde ninguém confia em ninguém. Ou seja, sempre que determinado elemento estranho a uma comunidade aparece a fazer filmagens ou gravações, suspeita-se e pensa-se que estará colhendo informações para os serviços secretos de segurança de Estado, o que levou muitos às prisões arbitrárias e até a mortes.

²²No caso do atual soba, não recebeu o Sobado como herança, ou seja, uma transmissão direta, mas por circunstâncias de inoperatividade do soba principal, o seu secretário (atual soba), foi cooptado a ser o soba principal do Yabi de forma interina (mais adiante justificaremos de acordo a narração do próprio). Durante a pesquisa este será por nós considerado soba pelo fato de ser a ele o incumbido da missão de manter e animar a aldeia de Yabi, respondendo e representado os anseios de sua comunidade junto à administração do Estado.

Como não tem sido comum em nosso *modus vivendi* e em nossas comunidades, não foram elaborados e assinados termos de autorização para a realização da pesquisa nas referidas aldeias²³. Pois, em nossa cultura e porque a “oralidade” se reveste de grande importância, autorização nos foi concedida de forma verbal de acordo com os trâmites ancestrais e apenas tivemos a assinatura do Soba Grande da Aldeia do Yabi. Foi com a sua devida autorização que pudemos trabalhar nas cinco coordenações que fazem parte do Yabi e também nos concedendo de forma tácita a autorização para o uso das fotografias e vídeos, que apesar de muitas delas não poderem ser anexados ao texto e se forem poderão sofrer determinadas alterações para se garantir até certo modo a não exposição destes intervenientes. Os restantes dos elementos documentados ficarão arquivados junto ao pesquisador e à orientadora. Todos os nomes a serem usados no corpo deste trabalho poderão ser fictícios e atribuídos por nós, ou usaremos apenas os pseudônimos dos escolhidos.

1.3 - Alguns termos norteadores da pesquisa

A pesquisa foi orientada pela escolha de algumas termos que podem ser compreendidos como norteadores da análise realizada. Destacaremos alguns:

1.3.1 - *Metamorfoseando a compreensão de Grupo étnico*

Um primeiro elemento que nos remete a sua análise é precisamente o entendimento que se pode ter sobre os grupos étnicos. Partindo da etimologia do termo que remonta desde o mundo grego antigo, onde a palavra *ethnos*, significava “povo”. Assim os gregos antigos se apropriavam do seu significado para se distinguirem dos povos não gregos, considerados por eles como “estrangeiros”.

Um grupo étnico pode ser entendido como grupo social que tem cultura e história comum; se identifica umas com as outras, podendo mesmo ser identificadas tendo como base semelhanças culturais ou biológicas. Torna-se tão importante compreender esta realidade

²³De notar que a tradição oral é para os negro-africanos, uma biblioteca, o arquivo, o ritual, a enciclopédia, o tratado, o código, “[...], por isso, a palavra ocupa o primeiro lugar nas manifestações artísticas [...] enfim, a palavra é o homem [...] de tal modo que a palavra que estes pronunciam faz-se vida na comunidade” (ALTUNA, 2006, p. 39).

étnica para que povos e lugares não se sintam excluídos em qualquer projeto de construção de uma nação, como é o caso da construção da “nação angolana”.

E é bem verdade que existe um perigo se tentarmos reconhecer os grupos étnicos como figuras isoladas dentro de um contexto nacional, por isso, é imperioso não somente se reconhecer a identidade étnica, nacional e racial, mas buscar de todas as maneiras que estas constituições sociais reforcem a igualdade política legal de todos os cidadãos, tendo em conta o art. 23º da CRA, que afirma; “todos os cidadãos são iguais perante a lei”. Mas se torna também necessário explicitar que a compreensão da existência e as particularidades dos grupos étnicos não pode levar com que se excluam especificidades. O reconhecimento das identidades étnicas possibilita desenvolvimento de ações agregadores no contexto de um projeto de Estado ainda que outros advogam que seja o Estado-nação²⁴. Também, e como afirmamos no capítulo 2, a língua como um forte elemento da cultura tem sido uma das grandes referências, principalmente, para os países africanos, para se identificar e classificar os diferentes grupos étnicos (MUNANGA, 1986)²⁵.

Geralmente, percebe-se que os grupos étnicos compartilham uma origem comum, exibem uma continuidade no tempo, apresentam uma noção de história em comum e projetam um futuro como povo. Isto se alcança através da transmissão de geração em geração de uma linguagem comum, de valores, tradições e, em vários casos, instituições.

Todo e qualquer grupo étnico se diferencia ou se aproxima de outros através de uma cultura. E como tal, achamos pertinente buscar entender que a palavra cultura não tem o mesmo significado em todas as sociedades e em todas as correntes que a estudam e se preocupam com suas abordagens, inclusive por parte de pesquisadores.

Nesta vertente, embocamos na problematizada reflexão levantada por vários e conceituados autores, para compreendermos e aprendermos a complexidade do termo cultura, tendo

²⁴ Sobre as constituições de Estados-nação é necessário se ter muitas cautelas, apesar de existirem muitos defensores desta visão e hoje fortemente proclamada nos idealizadores dos novos Estados africanos; e em defesa ou desconstrução deste elemento é bem relatada discutida, aprofundada e criticada por Zygmunt Bauman, quando se referia a “Cultura e Identidade” onde em determinados momentos ele escreve: “*O Estado-nação revelou-se o incubador de uma sociedade moderna governada não tanto pela unidade de sentimentos quanto pela diversidade de interesses de mercado desprovidos de caráter emocional. Seu esforço profundo de desarraigar as lealdades locais parece, em retrospecto, nem tanto uma produção de identidades de nível mais elevado quanto uma operação de limpeza de área para o conto do vigário conduzido pelo mercado de modos de autodestruição rapidamente montados e logo desmantelados*” (BAUMAN, 2012, p. 44-69).

²⁵ É preciso destacar também que existe grande número de línguas multi-étnicas e determinadas etnias são multi-língues, disponível em: http://www.achetudoeregiao.com.br/atr/grupo_etnico.htm, Acesso em 18/05/2014.

em conta, *a priori*, que a “compreensão é um milagre, é um milagre diário, realizado por pessoas comuns, não por milagreiros profissionais” (BAUMAN, 2012, p. 81).

1.3.2 Cultura: significados, crenças e construções.

É de suma importância ao começarmos abordar este conceito, referir que não há consensos sobre o que é cultura²⁶, sua visão e forma de conceituá-la diverge de autor, de ideologia e de corrente, apesar de se reconhecer e haver concordância com relação a alguns pontos dessas múltiplas definições, tal como nos dizem Silva & Silva (2013).

Não pretendemos fazer um tratado sobre diferentes visões e o surgimento do termo cultura, mas tentaremos expor opiniões que nos ajudarão compreender o que queremos ressaltar em nossa abordagem, principalmente fazendo-a em bases defendidas e difundidas por Tylor, Gertz, Sahlins, Franz Boas, Gilberto Freyre, Silva & Silva e outros.

Desde logo, nos remetemos de forma inicial e ao mais simples dos seus significados, no qual se afirma que “a cultura abrange todas as realizações materiais e os aspectos espirituais de um povo” (SILVA & SILVA, 2013, p. 85). Neste contexto, acreditamos que a cultura constitui uma herança social e todo ser humano está condenado a receber a cultura dos seus antepassados, apesar de que cada pessoa, cada indivíduo ser capaz de modificar a cultura herdada, pois a cultura é modificável, flexível²⁷. O que mais torna interessante essa recepção do ser humano é a capacidade que temos de remodelar e ressignificar, portanto, a cultura não é fixa. Ela é tudo aquilo que aprendemos e compartilhamos com nossos semelhantes durante as nossas vivências, convivências e entre o local e o global.

De acordo com Fortuna & Silva (2011), a cultura nas suas mais diversas concepções e manifestações tem uma espacialidade própria. Com isto, a espacialidade da cultura diz respeito aos lugares e equipamentos especializados, sejam eles teatros, auditórios, museus ou galerias, onde experimentam-se atos estéticos de criação artística. A espacialidade da cultura é

²⁶No abrir de suas reflexões sobre “Cultura como Conceito”, Bauman afirma e reconhece que: “*é conhecida a inexorável ambigüidade do conceito de cultura*”. Grifo nosso (BAUMAN, 2012, p. 83).

²⁷ É ainda visível esta discussão, pela retomada e preocupação espelhada e encontrada na Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, onde se reafirma que a cultura deve ser considerada como o conjunto de aspectos múltiplos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que também engloba, arte e literatura, modos de vida, maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças. Grifo nosso. Disponível em http://www.peaunesco-sp.com.br/destaque/diversidade_cultural.pdf, Acesso em: 17/02/2014.

também e, sobretudo uma espacialidade social e política mais ampla (FORTUNA & SILVA, 2011, p. 420).

Nesta conformidade de ideias, segundo Silva e Silva (2013) a cultura pode ser entendida como:

Tudo aquilo produzido pela humanidade, seja no plano concreto ou no plano imaterial, desde artefatos e objetos até as ideias e crenças. Cultura é todo complexo de conhecimentos e toda habilidade humana empregada socialmente. Além disso, é também todo comportamento aprendido, de modo independente da questão biológica (SILVA; SILVA, 2013, p. 85).

De referir que não existe, hoje, culturas que se considerem puras, únicas e simplesmente porque toda a cultura que existe é, onde quer que seja, fruto de encontros e desencontros de símbolos e significados culturais. Há quem defenda a ideia de que cultura está associada a estudo, educação, formação escolar, ou ainda como manifestações artísticas, há quem a elege como a apropriação dos meios de comunicação da massa ou ainda a festas e cerimônias tradicionais, ou seu *modus vivendi*. O que é, então, cultura? Paira em nossa ideia que cultura deve ser entendida como toda maneira de existência do homem e da mulher enquanto sujeito no mundo. Trata-se de um processo de adaptação e reinvenção, de atribuição de significados na relação desses sujeitos com o meio natural e humano, próprias e comuns de cada época e lugar. Processo esse que sofre modificações ao longo da história numa relação com o trabalho e nas dinâmicas da vida social.

Concordamos com Fortuna & Silva (2011) quando em suas análises acrescentam a ideia da existência de fatores de complexificação do conceito de cultura mediante o entendimento sociológico da globalização. Os autores destacam que este tem a ver com as zonas de cruzamento entre fluxos de símbolos e de obras que circulam planetariamente e as diferentes configurações culturais que definem populações, territórios e organizações sociais. Contrariando tais enunciados, as dicotomias da modernização – opondo-se a aceleração temporal, a diferenciação social da modernidade às supostas imobilidade e indiferenciação das sociedades tradicionais – as configurações socioculturais locais são, muitas vezes, riquíssimas, do ponto de vista dos encontros e fecundações que operaram e continuamente operam (FORTUNA & SILVA, 2011, p. 443).

Aliada as ideias aqui descritas, vemos que o sincretismo cultural, a dinâmica da criou-lização, como recriação de uma nova e densa forma em movimento, em função das encruzilhadas e encontros de identidades e alteridades e dos jogos de influência multicultural, prece-

dem a globalização propriamente dita. Fala-se de cruzamento, portanto, hibridização. Nisto Fortuna & Silva (2011), se justificam:

Porque o aspecto a salientar aqui é a formação de novas culturas, compósitas, a partir dos cruzamentos. E é, ainda, a emergência e intensificação, ao lado, além ou aquém das formas interculturais, de formas e atores *entre-as-culturas*, pessoas, grupos de redes, estilos ou práticas que se afirmam pela agilidade e mobilidade de que dão prova, por fazer valer a travessia, o que é transfronteiriço e transversal, também no domínio da relação entre culturas (FORTUNA & SILVA, 2011, p. 444).

Indo muito além das ideias lançadas por Franz Boas na qual a cultura é importante para explicar a diversidade cultural e estabelecendo o relativismo cultural onde se realça que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que cresceu (BOAS, 2010, p. 18), Zygmunt Bauman (2012) constrói uma visão crítica mais ampla e aprofundada sobre a cultura²⁸ na tentativa de compreendê-la no atual momento em que vivemos:

A ambigüidade que importa, a ambivalência produtora de sentido, alicerce genuíno sobre o qual se assenta a utilidade cognitiva de se conceber o hábitat humano como o “**mundo da cultura**”, é entre “**criatividade**” e “**regulação normativa**”. As duas idéias não poderiam ser mais distintas, mas ambas estão presentes – e devem continuar – na idéia compósita de “**cultura**”, que significa tanto inventar quanto preservar; descontinuidade e prosseguimento; novidade e tradição; rotina e quebra de padrões; seguir as normas e transcendê-las; o ímpar e o regular; a mudança e a monotonia da reprodução; o inesperado e o previsível (BAUMAN, 2012, p.18. Gritos nossos).

E para ir desconstruindo algumas noções que se foram perpetuando e agigantando no decorrer dos tempos, Bauman (2012), dialoga e vai além da discussão anteriormente realizada por Talcot Parsons:

A Cultura é chamada a desempenhar o papel decisivo de meio que garante o “ajuste” entre sistemas “sociais” e de “personalidade”. “Sem cultura, nem as personalidades humanas nem nossos sistemas sociais seriam possíveis” – eles são possíveis apenas em coordenação mútua, e a cultura é precisamente o sistema de ideias ou crenças, de símbolos expressivos e orientações de valor, que garante a perpetuidade dessa coordenação (BAUMAN, 2012, p. 24).

Adiante Bauman (2012), faz uma crítica à versão parsoniana, assente na visão ortodoxa de cultura por não conseguir e nem consentir uma explicação plausível sobre a mudança.

²⁸ Em sua obra “Ensaio sobre o Conceito de Cultura”, onde Zygmunt Bauman examina com exatidão o conceito de cultura, demonstra em síntese, como lhe é peculiar, o confronto entre a concepção de cultura como privilégio de uns e seu entendimento como modo de diferenciação; aponta como necessidade de a estrutura social se estabelecer sobre uma base que tenha o campo cultural a forma de organizar simbolicamente o mundo e por último propõe um conceito agregador, que envolva a ambigüidade dos processos culturais.

Por isso afirma, para resumir essa discussão, que “a cultura, como tende a ser vista agora, é tanto agente da desordem quanto um instrumento da ordem; um fator tanto de envelhecimento e obsolescência quanto de atemporalidade” (BAUMAN, 2012, p. 28). Nisto, retoma Claude Lévi Strauss e em cuja obra inspirou grande parte de seus argumentos, para dizer: “Lévi Strauss apresentou a cultura como uma estrutura de escolhas – uma matriz de permutações possíveis, finitas em números, mas incontáveis na prática” (BAUMAN, 2012, p. 39).

Por último, e não que seja a ideia conclusiva sobre esta discussão, mas pelo interesse de que ela se reveste e a curiosidade que nela se desperta, encontramos-la efetivamente, na abordagem sobre *Cultura como conceito*, onde Bauman a apresenta em três noções: *cultura como conceito hierárquico*, *cultura como conceito diferencial* e *o conceito genérico da cultura*. A esse respeito conclui:

A cultura é um esforço perpétuo para superar e remover essa dicotomia. Criatividade e dependência são dois aspectos indispensáveis da existência humana, não apenas condicionando-se, mas sustentando-se mutuamente; não se pode transcendê-los de forma conclusiva – eles só superam sua própria antinomia recriando-a e reconstruindo o ambiente do qual ela foi gerada. A agonia da cultura, portanto, esta fadada a uma eterna continuidade; no mesmo sentido, o homem, uma vez dotado da capacidade de cultura, esta fadado a explorar, a sentir-se insatisfeito com o seu mundo, a destruir e a criar (BAUMAN, 2012, p. 154).

Vemos assim que é através da cultura que se pode compreender o mundo circundante, pois como fala Rüsen (2014):

[...] na esteira da globalização, levanta-se o problema da diferença cultural como um desafio extremamente urgente, ser capaz de entender o estranho e outro é condição necessária para superar o tão evocado embate das culturas travadas com o poder agressivo e o efeito destruidor do etnocentrismo (RÜSEN, 2014, p. 203)

De tal sorte que a cultura tal como concebida, se realiza ou se efetiva através de processos e dinâmicas complexas. Dentre eles as práticas culturais.

1.3.3 Práticas culturais: realidades e entendimentos

Ao chamarmos para nós uma dose de responsabilidade, temos a intenção de reformular discussões que nos levam ao conhecimento e compreensão de um leque de fazeres diários da vida dos povos de Yabi, na qual particularizamos alguns elementos característicos de seus costumes, se entendermos que é um fato evidente de cada povo possuir sempre um leque de regras de convivência social (normas sociais) que formam e educam o agir das pessoas e

regem as relações entre si, garantindo, desta feita, o respeito, a fraternidade, a unidade, a solidariedade como bem aflora Imbamba (2003, p. 43).

Nesta óptica, o soba “Mambuco li Yabi” elucidada:

Relativamente a festas, nós aqui no Yabi, de fato, nosso povo não se tem muita aquela cultura de dançar [...] anteriormente tinha, pois tínhamos mayéyé que é uma dança tradicional, também petengô; marengue, matáfala, Iêngo, havia muitas danças tradicionais aqui na nossa área, mas essas danças todas acabaram por sucumbir, já não existem mais e esforços estamos tentando fazer pra ver se aqueles mais velhos que sabem das danças e que ainda tem aquela força para pelo menos ensinar os mais novos [...] o mayéyé esta querendo voltar, já temos batuques, há jovens que dançam. Eu estive numa festa da cidade de Cabinda e acompanhei alguns jovens do Yabi que apresentaram lá a dança de mayéyé. Vi e aquilo pra mim foi uma grande satisfação. E espero que no futuro se agente criar de novo a dança, eu acho que aqueles jovens serão os primeiros a aderirem para depois os outros também seguiram (Soba entrevistado).

Também se pode encontrar tal preocupação referenciada no artigo 29º do então postulado “Estatuto Especial para Cabinda²⁹” decorrente do Decreto-Lei n.º 1/07 de 2 de Janeiro de 2007. No entanto, lamentavelmente, as ideias aprovadas e escritas não passam, na prática, de letra morta como muitos veiculam e tal como anteriormente pudemos demonstrar.

Chega-se a concluir que pelas práticas culturais e por suas manifestações, os grupos e povos têm a possibilidade de construírem a sua identidade. De tal modo que as práticas se alicerçam no dia-a-dia de suas gentes, pois são, dentre outras, formas que embasam seus costumes. Por esta lógica assinala Imbamba (2003): “são os costumes que manifestam a grandeza, a nobreza e a dignidade ou a baixeza, a vileza e a miséria dum povo, pois são eles que revelam um dos aspectos de grande importância no mundo cultural” (IMBAMBA, 2003, p. 45).

Equiparamos as práticas culturais ao que Canclini (2011) valoriza e que devem ser consideradas como conjunto de bens que nos identificam como nação ou como povo, é apreciado como um dom, algo que recebemos do passado com tal prestígio simbólico

²⁹ No artigo em causa se vê entre várias competências e atribuições se exalta o papel do Governo da Província a luz do referido estatuto as seguintes: **Competência especial no domínio da cultura - a)** garantir à população o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes de cultura no sentido da valorização do património cultural da província, no quadro da diversidade cultural da República de Angola e da afirmação da identidade cultural nacional; **b)** apoiar e incentivar a valorização e a difusão das manifestações culturais da província, bem como de todas as iniciativas que estimulem a criação individual e coletiva, nas suas múltiplas formas e expressões e uma maior circulação das obras e bens culturais de qualidade; **c)** incentivar e assegurar o acesso de todos os cidadãos aos meios e instrumentos de ação cultural, para o incremento do conhecimento e da produção de bens e valores culturais; **d)** estabelecer incentivos para o incremento da produção dos bens e valores culturais (ver Decreto-Lei n.º 1/07 de 2 de Janeiro de 2007 sobre o Estatuto Especial da Província de Cabinda)

(CANCLINI, 2011, p. 160). Concluímos de forma peremptória a advertência feita pelo autor na qual indica que as únicas operações possíveis são: preservá-las, restaurá-las e difundí-las.

Se de fato as práticas são fundamentais para se entender o ser e as coletividades humanas como seus protagonistas, tornando-se de tal forma medida e equilíbrio do homem social, isto nos remete à compreensão da construção destes seres através de sua identidade.

1.3.4 Identidade: experiência e pertencimento, uma construção não estática.

Reivindicar uma identidade é construir poder (CASTELLS, 1999, p. 235)

Sem identidade, somos um objeto da história, um instrumento usado pelos outros, um utensílio (KI-ZERBO, 2006, p.12).

Se bem entendemos e nos apegamos às palavras quer de Castells quer de Ki-Zerbo, fácil será chegarmos a compreensão sobre a identidade³⁰ que é nada menos do que o reconhecimento de que o indivíduo é ele próprio. Esse conhecimento, no contexto das relações humanas, dos conflitos, da colonização e neocolonização pode ser considerado como uma forma de constituir poder. Saber-se quem é e não se perder, na relação com o outro, num mundo de intensa desigualdade e mudanças culturais é, de fato, uma forma de poder. Nesse sentido, os sujeitos sociais se afirmam também como sujeitos culturais e não podem ser considerados como objetos.

Nesse enquadramento e na visão de Silva e Silva (2013), o conceito e as discussões que se impõem à volta da identidade, assim como a sua noção, não são uma causa do pós-modernismo; a sua noção não é nova nas ciências humanas, no caso da Psicologia e a Antropologia, sendo uma preocupação recente no campo historiográfico.

À luz do pensamento de Rüsen (2014) entende-se a “identidade como resultado de um procedimento mental e constitui o núcleo de toda cultura” (RÜSEN, 2014, p. 23). Nesta lógica

³⁰Sobre o mesmo conceito, Oliveira (2006) escreve: “[...] como melhor enxergar ou visualizar esse fenômeno “**sóciocultural**” que denominamos **identidade**, quando ele está escondido, escamoteado, não só ao olhar do homem da rua, mas também – muitas vezes – pelo olhar sofisticado do cientista social. E ao aduzir ao termo identidade a expressão “**Sociocultura**” já estou indicando que irei examinar um fenômeno de cuja inteligibilidade não se pode esquivar sem contextualizá-lo no interior das sociedades que o abrigam”. (OLIVEIRA, 2006, p.87-88. Grifos nossos).

ca o autor se justifica afirmando que “a identidade é a maneira como as pessoas se referem a si mesmas e, assim, definem a cultura em oposição à natureza” (RÜSEN, 2014, p. 23).

Uma primeira sinopse para a compressão da importância que se reveste a discussão sobre a identidade ancora-se no que Bauman (2012) nos apresenta:

A identidade não é exceção: torna-se tema de reflexão aprofundada quando sua probabilidade de sobrevivência sem reflexão começa a diminuir [...] Não se pensa em identidade quando o “pertencimento” vem naturalmente, quando é algo pelo qual não se precisa lutar, ganhar, reivindicar e defender... (BAUMAN, 2012, p. 44).

Hall (2002) invoca o questionamento sobre as identidades, ao indagar a ideia que o próprio indivíduo tem de si como sujeito unificado. Segundo ele, o indivíduo moderno é fragmentado em muitas identidades, já que as dinâmicas atuais dão lugar a novas identidades, o que Boaventura Santos chamou de identidades de periferia. Com isto Hall esclarece ainda que “esta perda de um sentido de si estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou desconcentração do sujeito [...] constitui uma crise de identidade para o indivíduo” (HALL, 2002, p. 9).

Ou seja, ao discutirmos o conceito de identidade nos dias atuais não podemos desconsiderar o alerta de vários autores para o fato de que ao estudá-lo, hoje, devemos considerar que esse processo, muitas vezes, se encontra em crise. Tal situação exige uma nova reflexão do cientista social. Castells, Cardoso e Caraça (2013) ao citarem Habermas fazem uma propensa análise sobre a crise da identidade, que o autor chama de “mundo vivido”, considerado como um espaço estruturado simbolicamente, no qual são tomados por garantidos os significados em que as tradições culturais e a identidade pessoal são mantidos e reproduzidos (CASTELLS, CARDOSO & CARAÇAS, 2013, p. 104). Crise esta, a da identidade, que tem a ver com a quebra da integração social, ou seja, surge quando membros da sociedade tomam consciência de uma grande ruptura e sentem que a sua vida, ou a “identidade coletiva”, está de alguma forma ameaçada (idem).

Curioso e instigante, é o fato e na forma como Bauman (2012), expõe:

Ter uma identidade parece ser uma das necessidades humanas mais universais (embora, permitam-me repetir, seu reconhecimento como necessidade esteja longe de ser universal – uma evidência historicamente simultânea à sua fragilidade). Todos nós parecemos participar da busca do que Michel Morineau denominou, de forma adequada, *la douceur d’être*³¹.

³¹ A suavidade de ser (tradução nossa)... Por isso, o autor escreve citando Michel Morineau, nos seguintes termos: “Por si mesma, em certo sentido, essa expressão diz tudo: corresponde a um desejo básico – o de pertencer, fazer parte de um grupo, ser recebido por outro, por outros, ser aceito, ser preservado, saber que tem apoio, aliados. ... Ainda mais importante que todas essas satisfações específicas, obtidas uma a uma, em separado, é

Este aspecto suscitado por Bauman, leva ainda em voga a relação de complementaridade entre a identidade pessoal (que confere significado ao “eu”) e a identidade social (garante esse significado e, além disso, permite que se fale de um “nós” em que o “eu”, precário e inseguro, possa descansar em segurança e até se livrar de suas ansiedades) (BAUMAN, 2012, p. 46-47).

Stuart Hall (2002, p. 10-13) faz uma distinção apontando três concepções muito diferentes de identidade:

- a) do sujeito do Iluminismo baseado na pessoa humana como indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, sendo uma concepção muito individualista do sujeito e de sua identidade;
- b) posteriormente, apresenta o sujeito sociológico que se reflete no complexo mundo moderno, não sendo autônomo e autossuficiente por isso formado na relação com outras pessoas que medeiam para si os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que habita. Aqui se conclui que a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade;
- c) por último apresenta o sujeito pós-moderno que não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente é formado continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Essa última identidade é definida historicamente e não biologicamente. Nisto vemos que o sujeito historicamente definido assume identidades diferentes em diferentes momentos e que as identidades não são unificadas ao redor de um “eu” coerente, mas que dentro de cada homem e de cada pessoa, existem identidades contraditórias (HALL, 2002, p. 13). Por isso Hall afirma que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2002, p. 13).

O que ocorre em nossas vidas e em nosso cotidiano, de acordo com Hall (2002) é que somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possí-

aquele sentimento subjacente e profundo, sobretudo o de ter a identidade pessoal endossada, confirmada, aceita por muitos – o sentimento de que se obteve uma segunda identidade, agora uma identidade social” (BAUMAN, 2012, p. 46).

veis e com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2002, p. 13).

De tal modo que hoje se pensar em identidade é reforçar a sua necessidade nos tempos modernos, pois como escreve Bauman (2012):

A sociedade e a cultura, assim como a linguagem, mantêm sua distinção – sua “identidade” –, mas ela nunca é a “mesma” por muito tempo, ela permanece pela *mudança*. Além disso, na cultura não existe “agora”, ao menos no sentido postulado pelo preceito da sincronia, de um ponto no tempo separado de seu passado e auto sustentado quando se ignoram suas aberturas para o futuro (BAUMAN, 2012, p. 43).

Essa aludida recorrência dialógica nos permite afirmar mais do que uma identidade individual ou o sujeito unificado, uno e indivisível. Durante o trabalho de campo vimos emergir, aquilo que mais se sobressai quando em contato com os Bawoio de Yabi, ou seja, a acentuada valorização do sujeito coletivo: saber-se Bawoio de Yabi é se considerar como tal enquanto pertencente a uma coletividade assim com a uma tradição. Contudo, isso não os faz uma coletividade congelada no tempo e no espaço. Circulam e se produzem no contexto dos Bawoio outras identidades de gênero, profissionais, religiosas, geracionais, num diálogo por vezes tenso com o “ser do Yabi”.

A tal ponto que se pode entender que a construção da identidade é tanto simbólica quanto social (DA SILVA, 2011, p. 10) e assim adiante entendemos que as identidades estão vinculadas às condições sociais e materiais, envolvem-se no sistema classificatório “nós e eles” já que não são unificadas, podendo haver contradições no seu interior que tem que ser negociadas (DA SILVA, 2011, p. 14) Tal como argumenta Jonathan Rutherford a “identidade é a intercessão de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação” (RUTHERFORD apud DA SILVA, 2011, p.19).

Por fim, há que se destacar um aspecto importante a considerar quando falamos em identidade. Ela possui uma dimensão política. Secundo e Acselrad³² discutem a identidade nos moldes de uma esfera político-individual, não mais tomando grupos de referência predeterminados de antemão. Apresentam esta concepção considerando-a análoga àquela de Anthony Giddens (1991) que considera uma auto-identidade para o indivíduo inserido na modernidade tardia. Com isto, estes autores afirmam que para Giddens, hoje, os indivíduos se auto-formam

³² A identidade cultural em tempos liquefeitos: o ‘Ceará moleque’ e a contemporaneidade? Disponível em: http://www.logos.uerj.br/PDFS/30/06_logos30_FranciscoMarcio.pdf, Acesso em 24/06/2014.

ou se auto-concebem com verdadeiras tomadas de posição política no seu cotidiano. Rematam afirmando que a identidade pode também ser vista como uma reivindicação.

1.3.5 -Identidade cultural: abordagens e contingências que se impõem na modernidade

A dimensão cultural da identidade também tem sido fonte de interpretação das ciências sociais e humanas. Pela relevância que se impõe desde os finais do milênio passado à atualidade, a questão das identidades culturais vem assumindo e se redefinindo cada vez mais dentro do espectro do campo dos estudos culturais (ESCOSTEGUY, 2001, p.139).

Destarte, a identidade cultural é o conjunto das características de um povo, oriundas da interação dos membros da sociedade e da forma de interagir com o mundo. Por conseguinte, compreende-se que a identidade cultural são as tradições, a cultura, a religião, a música, a culinária, o modo de vestir, de falar, entre outros, que representam os hábitos de uma nação³³.

É possível considerar-se a ideia de que o sentimento de pertença a uma cultura ou a um grupo faz nascer em cada um dos seus humanos o sentimento de identidade cultural. Ou seja, como se afigura em muitos juízos, é o poder ou faculdade de saber se reconhecer, dentre outros elementos, tendo sempre em perspectiva indagações que gravitam à volta do lugar, gênero, raça, história, nacionalidade, idioma, etnia e outros.

Assim tem-se a cultura como o elemento sobre a qual se constituem e se delimitam as diversas personalidades, os diversos grupos humanos, assim como as suas respectivas condutas e características. Se ontem tínhamos a possibilidade de pensar as identidades ou mesmo as identidades culturais de forma conservadora, vendo-as de maneira isolada entre si, hoje, com o processo da globalização, as mudanças na economia e a quebra de fronteiras, vivemos um momento outro de interação, diálogo e conflitos entre as pessoas, grupos e diferentes culturas. Isso tem resultado na flutuação de identidades muitas vezes assumidas e nisto se reveste o grande papel que a cultura exerce.

Stuart Hall (2011) traz a concepção de uma identidade cultural que se estabelece primordialmente pelo contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta, considerando a “tradição” como o cordão umbilical que permite este elo (2011, p. 29). Concorde, porém que tal entendimento não passa de um mito,

³³<http://www.significados.com.br/identidade>

igual a todos os mitos fundadores: “[...] É, claro, um mito – com todo seu potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significados às nossas vidas e dar sentido à nossa história” (HALL, 2011, p. 29).

Hall (2002) ainda analisa que numa identidade cultural ressaltam-se aspectos relacionados à nossa pertença a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas, regionais e/ou nacionais. Dá uma ênfase às culturais nacionais que se moldam e vão além da entidade política. Nas suas indagações Hall (2002), reconhece e enfatiza a “crise de identidade” que se vive atualmente, tudo porque existem amplos processos de mudança nas sociedades modernas marcados pelo deslocamento das estruturas e processos centrais dessas sociedades que abalam e põem em cheque os antigos quadros referenciais que davam ao indivíduo estabilidade o seu mundo social. Pois o que existe hoje, na ótica de Hall (2002), é o descentramento, o deslocamento e a ausência de referências até das ideias de nação.

Existem ainda autores que apoiando-se em teorias muito recentes, buscam afirmar que a identidade cultural se constrói de forma múltipla e dinâmica e tentam comprovar que a identidade cultural é um conjunto vivo de relações sociais e patrimônios simbólicos historicamente compartilhados que estabelece a comunhão de determinados valores entre os membros de uma sociedade.

E para reforçar o que acima foi dito apresentamos as próprias palavras de Rainer Gonçalves Sousa³⁴ para justificar que “sendo um conceito de trânsito intenso e tamanha complexidade, podemos compreender a constituição de uma identidade em manifestações que podem envolver um amplo número de situações que vão desde a fala até a participação em certos eventos. Durante muito tempo, a ideia de uma identidade cultural não foi devidamente problematizada no campo das ciências humanas. Com o desenvolvimento das sociedades modernas, muitos teóricos tiveram grande preocupação em apontar o enorme perigo que o avanço das transformações tecnológicas, econômicas e políticas poderiam oferecer a determinados grupos sociais”.

Por outro lado o autor, acrescenta que algumas recentes teorias culturais desenvolvidas no campo das ciências humanas desempenharam o papel inovador de questionar o próprio conceito de identidade cultural. De acordo com essa nova corrente, muito em voga com o desenvolvimento da globalização, a identidade cultural não pode ser vista como sendo um

³⁴<http://www.mundoeducacao.com/sociologia/identidade-cultural.htm>.

conjunto de valores fixos e imutáveis que definem o indivíduo e a coletividade da qual ele faz parte.

Assim dito, Rüsen (2014) reflete: “toda identidade cultural se refere à subjetividade daqueles que querem saber quem são e como se diferenciam dos outros” (RÜSEN, 2014, p. 26). cremos, pois, que a identidade cultural não deve e nem pode ser considerada uma e única e nem mesmo como algo estático, pois ela é resultado de uma dinâmica que se funda na diversidade.

1.3.6 Diversidade: patrimônio, pluralismo e desenvolvimento

Para ir descortinando a compreensão sobre esta temática nos apegamos, *a priori*, à Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural onde se ressalta desde logo a sua grande importância e seu impacto no mundo global de hoje, tendo em conta as dinâmicas e a evolução constante do mundo e de modo a preservar as identidades, o pluralismo e a diversidade, expressa a adoção de princípios na qual se considera a cultura como um bem que toma diversas formas através do tempo e do espaço, pois “esta diversidade se incorpora na originalidade e na pluralidade das identidades que caracterizam os grupos e as sociedades [...] fonte de mudanças, de inovações e de criatividade [...] ela constitui o patrimônio comum da humanidade e pode ser reconhecida e afirmada pelo benefício das gerações presentes e futuras” (UNESCO, 2001, p. 2).

Ou quando nela se reconhece que “na nossa sociedade cada vez mais diversificada, é indispensável assegurar uma interação harmoniosa e o desejo das pessoas e dos grupos de interagir [...] favorecendo a inclusão e a participação de todos os cidadãos [...] definido, o pluralismo cultural constitui a resposta política à formação da diversidade cultural [...] (UNESCO, 2001, p.2). Por isso se concorda que “a diversidade cultural amplia as possibilidades de escolha oferecidas a cada um; ela é uma das fontes de desenvolvimento, entendido não somente em termos de crescimento econômico, mas também como meio de acesso a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória.”³⁵(UNESCO, 2001, p. 2).

Os argumentos expostos pela declaração universal demonstram a importância que se atribui nos tempos de hoje à diversidade.

³⁵http://www.peaunesco-sp.com.br/destaque/diversidade_cultural.pdf.

A diversidade leva a que as culturas, as práticas culturais e a identidade se flexibilizem e se tornem, em contato com outras realidades e o próprio tempo, uma forma de construção permanente na qual se verificam mudanças.

Um elemento a ser focado nesta discussão é de se estabelecer que a diversidade impõe, antes de mais nada, a aceitação do outro, pois existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade (BHABHA, 2013, p. 82). O mesmo olhar é reforçado ainda por Kathryn Woodward, quando tenta demonstrar que a identidade é relacional³⁶, ou seja, queremos evidenciar que o sujeito só existe na dependência de algo que se encontra fora dele.

1.3.7 Mudanças: trajetos e diálogos em zonas de fronteira

É peremptória a sagaz ideia de que o mundo hoje é determinado por um permanente revolucionar e evoluir que abalam todas as condições sociais, como fala Karl Marx citado por Hall (2002, p. 14).

Ao ter em conta essa realidade buscamos, na realização dessa pesquisa, uma realidade que se situa numa zona de fronteira, a saber, o Yabi. Trata-se de uma região bastante conservadora, mas que também não escapa aos ventos da modernidade, submetida a modificações constantes, rápidas e permanentes³⁷. Ao mesmo tempo que o Yabi apresenta características que se lhe enquadram ao que Giddens chama de sociedades tradicionais ele também é fruto de mudanças apontadas nas narrativas do Soba e das anciãs entrevistadas, bem como pela observação realizada. Segundo o autor:

Nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes (GIDDENS, *apud* HALL, 2002, p. 14)

O Soba “Mambuco li Yabi” ao se referir a essas mudanças e conflitos chama atenção para aquilo que ele classifica como uma invasão da qual uma boa parte das aldeias dos Bawoio vivenciam por estar próximas dos centros urbanos. Segundo ele:

³⁶Na base desta discussão se vê bem patente os argumentos apresentados pela autora quando se debruça sobre “*Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*” (Da SILVA, 2011, p. 7-72).

³⁷Hall (2002) quando se refere às sociedades modernas (HALL, 2002, p. 14).

A questão da invasão, da urbanização e da preservação, dizer que nós os do Yabi sempre preservamos a nossa cultura embora que estamos sendo invadidos e na qual a cidade cada vez mais esta se aproximando junto ao Yabi [...] nós temos cautelas e estamos sempre explicando os nossos filhos, nossos irmãos que é preciso se preservar os lugares mais importantes. Nós temos sítios onde ate as mulheres não podem entrar, sítios em que os mulatos não podem passar, lugares em que homem que passou com uma mulata (ter relacionamento) não poderá mexer, há sítios em que dois irmãos não podem entrar, lugares como estes nós sempre preservamos e temos avisado a muita gente que nos visitam a cerca desses sítios [...] são sítios com um poder cultural e até históricas que nós sempre preservamos. Com base a modernização e a globalização, são inovações ou mudanças que se estão a operar a nível do mundo mas nós os do Yabi, vai-nos ser um bocadinho difícil nós acatarmos a globalização e que muitos de nós já temos conhecimento, temos acompanhado a radio, a televisão [...] e os efeitos da globalização muitos de nós já sentimos, mas os aldeões do Yabi muitos deles ainda não estão a acompanhar isso porque falta-lhes ainda muito; só pode ter alguém pra lhes puder explicar, dando palestras mas mesmo assim há algo que nós poderemos acatar e haverá algo que não poderemos acatar devido a tradição da própria área (Soba entrevistado).

Nosso medo e concordando com a fala de Soba “Mambuco li Yabi” é que “[...] a homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local [...]” (DA SILVA, 2011, p. 21).

Tudo até aqui aflorado e que durante a pesquisa tentamos compreender e o que se vê no Yabi é uma cultura em movimento e que mesmo com as mudanças, eles buscam manter as suas tradições, adaptando-as às realidades circunstanciais. Podendo fazer viés a ideia propalada em Castells, Cardoso e Caraça quando invocam que “a modernidade foi moldada por meio de uma cultura de separação” (2013, p. 86); já que os mesmos autores sugerem que “a tremenda tarefa posta nos ombros das gerações vindouras é, paradoxalmente, muito simples: sobreviver no meio da integração de culturas” (CASTELLS, CARDOSO & CARAÇA, 2013, p. 88).

Estes chamam ainda atenção no sentido de que todas as instituições evoluem, ou seja, adaptam-se ou desaparecem (idem). Do contrário e o que mais beneficiaria essas culturas periféricas, seria neste caso e em nosso entender, uma cultura de integração na qual se abraça a ética de interrogar sistematicamente o universo, a sociedade e nós próprios, valorizando a interdisciplinaridade, nos baseando no diálogo social não na cognição, no reconhecimento dos valores da diversidade e da identidade (idem, p. 93).

A esse respeito, Stuart Hall afirma:

À medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural (HALL, 2002, p. 74).

É sobre estes andarrilhos que reflete Franz Boas, na medida que todo elemento cultural contém traços claros de mudanças que vão sofrendo no tempo; muitas dessas mudanças devem-se a forças internas ou à influencia de culturas estrangeiras (BOAS, 2010, p. 59). Por isso afirma o mesmo autor: “é altamente improvável que se tenha preservado inalterado por milhares de anos qualquer costume de um povo primitivo” (BOAS, 2010, p. 48). Está aqui, a prova mais do que evidente, e tal como as práticas culturais observadas por nós na aldeia de Yabi, de que elas evoluíram, sofreram influências exteriores quer de seus vizinhos, quer pelo momento da colonização em contato com elementos europeizados.

Numa época de mudanças constantes, cremos que o mais importante não é a negação, mas a negociação, como bem alude Bhabha (2013): “[...] quando falo de **negociação** em lugar da **negação**, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios [...]” (BHABHA, 2013, p. 56. Grifos nossos).

Em jeito de desabafo, o soba “Mambuco li Yabi”, comenta: “[...] neste preciso momento, se é a tal globalização que está a fazer isso, como dizia lá atrás, eu não sei; a maior parte dos jovens, a maioria dos mais velhos que vivem cá no Yabi não se casam, o único casamento que eles tem é o casamento marital [...]”.

Seguindo e corroborando esta linha de pensamento Nguma (2005), escreveu:

Presentemente, sobretudo nos centros urbanos, devido a heterogeneidade na composição social, existência não só das populações autóctones, mas também a mestiçagem que se vem operando na região, o ato de casamento tem vindo a sofrer modificações no tratamento e realização dessa sagrada cerimônia. As regras tradicionais foram mutiladas, a cerimônia de iniciação feminina – casa de tinta – já não é cumprida na totalidade no território e deixou de ter plenitude que outrora carretava (NGUMA, 2005. p. 32).

Esta preocupação é também movida nas encíclicas papais, pois em sua carta apostólica *Populorum progressio*, o Papa VI se refere ao choque de civilizações nos seguintes termos:

Por otra parte el choque entre las civilizaciones tradicionales y las novedades de la civilización industrial, rompe las estructuras, que no se adaptan a las nuevas condiciones. Su marco, muchas veces rígido, era el apoyo indispensable de la vida personal y familiar, y los viejos se agarran a él, mientras que los jóvenes lo rehúyen, como un obstáculo inútil, para volverse ávidamente hacia nuevas formas de vida social. El conflicto de las generaciones se agrava así con un trágico dilema: o conservar instituciones y creencias ancestrales y renunciar al progreso; o abrirse a las técnicas y civilizaciones, que vienen de fuera, pero rechazando con las tradiciones del pasado, toda su riqueza humana. De hecho, los apoyos morales, espirituales y

religiosos del pasado ceden con mucha frecuencia, sin que por eso mismo esté asegurada la inserción en el mundo nuevo³⁸.

Imbamba (2003, p. 150-154), afirma que é ilusório pretender que o homem saia incólume dos males que afetam e enfermam gravemente a sociedade onde vive e a cultura que o nutre; por isso, tal como crê, é chegada a hora da remoção de todos os nossos complexos e devem ser encontradas as causas no próprio homem e na sociedade que este construiu para si; pois a queda da cultura e dos valores conduziu, inevitavelmente, a ruína da pessoa.

Por último, importa ressaltar a visão manifesta por Burke (2008), na qual enfatiza que a troca é uma consequência dos encontros, destacando assim as seguintes possíveis reações advindas de tais diálogos que se impõem entre as culturas: aceitação, rejeição, segregação e adaptação (BURKE, 2008, p.77).

Com isto vemos que é imperioso aceitar que as sociedades mudam e evoluem mas, para tal, é preciso ter consciência dessa evolução e dessas mudanças não permitindo, *ipso facto*, que nos moldem mas que saibamos dialogar e interagir dentro da dinâmica do mundo. De tal modo vemos hoje um mundo que caminha para a dissolução das fronteiras e de continuidades rompidas. Nada obsta que as mudanças possibilitem o recurso à memória já que esta se tem revelado fundamental para a transmissão de uma geração à outra geração de seus usos e tradições.

1.3.8 Tradição: dinamismo, rupturas e conservação.

De acordo com os autores Silva & Silva (2013), a palavra tradição teve originalmente um significado religioso, isto é “*doutrina ou prática transmitida de séculos para séculos, pelo exemplo ou pela palavra*” (SILVA & SILVA, 2013, p. 405). Tendo posteriormente o seu significado se expandido para a compreensão dos elementos presentes nos costumes, nas artes, nos fazeres que são herança do passado (SILVA; SILVA) Diferenciam-na partindo de uma compreensão mais simples, como:

É um produto do passado que continua ser aceito e atuante no presente. É um conjunto de práticas e valores enraizados nos costumes de uma sociedade (...) cuja fun-

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html.

ção na perspectiva sociológica é a de preservar para a sociedade costumes e práticas que já demonstraram ser eficazes no passado (SILVA & SILVA, 2013, p. 405).

Para Lopes *et al* (2009) tendo por base Gadamer “a tradição não quer dizer certamente mera conservação, mas transmissão. A transmissão, porém, inclui que não se deixe nada imutável e meramente conservado, mas que se aprenda a dizer e captar o velho de modo novo” (LOPES *et al.*, 2009, p. 15).

Por isso Silva & Silva (2013), nos apresentam uma visão clássica da tradição nas ciências sociais na qual se acreditava que as tradições teriam dificuldades em acompanhar as mudanças à medida que o liberalismo e o individualismo foram ganhando espaços no Ocidente, de tal modo que os comportamentos tradicionais teriam perdido espaços pois o não acompanhar das mudanças, levaria as tradições ao enfraquecimento devido a industrialização e o nascimento das sociedades industriais, dando lugar a uma rotina cada vez mais preenchida pela ciência e pela técnica (SILVA; SILVA, p. 406).

Os autores contrapõem esta visão ao afirmarem que “as tradições evoluem e se transformam com as novas necessidades de cada sociedade, funcionando inclusive para impedir que ela se dissolva” (SILVA; SILVA, 2013, p. 406); por isso, isso afirmam recorrendo a Dominique Wolton que “a tradição não é mais vista [...] como uma coisa arcaica, mas como aprendizagem, reapropriação” (*idem*). Em seu remate os autores concluem:

A tradição possui muitos significados: pode ser atrelada ao conservadorismo e ao resgate de períodos passados considerados gloriosos; pode ser inventada para legitimar novas práticas apresentadas como antigas. Muitas vezes é pensada como imóvel, mas hoje cada vez mais estudiosos percebem suas ligações com as mudanças. Esta ligada ao folclore, à cultura popular e à formação de identidades... (SILVA; SILVA, 2013, p. 408).

Ao trazermos essas abordagens não estamos querendo senão dissipar uma série de más interpretações a que as tradições são submetidas e interpretadas no contexto da nova era, tal como constata Hall: “[...] tem sido tão freqüentemente mal interpretado como produto de um impulso meramente conservador, retrógrado e anacrônico [...]” (HALL, 2009, p. 232). Ideia que encontra seu culminar no seguinte trecho de Canclini: “ao contrário e de forma complementar, a reprodução da tradição não exige fechar-se à modernização” (CANCLINI, 2011, p. 238).

A tradição não pode e nem deve ser vista como entrave das mudanças. Ao mesmo tempo, as mudanças não devem tentar expulsá-la do centro da vida de seus utentes relegando-a à marginalização. Antes, é preciso respeitar a “longa marcha”³⁹

Assim Batsîkama (2010), reflete este mesmo posicionamento quando elenca sobre a questão da validade ou não das tradições e da forma como elas são transmitidas, escreve a posição de Mesquita Lima (1989):

Será lícito duvidar dos dados que foram diretamente recolhidos dos informadores da sociedade estudada? A estas interrogações, poderíamos responder com uma outra: quem melhor, do que estes mesmos informadores, estaria capacitado para contar a sua própria história? [...] (LIMA, *apud* BATSIKAMA, 2010, p. 29).

Apesar do autor citado tentar em suas suposições afirmar que é necessário confrontar a “tradição” com uma outra “tradição”, uma via ligeiramente diferente de “tradição” contra outro tipo de fonte, “escrita”, por exemplo, em resposta parafraseando Ki-zerbo: “a comparação das tradições, tomando conta das regras que presidem a sua evolução, **permite assim eliminar ou tirar e conservar somente as fontes mais válidas**”⁴⁰ (BATSIKAMA, 2010, p. 30. Grifos nossos). O autor afirma que tal suposição parece insinuar alguma intromissão do “investigador” nos dados.

Reconhecemos aqui as expressões de Pereira (2013) ao se referir à tradição oral, quando escreve:

Como os povos africanos de quem estamos falando não conheceram uma escrita própria, desenvolveram a tradição oral. Daí que as palavras, as imagens descritas e o gestual jamais podem ser menosprezados em sua importância e seriedade. Chegamos, mesmo, a serem encaradas como sagrados (PEREIRA, 2013, p. 39).

Assim, se vê então que a tradição tem um peso decisivo na existência das comunidades (PEREIRA, 2013, p. 39). Nisto Batsîkama reconhece que o povo é dinâmico, por isso, os usos e costumes também o são (2010, p. 38). As tradições que se perpetuam no dar e no transmitir que são propiciados pelo recurso a determinados entes e que sem estes nenhuma identidade pode prevalecer ou pode continuar a se adaptar com o tempo, por isso, é necessária a memória.

³⁹Na expressão de Hall, como o processo pelo qual através da modernização as coisas simplesmente caem desuso, sendo ativamente descartadas para que outras pudessem tomar seus lugares (HALL, 2009, p. 232).

⁴⁰Sobre este assunto veja-se *Síntese da coleção História Geral da África: Pré-história ao século XVI*. Editor: Valter Roberto Silvério, UNESCO, Brasília 2013, reeditando a obra de Ki-zerbo, J. *História da África Geral I*, p. 18-23.

1.3.9 Memória: significados e apropriações como fundamento (re)constitutivo de um povo.

Quando se preserva legalmente e na prática o patrimônio cultural, conserva-se a memória do que fomos e do que somos: a identidade da nação (SILVÉRIO, 2013, p. 14).

Para esta abordagem, começaremos por entendê-la na esteira de Jacques Le Goff, segundo o qual a memória é a propriedade de conservar certas informações, propriedade que se refere a um conjunto de funções psíquicas que permite ao indivíduo atualizar impressões ou informações passadas, ou reinterpretadas como passadas (LE GOFF, *apud* SILVA; SILVA, 2013, p. 275).

Tendo esta percepção, pudemos constatar que a veracidade buscada não se vale mais de uma busca de um passado imutável, mas sim aquela que se forja na relação dinâmica entre o que se escreve/descreve/narra e o presente de quem o faz. Não se busca mais uma veracidade inquestionável, mas antes uma compreensão de como o passado, aquele vivido e sobrevivido em documentos e monumentos (LE GOFF, 1994), rastros (RICOEUR, 1997), sinais (GINZBURG, 1989) e mesmo lugares de memória (NORA, 1993) se mostram ainda como espaços privilegiados de uma compreensão do presente (SANTOS, 2007, p. 83).

Meihy, Freitas, Gagneblu, Alberti e kawai⁴¹ (2012), nos fazem entender que a memória é de extrema importância, pois quando apropriada pela ciência histórica, através da História oral, nos permite através de colhimento de depoimentos de pessoas a partir das narrativas, para que e através da narrativa desses sujeitos seja possível conhecer e reconhecer a realidade vivida e vivenciada pelos sujeitos sociais.

Ademais e conforme Augé citado por Secundo e Acsehrad (2009), quatro são as fontes do imaginário e da memória coletiva, a saber:

a) **o mito**, relato das origens do grupo e sua fundamentação histórico-social; b) **o rito**, manifestação e inspiração que assegura a permanência do mito, reproduzindo-o e enriquecendo-o; c) **o símbolo**, representação coletiva das crenças e das práticas do grupo, fonte que alimenta e é alimentada pelo mito e pelo rito coletivos; e finalmente d) **as criações artísticas**, expressão e concreção de todas as outras fontes que compõem o imaginário e a memória coletivos e que, ao mesmo tempo, (re) alimentam-nas”. (SECUNDO;ACSELRAD, 2009, p.74. Grifos nossos).

⁴¹ José Carlos Sebe Bom Meihy – Departamento de História\FFLCH-USP; Sônia Maria de Freitas – pesquisadora\Doutora em História oral-USP; Jeane Marie Gagneblu – Instituto de Estudo da linguagem\Unicamp; Verena Alberti- coordenadora de documentação do CPDOC\FGV, Mitsuko kawai- arquivo do Museu da Imigração em entrevista produzida por Mirian Duarte, Pedagogia\Unesp no programa narrativa histórica e memória oral (<http://www.youtube.com/watch?v=nxf0rUQSkJk>).

Na Visão de Batsîkama (2010) começa por fazer entender a distância separadora em relação de memória em geral e a tradição oral. Para ele se considera a tradição oral como mensagens verbais que são depoimentos relatados oriundos da geração passada e presente na geração atual. A definição especifica que a mensagem deve ser depoimentos orais falados, cantados, ou tocados por um instrumento musical; a definição, também, deixa claro que todas as fontes orais não são Tradição Oral (BATSÎKAMA, 2010, p. 26-46).

Demonstra como bem notou, que a tradição oral como memória – ainda que o seu relato seja dinâmico – não existe isoladamente, ela é sustentada por outros elementos como é o caso de “Griot” e o contador, que através de relatos históricos, provérbios históricos, a antroporforfização dos acontecimentos, cânticos de cerimônias, provérbios para divertimento, entre outros. Ela é completada por outras instituições sociais e culturais tentando de tal modo justificar a existência de uma distância separadora de memória em geral e da Tradição Oral (idem, ibidem).

Ainda para este autor, a tradição oral (como memória) tem sido um dos aportes na qual a História se inspira através das lembranças. Ou seja, a História (como ciência) em relação à tradição oral (como memória), inspira-se do modelo desta última enquanto “discurso” (*speech*, em inglês) das lembranças. Primeiro, porque a convergência das *memórias* gera uma outra memória ideológica (Hegel), mas também, por causa de um princípio que determina o decurso da própria História. Segundo, porque desenham-se as virtualidades e limitações dos três modos de produção da história (antropológica): história-memória tradicional (tradições históricas orais ou mítico-históricas), história-narrativa escrita, positivando o que apenas era narrada e história-análise comparativa e explicativa.

Por outra, arrola Batsîkama (2011) a relação entre memória e história, pois se apoia nas memórias locais, considerando a memória como algo cuja função geral é a de conservar as experiências anteriores, que se manifestam por hábitos ou por lembranças; podendo ainda ser “lembrança transmitida” ou “relação narrada”.

Dentre outras compreensões, em seu entender, os conceitos de memória e história, parecem desembocar no mesmo sentido de “narração do passado” tendo em conta a sua etimologia, recorre a alguns especialistas da matéria para deles buscar a compreensão de memória como “recordações de experiências vividas”, pelo que Batsîkama se apoia ao fundamento a qual:

A memória humana não é estável, nem objetiva, alguns acontecimentos que parecem importantes no passado podem parecê-lo menos com o tempo e outros dados podem ser acrescentados no presente à análise para realçar fatos que não pareceram importantes no passado... a nossa memória é seletiva: não nos lembramos das coisas que decidimos lembrar mas apenas daquelas que por uma razão alheia à nossa vontade ficaram gravadas na nossa memória⁴².

É ponto assente em suas discussões a correlação da história e a memória, partindo de algumas linhas e se fundamentando desde o entendimento da memória que tem a função geral de conservar as experiências anteriores, se manifestando por hábitos ou lembranças; e a ideia que implica “lembrança transmitida” ou “relação narrada”. Em contrapartida, considera a história como “narração crítica e pormenorizada de fatos sociais, políticos, econômicos, militares, culturais ou religiosos” em tal perspectiva que ao evoluir, o sentido passou para “relação dos acontecimentos passados relacionado ao um povo, ou toda humanidade inteira” (BATSÏKAMA, 2011, p. 161- 188)

Assim pôde concluir que tendo em conta a sua etimologia, memória e história se lhe parece ter uma convergência definicional e, por conseguinte, conservado de múltiplas formas, quer consciente quer inconsciente. Apoia-se ainda a ideia das quais as memórias sejam “as memórias são recordações de experiências vividas” e por tanto “tudo que o homem fez no seu passado é História”. Acumulando varias memórias e quando as apresenta em uma estrutura narrativa cuja lógica obedece, provavelmente, as exigências racionais, para dizer que se esta perante uma história, não simplesmente narrações/estórias, mas sim História como conhecimento (ciência) – Historiografia – ou seja, sustentada e verificada através de provas tangíveis.

Assim sendo, devemos também destacar, tal como se aponta, a necessidade e a importância, hoje, cada vez mais crescente da memória para as pesquisas. Para Meihy, Freitas, Gagneblu, Alberti e kawai⁴³ (2012), a entrevista em recurso à memória, permite valorizar este tipo de experiência, ou seja, são experiências que outras formas de conhecimento não têm valorizado. Por isso, é importante referir com o tempo, que o próprio conceito de documento entra em crise.

⁴² BATSÏKAMA, Patrício. O Reino do Kôngo e a sua Origem Meridional, 1ª edição, Luanda: Universidade editora, 2011. Disponível em: http://www.luvila.com/uploads/miolo_reino_kongo_vol2_20_3_Grand_20final_1.pdf, Acesso em 25/11/2013.

⁴³ José Carlos Sebe Bom Meihy – Departamento de História\FFLCH-USP; Sônia Maria de Freitas – pesquisadora\Doutora em História oral-USP; Jeane Marie Gagneblu – Instituto de Estudo da linguagem\Unicamp; Verena Alberti- coordenadora de documentação do CPDOC\FGV, Mitsuko kawai- arquivo do Museu da Imigração em entrevista produzida por Mirian Duarte, Pedagogia\Unesp no programa narrativa histórica e memória oral (<http://www.youtube.com/watch?v=nxf0rUQSkJk>).

Em particular, a partir dos anos 60, temos na contracultura toda uma valorização de outras referências documentais (como a fotografia, a pintura, o gesto e todo um conjunto de outras manifestações) que passam a questionar a exclusividade da validade da escrita. E daí que se vê um reforço das tradições orais, de toda forma de busca através de mitos.

Estes autores nos afirmam que através dos entrevistados se pode conhecer a trajetória de vida de todos da mesma comunidade ou com as mesmas características. A história oral é a mais preponderante, pelo fato de ela dar vozes as pessoas anônimas, buscar pessoas de diferentes levas (etnias, gerações, classes sociais ou status, etc.) e de diferentes idades, pois que se não for dessa maneira, a memória se perde.

Deixam claro a ideia de que através da narrativa pode se saber como determinados elementos culturais chegaram numa determinada situação. Com isto, para se lembrar do passado é preciso assinar a memória, já que esta é uma faculdade que nos reenvia ao passado que não pode ser compreendido se não se compreender o presente daquele que lembra: isso dá a memória uma tonalidade muito mais polêmica.

Consideramos neste trabalho que, quando a memória coletiva preserva as comunidades locais, construídas por meio de ação coletiva, estas se constituem fontes específicas de identidades. Por isso, essas identidades, no entanto, reagem de forma defensiva contra as condições impostas pela desordem global e pelas transformações, incontroláveis e em ritmo acelerado (CASTELLS, 1997, p. 84). De tal modo que estas figuras, institutos ou entes sociais culturais, espaciais e temporais se refletem naquilo que foi a bússola norteadora do nosso (per) curso para a realização desta pesquisa. Por isso, e tal como cremos que existem valores imateriais naquilo que foi observado e que se constituem no grande acervo e definem o viver dos Bawoio de Yabi.

Seguidamente nos guiaremos numa incursão para compreender e contextualizar a educação no Yabi, como ela se processa e que valores podem ser abstraídos dessas práticas culturais.

De tal modo que primariamente, buscamos compreender os processos educacionais e suas demandas dentro das aldeias do Yabi, tendo um olhar inicial sobre o que é a educação formal (escolarizada) e a educação informal (a não escolarizada). Esta última, também pode ser considerada como aquela enraizada nas práticas e nas expressões da cultura dos povos do Yabi.

1.4 - Estrutura da dissertação

Assim além da introdução, que conta com uma parte metodológica onde justificamos as nossas escolhas e princípios adotados quanto à pesquisa, a escolha dos sujeitos, a inserção e a entrada em campo e a realização das entrevistas, optando pela história oral, seguindo-se a discussão dos principais aportes teóricos e termos utilizados, e das considerações finais, sendo que a presente dissertação está ainda estruturada em quatro outros capítulos, a saber:

No capítulo 2 fizemos um panorama analógico e descritivo do contexto histórico, geográfico, social e cultural da pesquisa quer no contexto nacional (Angola), quer no contexto provincial (Cabinda), seus recursos e riquezas, seus povos e etnias, as problemáticas herdadas desde a colonização quanto da delimitação de suas fronteiras, a constituição de uma nação, a guerra civil, a separação geográfica e as tendências separatistas, as práticas culturais comuns (Alambamento e os provérbios), os diferenciados e específicos (o Tchikumbi).

No capítulo 3 buscamos explicitar e contextualizar os Bawoio de Yabi, com uma descrição da nossa chegada à área escolhida e a devida justificação de sua escolha, a descrição das aldeias, sua localização geográfica, a organização social e política, a hierarquia existente entre os sobas e o papel destes na governança dessas aldeias e sua colaboração com o Estado.

No capítulo 4 explicitamos as práticas culturais de forma mais ampla e abrangente, o Tchikumbi, o Alambamento, tendo em conta uma descrição mais densa fruto da narrativa do soba e de outros intervenientes e o significado cultural dessas práticas, as vivências e os processos pelos quais são transmitidas essas vivências, de geração em geração. Destacamos, também, embora de maneira menos detalhada e analítica, a presença dos provérbios.

No capítulo 5 apresenta-se uma breve reflexão sobre os Yabi e a educação. Embora a educação formal e informal não sejam o foco central desse estudo, compreendemos que as práticas culturais fazem parte de um processo educativo mais amplo. Portanto, compreende-se que há algo de educativo nestas práticas que educam e reeducam o ser Bawoio do Yabi.

E por último, nas considerações finais realizamos uma reflexão mais geral sobre o que significou o processo da pesquisa, apontamos os resultados obtidos e o que o campo nos demonstrou. Suscitamos desafios advindos da investigação realizada sendo uma contribuição para a afirmação e valorização da identidade cultural angolana a partir da diversidade cultural de suas gentes e povos tendo como exemplo os Bawoio de Yabi.

2 O CONTEXTO DA PESQUISA

2.1 Contexto nacional (Angola)

O território que sobre suas fronteiras e seus limites se denomina Angola e que se afirma, hoje, como sendo uma república soberana e independente, baseada na “dignidade da pessoa humana” e na “vontade do povo angolano”, é fruto de uma marcação efetuada pela organização de uma administração colonial, que se impôs e submeteu sobre sua alçada vários povos que até então viviam contíguos uns dos outros, independentes entre si e ora mantendo contatos de boa vizinhança e de comércio. É importante realçar que a compreensão que se quer de Angola hoje passa, entre outros fatores, pela compreensão daquilo que é o seu marco histórico, suas trajetórias e suas lutas, pois este país e suas gentes partilham vivências complexas de lutas e de resistências que se foram enraizando e se fundamentando nos mais diversos princípios de sobrevivência e de solidificação desse Estado.

Compreende-se que tal atitude, por um lado, pelo tipo de colonização de forte presença europeia (diríamos portuguesa) nos últimos dois séculos, onde se perpetuou o uso da força para a tomada do poder, desvalorizando e inferiorizando as culturas africanas, descaracterizando alguns princípios de vida do homem angolano (e em geral da África Negra), pensamento este arraigado na complexidade cultural de que é feito este território que chamamos de Angola (NGULUVE, 2006, p.22). *Ab initio* e, por regra, com Angola independente, cabe a cada um de nós o inegável direito de restaurar de forma incisiva a nossa identidade histórica e cultural, fundada na honestidade intelectual, de pôr em dúvida e de contestar, para corrigir o que erradamente foi escrito, de maneira que o mundo saiba o que fomos, o que somos e deduz a o que seremos ou estamos em vias de ser (KASEMBE, 2011, p.15).

Instituindo-se como um Estado Democrático de Direito que tem como fundamento a soberania popular (art.1º e 2º da Constituição da República de Angola-CRA), nos impulsiona a fazer, ainda que breve, uma referência sobre os símbolos do país, que são: a Bandeira, a Insígnia Nacional, o Hino Nacional “*Angola Avante*” e a Moeda Nacional “*o Kwanza*”. Estes constituem os mais fáceis de se identificar e, por isso, logo que entramos em contato com estes símbolos imediatamente percebemos se tratar de Angola (Figura1):

Figura 1-Bandeira Nacional



Fonte: <http://www.governo.gov.ao/Simbolos.aspx?lang=en-US>,

Figura 2- Insignia Nacional



Fonte: <http://www.governo.gov.ao/Simbolos.aspx?lang=en-US>

Um dos grandes marcos a assinalar é sem sombra de dúvidas o alcançar das independências africanas, que postularam o reconhecimento da autodeterminação de todos os povos africanos (BEMBE, 2013, p.153), particularmente a defesa da dignidade do homem angolano numa visão construída sob o prisma dos princípios e leis de direitos humanos, com um olhar

europeu ou ocidental, o que muitas vezes nos leva a abdicar dos princípios culturais próprios (fruto do processo de assimilação), sobre os quais assentava as formações negroafricanas a sul de Sahara, a formação de um homem digno de si mesmo, integral (cultural e politicamente) em sua comunidade (NGULUVE, 2006, p.23).

2.1.1 Contornos geográficos e demográficos atuais de Angola

Achamos interessante e pertinente começar esta abordagem fazendo uma retrospectiva sobre o nome do país - Angola - que, segundo Neto (2012), teria derivado, provavelmente, da expressão “*Ngola Nzinga*”⁴⁴, ou, ainda de acordo com a autora, originou das expressões Ana-a-Ngola e akua-Ngola⁴⁵ (NETO, 2012, p.19).

⁴⁴ Nome de um dos reis do Reino do Ndongo, aquele que recebera os portugueses. Ou seja, o nome “Angola” tem raiz no termo “Ngola”, que era título de um dos potentados dos Ambundos que existia no antigo Reino do Ndongo, entre o Azele, Ambaca e Pungo-a-Ndongo (nas actuais províncias do Bengo, Kwanza Norte, Kwanza Sul e Malange) no tempo do início da expansão da influência dos portugueses sobre o Antigo Reino de Ndongo, na segunda metade do século XVI.

Ngola A Kiluanje (1515-56) foi o líder do potentado mais destacado do Antigo Reino do Ndongo, sendo conhecido por Ngola-a-Kiluanje Inene (O Grande Ngola). Ngola-a-Kiluanje Inene fundou uma dinastia do que mais tarde se havia de vir a conhecer como o Reino de Angola, que então compreendia, entre outros, os distritos de Ilamba, do Lumbo, do Hari, da Quissama, do Haku e do Musseke. Inicialmente o Ndongo era um chegado vassalo do Antigo Reino do Congo até Ngola-a-Kiluanje Inene se declarar independente. Outros reis do Antigo Reino do Ndongo independente foram: O Rei Ndambi-a-Ngola (1556-c.1562), o Rei Ngola Kiluanje kia Ndambi (c.1562-c.1575), o Rei Njinga Ngola Kilombo Kia kasenda (c. 1575-1592), o Rei Mbandi Ngola Kiluanje (1592-1617), o rei Ngola Nzinga Mbandi (1617-1624), e a Rainha Nzinga Mbandi (Ana de Sousa) que reinou de 1624 a 1626. Em 1626, os portugueses conquistaram o reino de Angol, passando este a ser vassalo de Portugal. Durante este período foram reis do Ndongo: Dom Hari-a-Kiluanje que governou em 1626, e o Rei Ngola Hari, que governou de 1627 a 1657. O termo “**Ngola**” tem por sua vez raiz no termo “**Ngolo**”, o que em Quimbundo (língua do povo Ambundo) significa “força”, de acordo com o “*Ensaio de Dicionário Kimbundu-Portuguez*”, preparado por Joaquim Dias Cordeiro da Matta, impresso na Typographia e Stereotypia Moderna da Casa Editora António Maria Pereira, e publicado em Lisboa no ano de 1893. O mesmo termo em Quicongo (língua do povo Bakongo) significa “*rigor, força, fortaleza, ou robustez*”. Os portugueses depreenderam assim que **Ngola era aquele que tinha força, aquele que era poderoso**.

Apesar de inicialmente o nome e título de Ngola se aplicar somente aos potentados e região ao longo do curso superior dos rios Lucala e Cuanza, o uso do termo passou a aplicar-se a outras regiões e chefes vizinhos que viriam formar eventualmente o núcleo do domínio português na região. Aos chefes Ngola os portugueses chamavam-nos “**Ngola**” e à região chamavam as “**Terras do Ngola**”.

Desde então, as terras vizinhas ao longo dos rios Lucala e Cuanza, sob tutela dos Ngola e mais tarde conquistada pelos portugueses, passaram a ser chamadas e reconhecidas nos mapas e documentos oficiais da época como “**Terras do Ngola**”, depois como “**Terras d’Angola**”, e desde então a colónia portuguesa passou a chamar-se simplesmente “**Angola**”.

Da mesma forma, e conforme Ferreira Diniz (*Populações Indígenas de Angola*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1918), o nome de Ngola acabou por aplicar-se também a alguns povos Ambundo que ocupavam o mesmo território, incluindo os Ambaquistas, Gulungos, Cabires e Dondos, que habitavam a região entre os rios

Com uma superfície de 1.246.700 km², o país está situado na zona subequatorial e tropical do hemisfério Sul, Sudoeste da África (Figuras 3 e 4), na região ocidental da África Austral. Entre os paralelos 5 e 18 de latitude sul, o território de Angola inclui parte dos sistemas hidrográficos do maior rio da África Oriental, o Zaire ou Congo (4000 km) e do maior rio da África Oriental, o Zambeze (2680 km). Estende-se entre um litoral de cerca de 1600 quilômetros de fronteiras terrestres⁴⁶, limitando-se com a República do Congo e a República Democrática do Congo ao Norte, com a República da Zâmbia ao Leste, com a República da Namíbia ao Sul. A Oeste, Angola é banhada pelo Oceano Atlântico, com uma orla costeira de extensão igual a 1600 km (Figura 3).

Estes são os limites definidos pela atual Constituição da República, que, no seu art. 5º, os estabelece como historicamente existentes desde 11 de novembro de 1975, data da Independência Nacional, pelo que são limites herdados da colonização fruto da divisão arbitrária a que foi submetida o continente africano pelos europeus, tendo somente em conta os interesses dos mesmos. Deste modo, pensar numa nova reorganização do espaço africano seria como se começasse uma nova guerra no continente, tendo em conta que muitos povos e antigos reinos africanos foram divididos de acordo com os interesses dos europeus (Figura 4). Assim, no seu art. 6º a atual Constituição de Angola estatui que “o território angolano é indivisível, inviolável e inalienável [...]”.

Podemos ainda referir que a antiga Lei Constitucional foi revista quatro vezes - em 7 de janeiro de 1978, em 11 de agosto de 1980, em 6 de março de 1991 e em 26 de agosto de 1992 (NGULUVE, 2006, p.27). Para o autor:

O que foi feito depois da independência é uma adaptação, alterando-se alguns aspectos que diretamente não se aplicam em Angola. A lei “foi alterado em aspectos fundamentais, na última década do século XX, em termos de direitos constitucionais e econômicos” para permitir a existência do multipartidarismo no país assim como a “liberdade de imprensa e expressão e o desenvolvimento de uma economia de mercado, com garantias de proteção da propriedade privada”. Implantou-se um sistema de democracia pluripartidária em 1992, e com isso a realização das primeiras eleições democráticas (29 e 30 de setembro). Estabeleceu-se o sistema semi-presidencialista, e o Estado é representado pela Presidência da República,

Cuanza, Lifune e Zenza, e que se estendia até aos rios Cuiji (afluente do Cuango) e Gola Luige (afluente do Lucala). PONTE, Hélder in <http://introestudohistangola.blogspot.com.br/2006/05/31-donde-vem-o-nome-angola.html>.

⁴⁵ Que significam “filhos do Ngola” e “gente do Ngola”, respectivamente.

⁴⁶ Nação, Identidade e Unidade Nacional em Angola: Conceitos, Preceitos e Preconceitos do Nacionalismo Angolano, por Manuel Jorge in http://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/17/28/17_28_02.pdf, Acesso 15\11\ 2013.

Assembleia Nacional, Governo Nacional com um mandato de cinco (5) anos e os Tribunais (NGULUVE, 2006, p. 27).

O território de Angola se subdivide, do ponto de vista administrativo, em dezoito províncias (Figura5), a saber: Cabinda⁴⁷, Zaire, Uíge, Bengo, Luanda (capital do país), Kwanza-Norte e Kwanza-Sul, Malanje, Lunda-Norte e Lunda-Sul, Benguela, Huambo, Móxico, Kuan-do-Kubango, Huíla, Namibe, Bié e Cunene (NETO, 2012, p. 19).

Estima-se, por falta de censos populacionais recentes, que Angola⁴⁸ tem cerca de 12,5 milhões de habitantes, estando desigualmente distribuídos: cerca de dois terços concentram-se entre o litoral e a cadeia montanhosa central. Os vastos planaltos do leste são praticamente despovoados e o sudeste tem menos de um habitante por km² (a média do país é de 9). A expectativa de vida é próxima dos 42,4 anos, uma das mais baixas do mundo, e quase metade dos angolanos tem menos de 15 anos (45%), sendo, portanto, dependentes⁴⁹.

A guerra provocou grandes deslocamentos das regiões mais atingidas para as capitais das províncias e para Luanda. Cerca de um quarto da população encontra-se deslocada, sem falar nos cerca de 300 mil refugiados nos países vizinhos (realidade que tem vindo a melhorar e a ser ultrapassada com o alcance da paz). As taxas de mortalidade infantil (124 por mil nascidos vivos) e de má nutrição em crianças menores de cinco anos (35%) também estão entre as mais altas do mundo. Tais taxas podem ter explicação na elevada taxa de analfabetismo (66% entre os maiores de 15 anos) e no pouco acesso à água potável (32%)⁵⁰.

⁴⁷Parte do território angolano, constituída por um enclave que está separado do restante do país por uma faixa estreita de menos de 50 km de largura através do rio Zaire (como abordaremos mais em frente com maiores detalhes)

⁴⁸No presente ano de 2014, entre maio e junho, foi realizado o primeiro censo populacional após a independência que abrangeu todo o território nacional, fruto do alcançar da paz em 2002.

⁴⁹Estes representam dados aproximados já que até o presente momento não foram anunciados os resultados do Censo populacional realizado no país no presente ano de 2014. Assim nos apoiamos ainda em um estudo realizado no ano de 2013 que aponta para uma realidade um pouco acima dos dados demográficos apresentados, estimando a população angolana em cerca de 18.565.269 habitantes, com uma média de esperança de 54,95 anos. Disponível em: http://www.indexmundi.com/angola/demographics_profile.html. Acesso em: 20/06/2014.

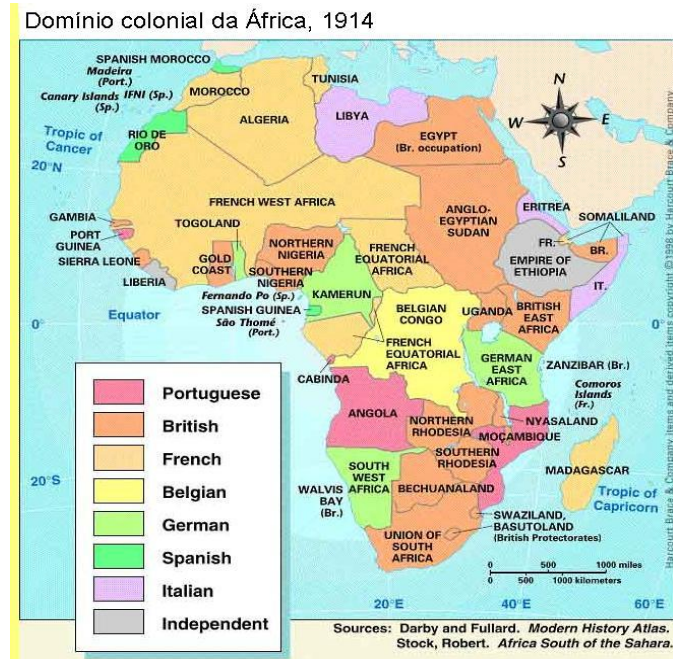
⁵⁰<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/paz-para-recomecar>. Acesso em: 22/02/2014.

Figura 3- Configuração geográfica de Angola



Fonte: <https://maps.google.com.br/maps?q=mapas+de+angola>

Figura 4-Localização Geográfica de Angola



Fonte: <http://www.google.com.br/search?q=mapa+de+%C3%A1frica+actual> ,

Figura 5- Divisão administrativa de Angola



Fonte: <http://www.google.com.br/search?q=mapas+de+angola>

2.1.2 Contorno histórico-político

Para Nguluve (2006), foi na luta pelas independências africanas que os seus pioneiros sobrepujaram um complexo geopolítico com um desafio maior se comparado ao das nações da Europa e das Américas, uma vez que estas dispunham, minimamente, de uma unidade linguística e cultural, diferente do cenário africano, digamos, retalhado e definido aos moldes dos interesses eurocentristas.

Como as lideranças africanas, em suas lutas pela independência, não puderam reorganizar o mapa geopolítico africano de forma diferente do que tinha sido traçado pelas potências colonizadoras senão agir dentro das dimensões territoriais impostas, a solução foi criar uma nação com várias culturas e línguas, como é o caso de Angola (NGULUVE, 2006, p.24).

Arriscar contendas sem fim por um projeto de reorganização geopolítico e cultural das fronteiras africanas poderia gerar outros conflitos graves e talvez mais devastadores para o continente. Assim, preferiu-se arriscar construir os países dentro dos limites traçados e herdados dos interesses dominantes, o que não impediu a organização de lutas simultâneas e conjuntas contra os colonizadores e contra os seus rivais internos, pretendentes também ao poder, uma vez alcançada a independência.

Para Nguluve (2006) e Bembe (2013), essas lutas surgiram de diversas maneiras, desde manifestos escritos de intelectuais africanos que procuravam por várias formas conscientizar as populações aos diversos movimentos nativistas, movimentos proféticos-messiânicos, greves e desobediência civil.

Angola como país e como Estado traz consigo um conjunto de memórias que deflagram o consciente e os subconscientes martirizados e dilacerados por várias guerras. Basta nos remetermos ao longínquo ano de 1961, quando irrompeu a guerra de libertação nacional que culminou em 11 de novembro de 1975, com a proclamação da Independência Nacional.

Após este período, viu-se que os angolanos nada tinham ainda aprendido com a guerra: seguiu-se uma violenta e feroz guerra civil entre os três movimentos de libertação nacional (FNLA, MPLA e UNITA), fomentando guerras e ódios entre irmãos e que marca inevitavelmente um período de 1975-2002, onde o tecido social humano foi altamente violentado, os horrores, dramas e traumas se instalaram entre as populações, o que de certa forma obrigou os vários povos e etnias a se deslocarem de um lado para outro, quer no interior, quer fora do país. De outra parte, isto fez com que estes grupos se reconhecessem como um todo nacional no

qual passaram a identificar-se com os signos e símbolos, primeiro da República Popular de Angola (RPA) (1975-1990) e depois, de 1990 a 2008, com a República de Angola, cuja unidade foi marcada pela Bandeira e o Hino Nacional, pelo Kwanza como moeda nacional e por uma língua oficial, o português, estando hoje a viver a III República, marcada por uma nova constituição (promulgada a 5 de fevereiro de 2010), fruto da tão almejada paz alcançada e assinada em 4 de abril de 2002.

Contudo, é depois da segunda Guerra Mundial que a consciência política e nacionalista desses movimentos ganha maior expressão e força na luta pela liberdade e independência e pela emancipação, assim como emergência política do Terceiro Mundo que se pretendia neutra face ao antagonismo bipolar da denominada guerra-fria (BEMBE, 2013, p.153).

De tal sorte que, em Angola, um dos primeiros movimentos, chamado Partido da Luta Unida (PLUA), foi criado em 1953. Três anos depois os dirigentes da PLUA e de outros movimentos se juntaram, e destes surgiu o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA, dezembro de 1956).

A estes se juntou a luta anticolonial a FNLA⁵¹ (Frente Nacional de Libertação de Angola, em março de 1962), com um pendor mais étnico, identificado à população Bakongo do Norte de Angola e à sua diáspora na República do Zaire. Estes movimentos não só lutavam contra o colonialismo, como guerreavam entre si, até que, em 1966, surge a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola), liderada por Jonas Savimbi, que viera da FNLA (BEMBE, 2013, p.221), o que contrariou e agudizou os apelos constantes e esforços da OUA (Organização da Unidade Africana, hoje sob as siglas de “UA” – União Africana) para a unidade dos movimentos nacionalistas de luta pela independência. Este movimento constituiu-se como uma grande força contra o colonialismo na parte sul e Leste de Angola⁵².

Vale dizer que o conflito ou guerra civil entre estes movimentos tornava-se cada vez mais intenso, assumindo proporções cada vez mais alarmantes à medida que se aproximava a independência. Tendo em conta a forte presença de fatores externos que cada vez mais alimentavam a guerra, como é o caso dos EUA, da ex-URSS, de Cuba, da África do Sul e do ex-Zaire (atual RDC), já que, à mercê de um reconhecimento internacional, os três movimentos disputariam assim o domínio pela capital, Luanda. Foi neste mesmo período, de 1945 a 1975,

⁵¹ A FNLA (Frente de Libertação Nacional), foi resultante da fusão entre os movimentos independentistas angolanos, neste caso UPA (mais tarde UPNA) e o PDA (CASTRO, 2011, p. 89).

⁵² No mesmo período podemos nos referir a criação de outros movimentos, neste caso na província mais a Norte de Angola, como a AREC- fundada em 1958 e a CAUNC - 1962 (vide CASTRO, 2011, p. 18- 20).

que se começou a dar azo aos movimentos emancipacionistas de Libertação Nacional no Enclave de Cabinda, sem qualquer ligação com os que surgiram em Angola, surgindo assim os primeiros movimentos verdadeiramente nacionalistas de Cabinda, nos anos 60, o MLEC, o CAUNC e a ALLIAMA, de cuja fusão, em 1963, nasceria a Frente de Libertação do Enclave de Cabinda, a FLEC (BEMBE, 2013, p.156).

Durante os 14 anos de luta contra o colonialismo (1961-1975) e entre si, cada movimento buscou controlar maior espaço dentro do território nacional, o que viria a constituir, mais tarde, o pano de fundo das lutas políticas e a guerra civil depois de 1975 (OLIVER; FAGE, 1972, p.283).

Assim sendo, a Independência Nacional fora proclamada debaixo de fogo entre os três movimentos, apesar de o MPLA levar vantagem e ter merecido o reconhecimento da comunidade internacional por sua proclamação ter sido feita em Luanda. A mesma sorte não teve a coligação FNLA-UNITA, que proclamaria a República Democrática de Angola (no centro e Sul pela UNITA e no Norte pela FNLA) e que não veio a durar mais de 24h. Com isto, desde a proclamação da independência (1975) até a data da revisão constitucional de 1992, o país era chamado de República Popular de Angola, sob o governo do MPLA-PT (Partido do Trabalho, adotado no Congresso de 1977). Somente com a revisão constitucional de 1992 o país passou a chamar-se República de Angola.

Tudo isto permitiu que se projetasse a pseudo-ideia da “desetnização” de uma Angola unida, o que não representava e nem representa a verdade, pois ainda hoje em muitos círculos se questiona se existe ou não a tal angolanidade⁵³ e, se existe, como ela se fundamenta? Com certeza que isto deriva, em nosso entender, de uma consciência de pertença a um todo nacional (que pode ser baseada em elementos histórico-culturais, simbólicos ou simplesmente afetivos) que ainda não foi e nem está bem consolidada, e não de uma imposição política, mas ela implica não só o respeito pelo patrimônio comum e pelos valores, crenças e princípios da maioria dos cidadãos, como também o respeito pela identidade e a valorização de todos os diferentes grupos etnicolinguísticos e culturais que compõem Angola⁵⁴.

⁵³http://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/17/28/17_28_02.pdf. Acesso em 14/11/2012.

⁵⁴Como afirma Medina (2005), um país de diversas etnias com usos e costumes diferentes, positivo para o ponto de vista cultural, esta riqueza pode também ser entendida como um elemento desagregador do novo Estado (MEDINA, 2005, p.35).

- Ainda sobre esta abordagem, nos recorreremos ao estudo feito por Nzau (2011) que em sua pesquisa mostra-nos uma entrevista feita ao professor Victor kajibanga, na qual o entrevistado afirmava: “Primeiro, gostaria de citar, aqui, a pessoa que proclamou a independência nacional, António Agostinho Neto, que dizia que Angola era um conjunto de várias Nações. O próprio partido no poder, MPLA, tem uma palavra de ordem que é “Um só Povo,

Angola tal como a conhecemos hoje é resultado de uma extensa miscigenação forjada ao longo de séculos, entre conflitos, trocas socioeconômicas, culturais e linguísticas, confluências biológicas entre os vários segmentos e interveniências de diversas origens, como referiu determinado estudioso, alguns deles provindos até de fora do continente (NETO, 2012, p.24).

Estes fatos são mais do que evidentes e possibilitaram a configuração de Angola em um Estado e uma sociedade *sui generis* na qual coexistem diferentes povos e diferentes culturas, conservando, cada uma delas, praticamente intactas as suas tradições e formas de vida, com línguas próprias e com comportamentos, práticas e expressões sociais e culturais perfeitamente diferenciáveis no mosaico angolano.

Outra visão interessante de se ter e que trazemos é aquela proposta por Milando (2013), que, na sua distinção analítica, identifica três diferentes Angolas, a saber: a Angola Urbana, que, segundo Milando, corresponde aos espaços e grupos sociais onde predomina uma paisagem institucional e organizacional de tipo Ocidental, embora não modernizada. Ainda para Milando, são espaços onde só muito parcialmente se rompeu com o colonialismo. Portanto, as continuidades prevalecem sobre as rupturas, de modo que o mimetismo em relação às práticas das autoridades coloniais é dominante. O autor termina afirmando que predominam nesta parte de Angola as organizações e os atores sociais considerados modernos, tais

uma só Nação”. Ora bem, “**Um só Povo, uma só Nação**” é, do meu ponto de vista, um slogan político que pode ser visto de duas maneiras: tanto pode significar o projeto político de formação e consolidação da nação, como também pode significar o não reconhecimento da pluralidade etnolinguística e cultural de Angola. Eu acho que a nossa perspectiva deve ser do reconhecimento permanente dessa pluralidade étnica, cultural e linguística que só enriquece o nosso país, Angola. Relativamente à existência ou não da nação, eu considero que estamos num processo de construção da nação e nesse processo, as comunidades étnicas desempenham também um papel fundamental, na medida em que uma boa parte dos atores das comunidades étnicas às vezes têm a ideia de nação dentro daquilo que são os mitos fundadores das áreas socioculturais deles. Portanto, é importante que haja uma grande contribuição relativamente a isso. Portanto, nós em Angola temos, do meu ponto de vista, o Estado a construir a nação. E isso aconteceu também em muitos países em que o Estado desempenha um papel fundamental na construção da nação. Portanto, nós estamos num país em que nem todos falam a LP, porque para considerarmos a existência da nação as pessoas têm que se comunicar também na mesma língua. Portanto, na nação conta o território, que nós já temos; um passado comum, tanto da escravatura, como da colonização, assim como da guerra civil, que também já temos; temos também um outro aspecto comum que é termos a mesma LO de Estado, a LP – elemento que pode contribuir para a troca de bens Culturais, simbólicos e para a própria construção da nação; e temos também um outro aspecto positivo que é o fato de a maioria dos angolanos professarem a Religião Cristã. Portanto, há, à partida, condições para que o projeto da nação, com o qual sonharam os nacionalistas angolanos, seja materializado. Mas afirmar que temos nação quando, há cerca de oito anos, saímos de uma guerra civil, pode significar ter uma noção de nação muito ingênua e muito empírica, porque normalmente na nação não entram em guerra os próprios filhos da nação. As nações entram em guerra contra outras nações e outros povos e não internamente. Portanto, um dos aspectos para que a nação exista é a existência da paz, sobretudo social e paz cultural” (ZAU, 2011, p. 191-200). Grifos nossos.

como os organismos governamentais, as empresas privadas, as igrejas, as organizações formais e as instituições formalizadas (MILANDO, 2013, p.40).

Em seguida a Angola Rural, que é também alvo de nossa pesquisa e de nosso interesse por algumas razões aqui elencadas pelo autor. Para ele, neste espaço predominam dinâmicas linhageiras, isto é, instituições tidas como tradicionais, cujas formas, conteúdos estruturais, lógicas e ritmos de transformação mantêm-se mais ou menos coerentes com os valores tradicionais, resistindo, com notável eficácia, às tendências modernizantes que advêm essencialmente da confluência com os meios urbanos e de uma certa massificação do sistema escolar (MILANDO, 2013, p.40).

Por último, Milando distingue as duas fazendo emergir uma Angola de transições difusas, ou seja, aquela que corresponde, sobretudo, às periferias dos espaços mais ou menos urbanizados, mas inclui as próprias cidades, com as suas dinâmicas estruturais. Nesta Angola combinam-se, de um modo inerentemente precário, as dinâmicas predominantemente urbanas com as rurais, sem que nenhuma delas se consolide. O que causa uma certa instabilidade, não relacionada com o funcionamento dos mecanismos que estruturam e dinamizam a informalidade das atividades econômicas em Angola, mas uma instabilidade que se refere, na óptica do autor, à mutabilidade e precariedade das formas institucionais e organizacionais em que se combinam os elementos modernos e os tradicionais, num fluxo e refluxo constantes de dinâmicas reveladoras da tensão existente.

Esta parte de Angola inclui as tendências menos modernizadas da modernidade, por um lado, e as tendências mais modernizadas da cultura tradicional, local, por outro (MILANDO, 2013, p. 40).

É assim que uma das fases importantes dessa incompleta discussão nos remete à compreensão das culturas locais desde a sua diversidade, valorizando suas práticas culturais referindo-nos neste caso muito particular, a dos Bawoio de Yabi.

A temática sobre a diversidade cultural aflora uma discussão que tem vindo levantar-se pelo fato de Angola, no seu todo, ser uma Nação de várias nações,⁵⁵ ou seja, um país, como nos referimos anteriormente, formado por vários grupos etnicolinguísticos no sentido macro, como é o caso dos Bakongos, Kimbundu, Nganguela, Cokwe, Nhyaneka-Humbi, Umbundu,

⁵⁵ Que se pode e deve ser entendido tal como apresentam as suas configurações antropológico-social e cultural, como sendo uma Angola ou um país pluriétnico e multicultural, cujas fronteiras foram definidas desde a proclamação de sua independência no ano de 1975.

os Cuanhamas e os Hereros como os mais expressivos desta heterogeneidade que constitui a grande riqueza cultural angolana⁵⁶ (Figura 6).

Não podendo fazer uma descrição de todos estes, nosso olhar se deslocará para o grupo etnolinguístico Bakongo, destacando a diversidade cultural do mesmo, pois que nele estão incluídos os povos de Cabinda, que, pela sua configuração geográfica e étnica, constituem uma especificidade que requer cada vez mais análise e compreensão, se repararmos que Cabinda é um território geograficamente separado de Angola, o Enclave de Cabinda⁵⁷.

Fruto da distribuição étnica que compõe Angola, as línguas faladas neste território distribuem-se em: Umbundu, Kimbundu, Kikongo, Ibinda, Tchokwe, Nganguela, Kwanhama e Nhaneka-Humbe (NGULUVE, 2006; NZAU, 2011). Apesar de que, desde o início da colonização, se impôs o português como a língua oficial do país em detrimento das outras línguas.

O que se verificou é que, depois da independência, o Estado Angolano adotou o português como a língua oficial do país, estabelecendo, tal como garante a constituição no seu art.19º, “a língua oficial da República de Angola é o português”, assegurada até hoje, pela sua também adoção ao ensino e pela lei da educação angolana. O que se vê plasmado no art. 9º da Lei de Bases do Sistema da Educação (LBSE nº 13\2001), onde se estabelece que o “ensino nas escolas é ministrado em língua portuguesa”.

Também hoje, a língua portuguesa deixou de ser uma língua secundária ou segunda língua, passando mesmo a ser considerada por muitos dos cidadãos angolanos como sendo a sua língua materna, ou seja, a sua *língua mater*, a primeira e a única (NZAU, 2011, p.91).

⁵⁶ Aos grupos étnicos de Angola a que nos referimos, correspondem também as principais e grandes línguas nacionais faladas em Angola - o Kikongo e o Ibinda (falado a Norte), o Kimbundu (falado numa região que vai de Luanda para o interior, até Malanje), o Tchokwe (falado a Leste), o Umbundu (no Centro/Sul), o Mbunda e o Kwanhama (a Sul).

⁵⁷ Cabinda é parte do território angolano e se constitui numa das 18 províncias e das dezoito províncias é a que se situa mais ao Norte do país. Limita-se a Oeste com o Oceano Atlântico, a Norte e a Nordeste com a República do Congo (ex-Congo Francês) e a Sul e Sudeste com a República Democrática do Congo (ex-Congo Belga). A sua linha de costa anda por 150 quilómetros; a sua maior largura por 112 Km. A sua área é de 7.276 Km², aproximadamente.

De referir que foi nas vésperas da Conferência de Berlim (1884-1885) que Portugal assinou vários tratados com os signatários de Cabinda, afim deste continuar a conservar a sua secular soberania sobre as duas margens do rio Zaire e ao não ficar com a posse de uma das margens, a margem direita, dá lugar ao chamado Enclave de Cabinda. Esta margem ficou entregue ao Rei Leopold II da Bélgica que com este palmo de terra, distanciou esta parcela (Cabinda) do território Nacional (Angola) em relação ao grosso territorial nacional angolano, numa linha costeira de 50 Km, tendo Portugal ficado na posse apenas de uma parte de Cabinda e mais para o interior.

As fronteiras daí advindas são, também, fronteiras vivas que separaram etnias, territórios, povos e populações que durante séculos estiveram, a princípio sob mesmos reinados, sobados e regedorias e posteriormente sob o domínio português desde os anos de 1491.

De acordo com alguns estudos realizados em 1983, 60% dos moradores declararam que o português é sua língua materna, embora estimativas indiquem que 70% da população fale uma das línguas nativas como primeira ou segunda língua. E estima-se que, em todo o país, cerca de 70% dos 12,5 milhões de habitantes falam português. Além do português, Angola abriga cerca de onze grupos linguísticos principais, que podem ser subdivididos em diversos dialetos (cerca de noventa).

As línguas principais, como já foi dito, são: o Umbundu, falado pelo grupo Ovimbundu (parte central do país); o Kikongo, falado pelos Bakongo, ao norte, e o Chokwe-lunda e o Kioko-lunda, ambos ao nordeste. Há ainda o kimbundu, falado pelos Mbundos, Mbakas, Ndongos e Mbondos, grupos aparentados que ocupam parte do litoral, incluindo a capital Luanda. Talvez em razão dessa variedade linguística original, o português acabou por se tornar uma espécie de língua franca, que facilitava a comunicação entre os diversos grupos.

Em contato com as línguas nativas, o português também sofreu modificações, dando origem a falares crioulos conhecidos como pequeno português, ou, popularmente, como preto-guês⁵⁸.

⁵⁸http://www.linguaportuguesa.ufrn.br/pt_3.4.a.php. Acesso em: 13/02/2014

Figura 6- Distribuição étnico-linguística de Angola



Fonte: http://www.revues.plurielles.org/uploads/pdf/17/28/17_28_02.pdf, Acesso em: 11/11/2013.

Hoje a realidade é bem diferente, pois vive-se um período de paz desde 2002 (4 de abril), em que, com a realização das segundas eleições, em setembro de 2008, e terceiras, em 2012, com a terceira República, na qual passamos de uma Lei Constitucional para uma Constituição (aprovada a 5 de fevereiro de 2010), da qual se produziu alterações bem mais marcantes quanto aos órgãos de soberania, sendo estes o Presidente da República, a Assembleia Nacional e os Tribunais (art. 105º CRA); com o Presidente da República como o chefe de Estado e titular do poder Executivo, tendo o vice-presidente, Ministros e Ministros de Estados como seus auxiliares (art. 108º- 140 CRA), para um mandato de cinco (5) anos; a Assembleia Nacional que representa o poder legislativo (art. 141º a art. 173º CRA) e os Tribunais que representam o poder judiciário (art. 174º a art. 197º CRA).

Angola propala-se como um Estado de regime Democrático, pluripartidário, com sistema Presidencialista parlamentar, ou seja, sistema de governo presidencialista com pendor parlamentar (um caso *sui generis*), alicerçada nos princípios fundamentais, nos direitos, liberdades e garantias fundamentais, quer económicos, sociais ou culturais, na organização do poder do Estado, na organização da administração pública e do poder local.

De tal sorte que a paz que Angola está vivendo hoje é resultado de um processo complexo, sofrido e, de uma forma ou de outra, marcado por guerras, por negociações, por retorno à guerra, por fugas de refugiados, por deslocamentos para o exterior do país, que influenciou na estruturação de toda e qualquer perspectiva de construção de uma identidade que se comprometa com a justiça social, com a igualdade, com o respeito e a aceitação do outro no país. Por isso, para compreendermos o seu drama político, foi-nos preciso detalhar e conhecer o teatro onde as cenas se desenrolaram, o seu cenário e os seus principais atores, as relações de luta política pelo poder e os mecanismos usados para legitimar o discurso destas lutas (NGULUVE, 2006, p.23).

2.1.3 As várias tentativas de reconciliação (acordos de paz)

A construção do Estado e da Nação angolana nem sempre teve um percurso linear e nem sempre obedeceu a uma lógica histórica, como fomos descrevendo neste intento de ideias onde sustentamos as nossas reflexões, partindo de um período anterior à proclamação da independência nacional, ou seja, o momento da transferência do poder e de sua soberania por parte de Portugal às mãos do povo angolano. Um desses importantes marcos foi o Acordo de Alvor (15 de Janeiro de 1975), assinado pelos representantes dos três movimentos de libertação de Angola: a UNITA, o MPLA e a FNLA, sob a presidência de Portugal.

Conforme se estabeleceu nestes acordos, “o Estado Português reconhece os três movimentos como representantes legítimos do povo angolano e, portanto, portadores do direito de defesa da soberania e independência”⁵⁹. Todos concordaram com um cessar-fogo e com a participação destes no governo de transição até a independência. Presidido pelo Colégio Presidencial (constituído por três membros, um de cada movimento de libertação), designados, em proporção igual e pelo Presidente da república Portuguesa, tomam posse perante o

⁵⁹Acta de 15 de Janeiro de 1975, art. 1º, 2º dos Acordos de Alvor.

Alto-Comissário. Mas até a data de 11 de novembro de 1975, não estavam preparadas as devidas condições previstas pelo documento aprovado no Acordo de Alvor.

A ausência das condições inviabilizou a transferência do poder conforme se acordara formalmente entre os três movimentos e o Estado português. Violado pelos próprios movimentos, o Acordo de Alvor estava irremediavelmente concluído e sem a eficácia que lhe fora atribuída.

Levando a uma guerra entre movimentos e tropas portuguesas que se foi alastrando e tomando o rumo de uma guerra civil entre os movimentos. Aos poucos o conflito foi se internacionalizando através de intervenções externas armadas (como no caso dos EUA, o ex-Zaire, a África do Sul apoiando militarmente e financeiramente a UNITA e a FNLA, o que levou o MPLA a recorrer ao auxílio de Cuba e à ex-URSS, assim como ao bloco dos países do leste que inclusive com o envio de contingentes militares). Como consequência, o conflito passou também a ganhar patamares de conflito regional.

Foi este o cenário em que se vivia, de impasses e de incertezas, quando se deu a chegada do dia 10 para 11 de novembro, à meia noite, onde o Alto Comissário cedeu a independência aos angolanos. Curioso é o fato de no dia 11 de novembro, por um lado, o MPLA proclamava a independência em Luanda - a República Popular de Angola (RPA) e, por outro, a coligação UNITA e FNLA, na província do Huambo e Uige, proclamava a República Democrática de Angola (RDA)⁶⁰.

Em sua reflexão analítica, Nguluve destaca 4 componentes que são necessários para a compreensão da complexidade da guerra de Angola:

- a) a luta de libertação, que opunha os movimentos de libertação ao regime colonial português e às Forças Armadas Portuguesas;
- b) o conflito regional, materializado nos apoios antagônicos que os países vizinhos prestavam aos movimentos de libertação e na colaboração, inclusive no plano militar, da África do Sul com Portugal;
- c) o quadro geral da guerra fria, com suas superpotências a disputarem em Angola o alargamento das suas áreas de influência na África Austral;

⁶⁰http://pt.wikipedia.org/wiki/Acordo_do_Alvor. Acesso em: 15/02/2014.
<http://rubelluspetrinus.com.sapo.pt/alvor1.htm>. Acesso em: 15/02/2014.
http://www.club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1589:fnla-culpa-portugal-pelo-descalabro-dos-acordos-de-alvor&catid=11:foco-do-dia&Itemid=130.
<http://www1.ci.uc.pt/cd25a/wikka.php?wakka=th5>. Acesso em: 15/02/2014

d) a guerra civil, que comportou vários elementos como a rivalidade entre os movimentos de libertação e a luta armada entre eles como o fato de Portugal colocar “angolanos dos movimentos de libertação contra angolanos incorporados nas Forças Armadas Portuguesas” (NGULUVE, 2006, p.36).

O autor destaca, ainda, outro marco importante que foi a realização, nos dias 16 e 21 de junho de 1975, em Nakuru (Quênia) de uma conferência onde participariam os líderes dos três movimentos em uma tentativa de reconciliação e fim do conflito. Todavia, Portugal não esteve presente na mesma.

Foi precisamente no ano de 1988 que se deu um rápido desenvolvimento de encontros: duas vezes em Brazzaville (República do Congo) e uma vez em Londres. Em outro, por imposição do Governo Angolano (MPLA), a UNITA e a FNLA estiveram ausentes das negociações (em agosto de 1988, em Genebra) para um cessar fogo entre Angola e Cuba de um lado e a África do Sul, do outro. Destas negociações resultou, em 22 de dezembro do mesmo ano, a assinatura, em Nova Iorque, na sede das Nações Unidas, de um acordo entre Angola, Cuba e África do Sul, concordando com a retirada das tropas cubanas e sul-africanas do território angolano e, finalmente, com a independência da Namíbia.

Em 1989 foi a vez do presidente do ex-Zaire (atual República Democrática de Congo), Joseph Mobutu, tomar a iniciativa de convidar para a conferência de junho, na cimeira de Gbadolite que foi muito midiática e contou com a presença de vários estadistas africanos e representantes de governo onde, pela primeira vez, se encontraram José Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi (líder da UNITA). Desta conferência resultou o primeiro aperto de mão e nesta mesma data de 24 de junho o MPLA e a UNITA assinam um cessar-fogo em Angola. Contudo, as iniciativas no ano de 1989 permitiram que mais uma tentativa de negociações fosse realizada.

A realização dos Acordos de Bicesse, promovidos por Durão Barroso⁶¹, concretizaria um conjunto de negociações que se foram estabelecendo. Estes acordos ocorreram no Hotel Bicesse (Estoril-Portugal), no qual Portugal assumiria o papel de mediador.

De um lado, o MPLA, na veste de “governo angolano”, se mostrou favorável a mudanças e negociações que permitiram mudanças constitucionalmente consagradas como o multipartidarismo, o estabelecimento da democracia e do sistema econômico do país, optando pela economia de mercado e, finalmente, a participação da UNITA na vida política do país.

⁶¹Na altura e enquanto Secretário de Estado dos Assuntos Externos e Cooperação de Portugal (1990).

A assinatura formal dos acordos viria a verificar-se em Lisboa, em 31 de maio de 1991. Assinado o Acordo de Bicesse, começou-se um período de preparação, embora curto, sobre as primeiras eleições legislativas e presidenciais livres e democráticas marcadas para 29 a 30 de setembro de 1992, supervisionadas pelas Nações Unidas e com a presença de órgãos internacionais, como a UNAVEM (Missão de Verificação das Nações Unidas em Angola), posteriormente MONUA, etc.

Ainda podemos aqui apontar que estes acordos permitiram um armistício temporário na Guerra Civil de Angola entre MPLA e a UNITA e assim todas as tropas beligerantes seriam integradas nas Forças Armadas Angolanas. Mas parece que repetiram-se alguns erros, como o não acantonamento adequado das forças militares da UNITA e MPLA, a desmobilização incompleta, o desarmamento das forças militares não concluído e a constituição das Forças Armadas Angolanas (FAA), na qual estariam integradas tanto as Forças Armadas Populares de Libertação de Angola (FAPLA) do governo, quanto as Forças Armadas de Libertação de Angola (FALA) da UNITA, para juntas formarem um único exército militar para o país, não foi concretizada.

Logo depois das eleições de setembro de 1992, dá-se a não aceitação dos resultados por parte da UNITA, que as considera fraudulentas e injustas, fazendo denúncias e ameaças severas, o que traria à tona os pontos fracos (a não conclusão do processo de desmobilização militar, da formação de um único exército nacional, da integração dos membros da UNITA aos cargos civis, dentre outros) não superados nas negociações, resultando novamente na volta à guerra.

Posteriormente, viveu-se uma fase de guerra mais violenta e feroz, generalizada e destruidora para o país, desestabilizando as suas infraestruturas econômicas e sociais. Os angolanos perderam confiança nos organismos internacionais, uma vez que pareciam coniventes com o recrudescer da guerra e que pouco ou nada faziam para impedir tal situação.

O retorno à guerra, depois das eleições de 1992, marca a fase mais destruidora de Angola, desestabilizando as infraestruturas econômicas e com as famílias sucumbindo numa esperança na paz que nunca mais chegava.

Apesar de neste período haver uma série de medidas e resoluções do Conselho de segurança das Nações Unidas e até sanções à UNITA, a guerra continuava. Tendo como corolário e o ponto mais alto destas medidas e resoluções a assinatura do Acordo de Paz para Angola, assinada em Lusaka, em 20 de Novembro de 1994, cinco dias após a data prevista.

Este visou em primeiro lugar a formalização de um cessar fogo de maneira a criarem-se condições políticas necessárias para a reconciliação nacional entre as partes envolvidas na guerra. O Protocolo de Lusaka foi um tratado de paz que durou cerca de quatro anos e tinha como base a desmobilização de suas tropas. Este novo acordo não ignora o anterior (Bicesse), muito pelo contrário, reafirma a necessidade da sua conclusão e, com isso, coloca em funcionamento aquelas instituições que resultaram das eleições realizadas nos dias 29 e 30 de setembro de 1992. E nestes termos se formalizou o Governo de Unidade e reconciliação Nacional (GURN).

Neste sentido, Nguluve (2006) afirma que nos Acordos de Lusaka o papel conferido às Nações Unidas também se diferenciou muito daquele nos Acordos anteriores. E isso se apresentava como uma condição fundamental e indispensável: as Nações Unidas e o Conselho de Segurança tomaram para si o papel de mediadores decisivos e impulsionadores neste processo (NGULUVE, 2006, p. 43).

No entanto, as medidas tomadas pelas Nações Unidas não impediram que os conflitos continuassem. Nos últimos anos a guerra intensificou-se, vindo a culminar com a morte de Jonas Savimbi (líder da UNITA) em fevereiro de 2002. Estava, assim, fechada a página da guerra que, por um lado, desde 1975 destruía o país, sacrificando milhões de vidas inocentes, mas que, por outro, beneficiava materialmente aqueles que viam nela a grande possibilidade de enriquecimento e acumulação do capital econômico e a possibilidade de alcançar e permanecer no poder em Angola.

Esta página da história de Angola é marcada precisamente pelo dia 4 de abril de 2002, no qual se assina o Memorando de Entendimento Complementar ao Protocolo de Lusaka entre o Governo angolano e a UNITA, ato que mudou o curso da história da República de Angola. O acordo, assinado no Palácio dos Congressos, em Luanda, e assistido pelo Presidente da República de Angola, José Eduardo dos Santos, e por representantes da comunidade nacional e internacional, simbolizou o fim de um longo período de guerra que deixou milhares de deslocados, mutilados e órfãos.

A partir da assinatura do documento, o 4 de abril foi instituído como feriado nacional e passou a ser, entre os angolanos, uma referência histórica importante na luta do povo, por marcar uma virada decisiva no processo político e no de desenvolvimento de Angola. A data constitui, igualmente, uma das maiores conquistas do povo angolano após a Independência Nacional, a 11 de novembro de 1975.

Hoje, podemos afirmar que o país vive um ambiente de paz justa e definitiva, um momento particularmente importante na sua história, nunca antes experimentado pelo povo angolano, mesmo num passado longínquo, bem como desde o nascimento de Angola como um Estado independente e soberano. Data e momento de feliz memória para o povo angolano. Justa porque a paz alcançada não foi uma imposição de forças externas, mas o resultado de esforços dos angolanos, que entenderam que havia a necessidade da cessação das hostilidades e de encetarem o processo de conclusão das tarefas remanescentes do Protocolo de Lusaka, tendo em vista o estabelecimento da paz e a consequente reconciliação e reconstrução do país.

Desde logo, esta conquista corresponde aos interesses mais legítimos do povo angolano, sendo uma paz obtida sem qualquer mediação externa e que deve ser consolidada no dia-a-dia através de ações e atitudes práticas, devendo todos contribuir para que este processo seja irreversível.

Contudo, muita coisa ainda há por se fazer, visto que persistem ainda muitas irregularidades e muitas carências que assolam o povo angolano. O país ainda se debate com vários problemas, desde a falta de acesso aos bens básicos e de primeira necessidade, a educação e a saúde condigna, a falta de vias de acesso ao interior para o escoamento da produção, o incentivo à produção agrícola e a investimentos internos já que até hoje vive-se mais da importação e até de produtos básicos, as desigualdades sociais e a má distribuição da renda, maior necessidade de participação do cidadão na vida política e pública, no respeito e na aceitação da diversidade cultural nos dias de hoje.

Manifesta é a vontade dos angolanos que sejam removidos todos os fatores do passado de modo a se construir uma pátria unida, solidária e madura, orientada pelos valores da unidade nacional, da democracia, liberdade, justiça social e pelo respeito aos direitos humanos. É preciso, porém, deixar claro que a paz não significa somente o calar das armas, mesmo passando mais de uma década de “paz” (2002-2014), assistimos ainda uma destruição e uma crescente degradação da vida social do angolano, mutilado pela ignorância perpetrada pelos órgãos de poder, pela exploração desmedida e desvalorização do capital humano, pela falta de investimentos sérios e duradouros na educação, da falta de liberdade de expressão e da corrupção impune, pela inexecutabilidade da lei de probabilidade pública e a apropriação dos erários e de bens públicos em proveitos pessoais.

E desde logo novos desafios se colocam ao povo angolano, pois torna-se necessário continuar a envidar esforços para a consolidação da paz, através do desenvolvimento de um

conjunto de ações, que visem combater a fome e a pobreza; promovendo a tolerância e o respeito pela diferença de opiniões e filiação partidária, bem como incentivar o sentimento patriótico da população, sobretudo nas crianças e jovens, e fortalecer as instituições do Estado Democrático de Direito como premissa indispensável para encetar, com firmeza, novos passos rumo ao crescimento harmonioso do país.

2.1.4 O paradoxo e o potencial da economia de Angola

Nossos argumentos são frutos de constatações e vivências, assim como de uma chamada de atenção ao clamor das populações de Angola, já que estudos feitos apontam o país como sendo um país de duas ou múltiplas realidades⁶². De acordo com o *Africa Progress Panel* (APC), o gritante paradoxo centra-se sobretudo em ser o país que ilustra “de forma mais poderosa a divergência entre riqueza de recursos e bem-estar social”, segundo um estudo publicado. Tal como se alude:

O terceiro motivo para o otimismo é a política de ambiente político e econômico. Embora tenha havido retrocessos, a democracia se enraizou em toda a África - e quando se trata de boa governação dos recursos naturais, não há substituto para a democracia. Embora a qualidade da participação, transparência e prestação de contas varia de país para país, os cidadãos da África estão reivindicando o seu direito de responsabilizar os seus governos a prestar contas pela sua gestão dos recursos naturais. A política fiscal e gestão macroeconômica também se reforçaram. Países ricos em recursos naturais em África são muito menos vulneráveis hoje para a economia de expansão e recessão do passado. Essa é uma razão pela qual eles foram capazes de recuperar tão rapidamente da crise global em 2008⁶³. Tradução livre (APR, 2013, p. 9)

Neste país, riqueza natural e desenvolvimento humano estão em extremos opostos de uma escala que junta dados de estudos internacionais e de relatórios do Banco Mundial, Pro-

⁶² <http://www.publico.pt/mundo/noticia/angola-e-o-pais-onde-riqueza-natural-e-pobreza-social-estao-mais-distantes-1594089>. Acesso em 22/02/2014.

http://www.radioecclesia.org/index.php?option=com_flexicontent&view=items&cid=195:angola&id=12613:ama-distribuicao-das-riquezas-vindas-dos-recursos-naturais-sobretudo-mineiros-e-bacias-hidrograficas-e-fonte-de-conflitos-em-africa-afirmou-ontem-a-tecnica-da-organizacao-das-nacoes-unidas-para-a-ciencia-e-cultura-unesco-no-line-rakotoarisa-no-foru&Itemid=715#.UwhLhvWPLIU

⁶³ The third cause for optimism is the political and economic policy environment. While there have been setbacks, democracy has taken root across Africa – and when it comes to good governance of natural resources, there is no substitute for democracy. While the quality of participation, transparency and accountability varies from country to country, Africa’s citizens are claiming their right to hold their governments to account for their management of natural resources. Fiscal policy and macroeconomic management has also strengthened. Resource-rich countries in Africa are far less vulnerable today to the boom-bust economics of the past. That is one reason they were able to recover so swiftly from the global downturn in 2008.

grama das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) ou Banco Mundial, entre os quais os relativos a 2012.

Sabe-se desde logo que Angola é um país em paz e em franco desenvolvimento com várias oportunidades de negócios. Possui inúmeros recursos naturais, nomeadamente: petróleo, gás natural, cobre, fosfato, diamante, zinco, alumínio, ouro, ferro, sílica, urânio, feldspato e uma fauna e flora bastante rica em madeira e recursos marinhos. Pode-se ainda ver em vários estudos e relatórios de organismos económicos internacionais que, durante os últimos cinco anos, a economia angolana registrou um rápido crescimento na média de 18% por ano, considerando-se como uma das mais dinâmicas economias do mundo. Este fato deve-se essencialmente ao aumento da produção petrolífera, que duplicou de 875 milhões de barris por dia em 2003 para 1,9 milhões de barris por dia em 2008, e do crescimento médio anual dos setores não petrolíferos na ordem de 19%.

Por outro lado, as políticas económicas adotadas pelo governo angolano, que preveem a eliminação de restrições à oferta de bens e serviços, concessão de incentivos fiscais ao investimento produtivo e a nova lei do investimento privado, têm dado bons resultados, razão pela qual a República de Angola situa-se no topo dos países que mais crescem em África e com melhores condições para se investir.

Curioso é o fato de a administração dos recursos ser feita, em grande medida, pelo governo central (estrutura central) e, nas províncias, pelo governo local. Os governos provinciais não são autônomos, dependem diretamente do governo nacional, que concentra todo o poder administrativo. Assim sendo, os que detêm o poder e que desempenham funções nos órgãos do aparelho estatal são os que mais se beneficiam, tal como Abel Chivukuvuku⁶⁴ afirmava: "se o país potencialmente é rico é bom fazermos que os cidadãos angolanos sejam ricos mas esta riqueza não seja circunscrita à volta dos grandes dirigentes, do presidente da república ele próprio, seus familiares e colaboradores".

Retomemos ao relatório que apresenta a desigualdade como um fato que se mantém, por ausência de políticas que a combatam, e impede que o crescimento em países ricos em recursos reduza a pobreza. Angola tem um dos padrões mais desiguais de distribuição do rendimento e é citado como um dos exemplos mais acabados de um cenário em que a ativida-

⁶⁴O líder da terceira maior força parlamentar de Angola (CASA-CE), saído dos resultados das eleições realizadas em 2012. Disponível em: <http://www.voaportugues.com/content/riqueza-de-angola-est-concentrada-na-presidencia-familiares-e-colaboradores-chivukuvuku/1776325.html>. Acesso em: 23/02/2014.

de das empresas do Estado se esconde por trás de um sistema financeiro opaco, não cumpre regras mínimas de transparência e beneficia figuras públicas ou políticas.

Sendo Angola um dos países mais influentes da região da África Austral, esbarra com problemas estruturantes bastantes inibidores e se sobressai, igualmente, pelos fracos índices de desenvolvimento. A taxa de mortalidade infantil, até aos cinco anos, está no topo da lista: é a oitava maior do mundo, com 161 mortes em 1000 crianças por ano, o que representa 116 mil mortes todos os anos.

E isto, lembra o documento, quando Angola é o segundo país exportador de petróleo da África subsaariana e o quinto produtor mundial de diamantes e está entre ostrêspaíses que mais cresceram entre 2000 e 2011 no mundo: em 2012, ultrapassou a taxa de crescimento da China.

Na última década, cresceu a uma taxa média de 7% e o rendimento médio mais do que duplicou. O efeito foi praticamente nulo na forma como a maioria da população continua a viver. O que é descabido e difícil de se entender, já que “a elite angolana usa o rendimento do petróleo para comprar ativos no estrangeiro” e em Angola existem crianças a passarem “fome” e famílias a viverem abaixo do nível da pobreza, obrigadas a comprar água, como se descreve no relatório acima citado.

Curioso, de acordo com o relatório, é o fato de o governo de Luanda dispor de reservas de petróleo suficientes para manter nos próximos 21 anos os atuais níveis de produção e que rendem anualmente entre 60 e 70 milhões em receitas de exportações. Mas cerca de metade dos seus dez milhões de habitantes continua a viver com menos de 1,25 dólares por dia (um pouco menos de um euro) enquanto “a elite de Angola não beneficiou apenas da oportunidade de enriquecer; também se empenhou assiduamente em garantir que os rendimentos do petróleo pudessem servir os seus interesses”(APR, 2013, p. 11).

A riqueza extrema que financiou uma guerra civil de 27 anos está agora a financiar um *boom* de construção em Luanda e outros centros urbanos, por um lado, e o investimento no estrangeiro, por outro. Portugal é o destino principal. Empresas estatais angolanas ou elementos da elite estão a comprar empresas (ou participações) em Portugal, “o antigo colonizador fortemente endividado”. Admite-se em relatório:

A estrada em frente ao mar - a Marginal - que os ventos ao redor da baía da capital angolana, Luanda, é um bom ponto de partida para ver paradoxo dos recursos naturais de África. A riqueza do petróleo transformou a área. Hoje, frente ao mar, é um dos mais caros imobiliárias locais do mundo. Espalhadas ao longo da estrada são vários milhões de dólares de condomínios, clubes exclusivos e boutiques de catering para a elite do país, e hotéis para os executivos das companhias petrolíferas multinacionais⁶⁵. (APR, 2013, p. 20. Tradução Livre)

O que demonstra a existência, em Angola, de um paradoxo que coloca a ostentação de um dos lugares mais caros do mundo, junto à baía de Luanda, e os seus condomínios privados, clubes e hotéis exclusivos que servem à elite do país e aos executivos das multinacionais com presença em Luanda, a conviver ao lado de bairros de lata sem água ou eletricidade, onde cabe metade da população da capital, descreve o relatório de Kofi Annan. A imagem não é de agora. Mas o que questiona este painel é como sobrevive este paradoxo a uma década de forte e rápido crescimento.

Queremos crer, tal como no relatório aludido acima, que:

Muitas vezes, a África apresenta-se como um novo El Dourado na economia global - um potencial dinâmico liderado por recursos de criação de riqueza, investimento e de oportunidades. A mensagem subjacente é que mais uma década de crescimento impulsionado pelas indústrias extrativas puxará automaticamente países e pessoas para fora da armadilha da pobreza. Essa mensagem é falho. Se a próxima década parece coma última década, a África irá emergir, sem dúvida, com ganhos expressivos em produto interno bruto (PIB) e da atividade de exportação. Mas o bem-estar das nações não é medido pelo crescimento sozinho. O que importa para o povo africano é a taxa em que a nova riqueza de recursos reduz a pobreza e amplia oportunidade⁶⁶. (APR, 2013, p. 9. Tradução Livre)

Angola deve ser gerida com competência e a transparência que são elementos extremamente importantes, para se evitar que se esbanje um dinheiro que já não é nosso, pois já pertence às futuras gerações. Angola está apenas a gerir esses valores e precisamos geri-lo bem para que nossos netos ou bisnetos possam se beneficiar dele quando estiverem na idade

^{65cc}“The sea front road – the Marginal – that winds around the bay of the Angolan capital, Luanda, is a good place from which to view Africa’s natural resource paradox. Oil wealth has transformed the area. Today, the sea front is one of the world’s most expensive real estate locations. Dotted along the road are multi-million dollar condominiums, exclusive clubs and boutique stores catering for the country’s elite, and hotels for the executives of multinational oil companies.”

^{66cc}“All too often, Africa is presented as a new El Dorado in the global economy – a dynamic hub of resource-led wealth creation and investment opportunity. The underlying message is that another decade of growth fuelled by extractive industries will automatically pull countries and people out of the poverty trap. That message is flawed. If the next decade looks like the last decade, Africa will unquestionably emerge with impressive gains in gross domestic product (GDP) and export activity. But the wellbeing of nations is not measured by growth alone. What matters for African people is the rate at which new resource wealth reduces poverty and expands opportunity.”(pag. 9)

ativa⁶⁷. Para que se dê sustentabilidade e um crescimento saudável às suas populações e, assim como dar credibilidade as instituições estatais e que o país viva de uma verdadeira democracia, mais inclusiva e participativa, comprometida com o desenvolvimento, paz efetiva e justiça social, extensíveis a todo território nacional. Já que Angola é um país com enormes recursos naturais e a sua posição estratégica estimula o seu crescimento e o bem estar do povo angolano.

2.2 O Contexto Provincial (Cabinda)

Quem dera[...], conseguisse o leitor passar uma temporada naquelas terras feiticeiras e de sonho, a terra dos mascarados ZINDUNGA e das donzelas que ainda passavam pela NZO IKUMBI e NZO KUALAMA (MARTINS, 1972, p.4).

A pesquisa se circunscreve à província de Cabinda⁶⁸ onde a sua abordagem leva-nos a uma complexidade de realidades pelo fato de sua população ser tão heterogênea, sendo estimada um número de 228.233 habitantes.⁶⁹ Cabinda está situada na costa Ocidental de África, limitada a Norte, Nordeste e Noroeste pela República do Congo (Brazzaville), a Leste, Nordeste e Sul pela Rep. D. Congo (Kinshasa), e a Oeste é banhada pelo Oceano Atlântico.

Muitos a consideram como um território que atualmente se estende por mais de 10.000 Km². E se tivermos em conta este dado por muitos veiculado, vimos que é, pois um pequeno território à escala africana, todavia maior do que a Ilha de S. Tomé, a Ilha de Fernando Pó ou a ilha do Príncipe, correspondente a cerca de quinze vezes a superfície da ilha da Madeira, vinte vezes maior do que as Seychelles (404 Km²) e cinco vezes mais extenso que a Ilhas Maurícias (1.856 Km²) ou o Arquipélago das Comores e ainda a Gâmbia que mede 10.369 quilômetros quadrados.

⁶⁷ Como afirma o economista Fernando Heitor, influente membro do maior partido da oposição angolana UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola), in <http://www.dw.de/angola-cria-fundo-soberano-para-garantir-riquezas-%C3%A0s-gera%C3%A7%C3%B5es-futuras/a-16365385>. Acesso em 23/02/2014.

⁶⁸ Como se sabe e como reza a tradição muito seguida de que teria sido antes Rui de Sousa, na sua viagem de 1491 com a caravela “Nossa Senhora da Atalaia”, o primeiro navegador português a fundear no Golfo das Almadias, na Baía de Cabinda. Por essa razão, Cabinda deu há muito o nome de Rui de Sousa a uma de suas ruas, e uma outra chegou a ter o nome de “Nossa Senhora da Atalaia” (MARTINS, 1972, p. 7). - <http://www.cabinda.net/CabindasApendix.html>

⁶⁹ GOVERNO DA PROVÍNCIA DE CABINDA. Gabinete de Estudos, Planejamento e de Estatísticas. 2002, p. 6. Dados não atualizados por falta de estudos censitários mais recentes.

Para Pinto (2006), a expressão Cabinda é utilizada para designar quer o território compreendido entre as fronteiras coloniais delineadas depois de 1885 e que veio a constituir um enclave da colônia portuguesa de Angola, quer todos os indivíduos oriundos do referido território, pertencentes a vários grupos distintos dos povos Bakongo: os Oio (Baoio), os Cacongos (Bakakongos), os Vili (Bavili), os Linge (Balingi), os Iombe (Baiombe), os Sundi (Basundi) e os Koki (Bakoki) (PINTO, 2006, p.99). Este território estende-se desde o rio Massabi, a norte, até a ponta de Tafe, ao sul, abarcando as baías de Malembo e Cabinda, e abrange, a nordeste, parte das matas do Mayombe, numa faixa limitada a sul pelo rio Chi-loango (*ibidem*).

Mas o que conta de concreto é que, no contexto angolano, Cabinda é uma das 18 províncias de Angola, a que se encontra mais ao Norte. É um enclave, por não possuir ligação com o resto do território nacional⁷⁰. Os seus limites paralelos são de 4°25' e 5°45' de latitude Sul e os meridianos 12° e 13° de longitude a Este de Greenwich, tendo como superfície 7.283 km² (Governo da província de Cabinda, 2007, p. 2) e uma população estimada em cerca de 700.000 habitantes ou ainda, uma população estimada em 500.000 habitantes residentes no interior (dados por confirmar⁷¹).

A província possui 4 municípios, nomeadamente: Cabinda, com as comunas sede (Cabinda), de Malembo e Tando-Zinze; o município de Cacongo com as comunas sede (Lândana) de Dingé e Massabi; o município de Buco Zau, com as comunas sede (Tchibunda), de Necuto e Inhuca e por último o município de Belize com as comunas sede (Ntango-Mbata), de Miconge e Luali.

A cidade capital de província com o mesmo nome⁷² é uma cidade do litoral, localizada na costa do Oceano Atlântico, na África Central. Dada a proximidade do território com o equador, o seu clima é caracterizado como tropical úmido com uma média de precipitação

⁷⁰ Por esta especificidade e fruto da assinatura de Memorando de Entendimento para Cabinda, o governo angolano aprovou o Estatuto Especial para esta parcela do Território de forma a amiudizar as carências de suas populações, no âmbito de deslocação de pessoas e bens para o resto do país, na exportação e importação de bens de consumo, principalmente os de primeira necessidade e de formas a ir se acudindo as várias amarguras e dilaceramentos vividos por esta população mais ao Norte do país. O fato é o que na realidade tinha tudo para andar e dar certo, ficou apenas no consenso dos políticos e mais uma vez engaveta, sem respaldo para as populações locais e o mais grave sem nenhuma menção ou impacto na atual constituição de Angola.

⁷¹ Pudemos recorrer a alguns estudos que colocando o seu olhar sobre a província nortenha de Angola nos propiciaram alguns dados que consideramos mais próximos da realidade de Cabinda, apontando para cifras menores a estes. Disponível em: http://www.ceso.pt/upload/pdf/content_intelligence/kxJsY1PK/EstudodeMercado_AIP_Cabinda.pdf. Acesso em: 24/072014.

⁷² Cabinda, nome da capital, foi elevada à categoria pelo diploma legislativo n-2757 de 28 de Maio de 1956, do governo colonial português (NGUMA, 2005, p.18)

anual de 1000 mm e umidade relativa de 85%. O valor máximo da temperatura é de 30° no mês de março e a baixa acontece em Julho, com 17°. A média das temperaturas anuais para a cidade de Cabinda é de 24°C. A cidade de Cabinda concentra cerca de 45% do número de habitantes da província, 17% da população economicamente ativa e 37% da população em idade laboral (CABINDA, 2002).

As controvérsias, quer sobre as dimensões, divisão administrativa e densidade populacional, perduram desde as delimitações e demarcações ocorridas durante a proclamação da independência pelo que não se permitiu fazerem-se estudos geográficos reais e detalhados sobre a sua real dimensão.

Em relação à proveniência do nome Cabinda, existem ainda hoje vários relatos orais, pelo que se retoma àquele que melhor se adequa com as suposições de muitos autores e que é mais usada de forma consensual. De tal sorte que este é explicitado por Nguma (2005) nos seguintes termos:

A atual Baía de Cabinda aparece nos mapas de Diogo Homem e de Pigafetta (navegadores europeus) como sendo o Golfo das Almadias ou Baía das Almadias. A partir do séc. XVI e XVII começa-se a encontrar o nome “**Kapinda**” e “**Kabinda**” para designar a terra e o porto de Cabinda. Comumente faz-se derivar o nome de Cabinda da aglutinação da última sílaba de **Mafuca**⁷³ com **Binda** nome próprio de um cavalheiro e dignitário do Rei do Ngoio [...] E tanto se falava em MafucaBinda, MafucaBinda, MafucaBinda (repetimos nós também os dois nomes e notaremos como há uma tendência e cadência para nos ficar somente no ouvido o **(Mafu)Ca - binda** que acabaram por dar ao porto e a terra o nome de Cabinda. (NGUMA, 2005, p. 18-19. Grifos nossos)

Notamos aqui, de acordo com o que escreve o autor, que foi pela constância da repetição dos referidos nomes (Mafuca e Binda) que notaremos sobressair-se o termo Ca + Binda, formando Cabinda.

Assim, diz Martins (1972) que este nome, Cabinda, era o usado pelos europeus e só com o tempo, por muito o ouvirem repetir, é que os naturais o começaram também a empregar. Para eles o nome conhecido era “Kioua” (Tchioua). Kioua designava praça, mercado⁷⁴. E ninguém pode negar que Cabinda foi grande mercado de africanos escravizados (mais

⁷³A este respeito e sobre este dignitário, vê-se em VAZ (1970), quando se refere no seu ponto II, “*A Corte de Ngoyo e Nobres do Reino*”, afirma que *Ma-Fuka* era o fidalgo que cobrava os impostos no litoral do reino; havia vários, tendo cada um deles uma porção de costa a seu cargo (VAZ, 1970, p. 24).

⁷⁴Era nesse mercado do litoral de Tchioua, no período anterior a presença europeia na região, onde se permutavam quer os bens essenciais ao consumo imediato das populações locais – como peixe e o óleo de palma

frequentado, para esse fim, por barcos franceses do que de qualquer outra nação, mesmo somados). Mas não só de africanos escravizados. Comércio de peixe, de produtos da terra, de panos lubongo e de sal, que corriam pelo interior como moeda. Nestes negócios estava sempre metido, em nome do Rei, o Mafuca, o Mafuca Binda. Por isso, para os naturais, era Kioua e não Cabinda⁷⁵.

Já Pinto (2006) nos traz um adicional sobre a origem do termo Cabinda, para ele o documento mais antigo onde figura a palavra Cabinda (port of Cabenda) é, porventura, o relato do inglês Andrew Battel, que comerciou a Norte do rio Zaire, na região designada pelos portugueses por Baía das Almadias, entre 1589 e 1616 (PINTO, 2006, p.97).

2.2.1 População

O Cabinda é, certamente, de todos os nossos povos africanos, o que se aponta com mais frequência como exemplo de índice de maior desenvolvimento e progresso em toda a gama de valores humanos (MARTINS, 1972, p.1).

Quando nos referimos à população de Cabinda é comum fazerem-se algumas comparações tanto por causa da sua situação geográfico-política, tanto em termos demográficos, o que leva muitos a compararem-lhe a determinadas populações minoritárias do continente africano. Assim, estima-se que a sua população seja de cerca de 300.00 cabindas originários, dos quais apenas um terço reside no seu próprio território devido a questões anteriormente invocadas. Hoje, por falta de senso populacional, há quem especule em números bem maiores, estimando uma população total que ronda entre os 700.000 habitantes⁷⁶.

Há quem afirme que os cabindas sejam etnicamente diferentes dos angolanos, mas, pelo contrário, estes povos são parentes próximos das populações do Zaire e do Congo. Importa esclarecer que não são próximos etnicamente destes povos como se diz, mas de uma parte dos povos destes países que antes da Conferencia de Berlim faziam parte dos três reinos

–, quer os produtos destinados ao comércio de longa distância – o sal e os bens de prestígio, como os panos *libongo* – com outras sociedades do interior africano, de onde provinham, pela troca, outros produtos de prestígio (metais, marfim ou escravos (PINTO, 2006, p.97)

⁷⁵A ela também estão ligados, durante o seu percurso e desenvolvimento histórico, nomes como Porto Rico (março de 1885) e de Vila Amélia (março de 1896).

⁷⁶Tal como aludimos anteriormente, existem grandes contradições que só poderão ser resolvidas e acauteladas após a divulgação oficial do Censo 2014. Nisto vão divergindo as opiniões entre os mais otimistas que apontam para um grande crescimento, tendo os menos otimistas e o céticos apresentado muitas cautelas quanto aos habitantes de Cabinda. Caso pra se dizer que só um censo realista e sem viés político poderá comprovar e demonstrar a realidade dos fatos.

Ngoio, Kakongo e Luango e que em determinados momentos ou estádios de sua evolução fizeram parte do vasto reino de Kongo⁷⁷.

Contrariamente, para Nguma (2005), a população que povoa o atual território de Cabinda, na sua maioria é de origem Bantu⁷⁸, não obstante terem existido outros grupos humanos não Bantu (NGUMA, 2005, p. 20-24). Segundo o mesmo autor, a proveniência dos povos de Cabinda é realmente o Kongo-Dia- Ntotela (Mbanza Congo), ou melhor, dito o antigo reino do Congo ainda que outros povos tenham se estabelecido na região antes da construção dos reinos, como é o caso dos Anzicos ou Anziques e Pigmeus.

Pelo que se pode afirmar que os povos que hoje povoam o território de Cabinda são de origem da família Benue-congolesa ou ainda Niger-congolesa, na qual se pode considerar os Bantu como uma subfamília, resultante de uma deslocação posterior às migrações niger-congolesa, fruto de uma movimentação local, no sentido Sul/Norte inverso a dos seus antepassados. Estes fundadores dos reinos do N'Goio, Kaongo e Loango fizeram praticamente um retorno à zona de origem, frisa o mesmo autor.

Tudo até aqui exposto nos faz perceber que esta terra passou a ser chamada por Cabinda e os seus habitantes, como não podia deixar de ser, os cabindas. Ou seja, o termo Cabinda, relativo à baía de Cabinda, passou a ser aplicável, evidentemente, aos indivíduos naturais deste local, que por antonomásia, foi-lhes imposto o nome da própria baía e, com o passar do tempo, viria a ser aplicado não apenas ao porto, mas também aos territórios limítrofes e mesmo às suas populações (PINTO, 2006, p.99).

Contrariamente à ideia de se chamar os habitantes de Cabinda por cabindas como muitos estudiosos o denominaram, surge, agora, uma nova discussão até então não muito ressaltada, que é apresentada por Milando (2013) e que, em princípio, nos parece simples, vaga e leviana, mas que assume uma proporção tão grande no que se refere à afirmação da identidade

⁷⁷O Reino do Kongo era um típico Estado “sudânico” que fora fundado, provavelmente no final do século XIV ou no princípio do século XV, por um grupo conquistador vindo do Sueste. Os seus fundadores, os verdadeiros bakongos, eram recordados, sobretudo como ferreiros. O núcleo do reino, incluindo toda aquela parte que era administrada diretamente pelo manicongo mediante uma hierarquia de chefes e subchefes nomeados, residia a Sul do estuário do Congo. Em torno do núcleo havia feixes de Estados menores, noutros territórios afastados e conquistados pelo Estado do Congo, mas onde, em virtude da sua distância do centro, os governantes nomeados pelo Congo depressa tinham conseguido uma independência prática, embora continuassem a reconhecer a supremacia teórica do Manicongo. Os mais importantes destes territórios eram os três reinos de Ngoyo, Kakongo e Luango, na costa atlântica a Norte do estuário do Congo (OLIVER&FAGE, 1972, p. 139-140).

⁷⁸ Apesar de muitos autores e até conceituados pesquisadores veicularem a ideia de povos de origem Bantu, nos apoiamos aos argumentos de professor Kabengele Munanga para aludir que “Bantu” não é e nem pode ser considerada, como até agora tem sido considerada como um grupo étnico ou como de uma origem geográfica, pois para o professor, dizer Bantu, não significa nada... mas é um termo para diferenciar um conjunto de povos que têm nos seus vocabulários termos comuns para designar os Seres humanos.

destes povos. Assim, em seus estudos, Milando nos apresenta uma distinção a reter quanto ao termo cabindeses que, para o autor, é usado para diferenciar os autóctones de Cabinda, assim designados, dos habitantes locais em geral (independentemente das suas origens), que são tratados por “*Cabindenses*” (MILANDO, 2013, p.43).

Desta feita, vimos em Milando (2013) que tal conotação ou diferença não advém de uma sustentação etnograficamente estruturada, já que ela é evocada ou partilhada por determinados grupos sociais locais, como forma de “afirmação da identidade étnica dos autóctones de Cabinda” (MILANDO, 2013, p.44). Argui ainda o autor que esta ideia é relativamente recente e não parece ter ainda grande divulgação e, porém, ela vem sendo cada vez mais e vivamente advogada por alguns intelectuais de Cabinda, sem estarem necessariamente ligados aos movimentos independentistas ou aos seus ideias.

Assim, empregue geralmente com o mesmo significado que cabindeses, a expressão cabindas, por seu turno, rejeitada pelos movimentos independentistas locais, pois estes consideram a mesma politicamente inadequada, porque, na sua perspectiva, esta expressão sugere uma situação de acefalia das populações de Cabinda. Ou seja, Cabinda significa, para os independentistas⁷⁹, algo semelhante a uma diminuição semântica da identidade cabindesa (MILANDO, 2013, p.44).

⁷⁹Já que desde os anos de 1960 que nasceu entre os Cabindas o sentimento de autodeterminação do seu povo e que vez pòs vez vêm reclamando, se auto-afirmando devido, sobretudo a má governação e a forma como a ocupação angolana neste espaço de território tem gerido e explorado tanto os seus habitantes como os seus recursos... Propósitos bem alicerçados em muitas entidades que de forma coletiva ou singular vão demonstrando o seu desagrado. Algumas destas vozes mais sonantes e até então mais ouvidas e com maior credibilidade são as dos sacerdotes autóctones, entre eles: Dom Paulino Fernandes Madeca, Pdre Faustino Pitra, Faustino Builo, João de Brito Mayamba (*in memoriam*), Raul Tati e Jorge Casimiro Congo. Em muitas de suas intervenções, estes têm se debatido sobre a situação do povo sofrido do enclave; tal como afirma Padre Congo: A única voz que se pode ouvir em Cabinda é a voz do MPLA, disse no programa “Angola Fala Só”. Para o Padre Jorge Casimiro Congo: “*não temos palavra em Cabinda, estamos amordaçados*”, disse esta conhecida figura da cena política de Cabinda. “*Não temos paz em Cabinda, temos militares por todo o lado e temos pessoas que nos seguem por toda parte*”, acrescentou o Padre Congo que negou que as autoridades militares tivessem esmagado a rebelião armada.... “*se não há oposição armada então porque é que há tanta tropa aqui?* Interrogou..... Defendeu o prelado, o direito dos Cabindas ao seu próprio país como também os criticou por “*terem deixado de lutar*” e por se envolverem em lutas entre si.. “*Nós não somos só vítimas, somos também autores da nossa própria situação*”, disse afirmando ainda que “*nem sempre o governo esta detrás*” dos problemas que surgem ou se criem.

O então sacerdote defendeu para que “*Cabinda mude é preciso que Luanda também mude*”. Nós não nos podemos isolar porque sozinhos não vamos em frente”, acrescentou. Para ele, os problemas de corrupção e negligência pelas camadas mais fracas em Angola se deve muitas vezes “*não a uma questão política mas a uma questão cultural*”, disse. Para terminar remata de que “*Cabinda não é nem nunca foi parte de Angola*” (posted by Cabinda nation on Sunday, August 25, 2013, Under: POLITICA, in entrevista a VOA, <http://www.voaportugues.com/audio/Audio/318629.html>, Acesso em 16/11/2013).

- Para o Padre Raul Tati, ex Vigário Geral da diocese de Cabinda, sempre defendeu a inevitabilidade da Independência de Cabinda. A sua voz incómoda valeu uma bênção com sua exoneração da totalidade das suas funções eclesiais. Um “castigo” que Raul Tati encarou como uma “libertação” que lhe abriu portas a uma livre expressão sobre a questão de Cabinda. Esclarece o prelado de que “*nos primeiros anos que se seguem ao ano de*

Atualmente pouco usada, a expressão cabindianos constitui outro termo associado aos naturais de Cabinda, vinculada a cada contexto de seu uso mais comum. A mesma advém de registros do período colonial que nos mostram que a expressão refere-se quase sempre às populações originárias do Sul da província (municípios de Cabinda e Cacongo) e não as do Norte (municípios de Buco-Zau e Belize). Com isto, para Milando (2013) esta expressão cabindianos corresponde à *Ba-binda*, usada pelas populações do Norte, os bayombe, para se referirem às do Sul, de forma geral.

No final desta abordagem, o autor ainda se refere a uma vaga migratória proveniente da província de Zaire, conhecidos localmente como Bassorongos⁸⁰, constituem, atualmente,

1975 estávamos diante de um ambiente cheio de azedume em que a Igreja em Cabinda, na voz do seu clero autóctone, opôs-se terminantemente diante da invasão e ocupação militar do território de Cabinda por movimentos angolanos". Reafirmando de que "a independência não é nem uma utopia nem uma simples aspiração. Trata-se de um direito. É uma profunda convicção dos cabindas de que a independência de Cabinda é um direito que a história atesta a nosso favor. O direito dos povos a autodeterminação nunca prescreve a não ser que os próprios abdicuem dele. Defenderei sempre isso com todo o vigor da minha alma", in <http://www.luandadigital.com/noticias.php?noticia=11197>, Acesso em 03/03/2014; <http://www.youtube.com/watch?v=qJK3EAh83jI>, Acesso em 03/03/2014.

Muito recentemente, o ex vigário e também professor universitário, disse que "*os políticos portugueses abandonaram os Cabindas e só se preocupam com o território quando estão na oposição*". Retrata os políticos portugueses pelas diversas posições que sempre tomaram quanto ao problema de Cabinda e dos Cabindas; nós vemos que: "durante todo este tempo, quando se está na oposição defende-se uma coisa e quando se está no poder já não se lembra daquilo que se defendeu quando se estava na oposição". De acordo com o sacerdote, o Governo angolano exerce um poder colonial sobre o território de Cabinda desde a independência, acusando os sucessivos executivos de Lisboa de "*irresponsabilidade*" pelo abandono em relação à questão, traíndo o espírito e a letra do Tratado de Simulambuco. O documento foi assinado entre Portugal e o rei de Cabinda em 1885 e que colocava o território sob o estatuto de protetorado de Lisboa e que segundo os Cabindas continua em vigor. Discordando a tônica constante dos portugueses de que a questão de Cabinda é uma questão interna de Angola e que a questão da descolonização está concluída e não há mais nada a fazer. (http://sol.sapo.pt/Angola/Interior.aspx?content_id=100248, Acesso em 04/03/2014).

- O que estamos aqui tentando demonstrar é que as reivindicações de independência, relativamente a Portugal e a Angola, têm-se manifestado em Cabinda, desde uma data muito próxima da união administrativa de Cabinda a Angola, decidida pelos portugueses em 1956. Com efeito, o Movimento de Libertação do Estado de Cabinda (MLEC) foi criado em 1960. Depois, em 1963, nascem dois outros agrupamentos (o Comité de Acção da União Nacional dos Cabindas - CAUNC - e a Aliança do Maiombe - ALLIAMA - que se empenham no mesmo objectivo. Bem depressa estes dois movimentos sentiriam a necessidade de proceder à sua fusão, que, não obstante as dificuldades que sempre entravam os desígnios deste género, rapidamente se concretiza entre 2 e 4 de Agosto de 1963. Aceitam-se todos os sacrifícios pessoais, para que não haja senão um movimento realmente representativo do Estado de Cabinda (FLEC), cujo líder principal é Luís Ranque Franque. E nisto se pode ver o índice de um verdadeiro patriotismo Cabinda. Pelo contrário, os movimentos angolanos de libertação, em número de três, nunca conseguiram fundir-se, limitando-se a um precário entendimento num pequeno número de pontos, enquanto que a FLEC publicou um pormenorizado programa de acção, tanto no plano político como nos domínios económicos, sociais e culturais, com especial relevo para o objectivo da defesa nacional. De resto, já antes, em 20 de Novembro de 1962, Ranque Franque tinha sido ouvido pela 4ª comissão da Assembleia Geral das Nações Unidas (somente em nome do MLEC, então único existente) (Doc. da 17.ª sessão da Assembleia Geral da ONU, 4.ª comissão A/C. 4/SR 1391 - 23-XI-1962 - original francês e Doe. A/C. 1392, de 26 -XI - 1962.) in: <http://www.cabinda.net/Cabinda01.html>, Acesso em 02/02/2014.

⁸⁰Milando (2013), considera corruptela de bassolongu, uma palavra que designa um subgrupo dos Bakongos, este considerado como o terceiro maior grupo étnico de Angola, depois dos Umbundo e dos Kimbundos, respectivamente (MILANDO, 2013, p. 45). Não se pode aqui percorrer e evidenciar que quer tanto os Cabindas ou cabindenses quer os Bassorongo como os designou Milando (2013) são partes ou subgrupos do grupo etnolin-

uma importante comunidade que, desde há mais de meio século, se instalou preferencialmente na cidade de Tchiowa e em Lândana, o segundo maior espaço urbano de Cabinda. Deste modo, a atual província de Cabinda não pode ser confundida com a região de Cabinda que abarcava os reinos Ngoio, Kakongo e Loango; é um território mais povoado no litoral. A sua população rural tem na agricultura a sua principal atividade. Antes da sua atual designação, a região era conhecida de Kiowa ou Tchiowa⁸¹.

2.2.2 Recursos

A província de Cabinda tem um potencial e uma variedade de riquezas desde os seus solos, tanto na agricultura (café, cacau, óleo de palma, bananas e outros gêneros alimentícios) como na pesca (marítima ou fluvial, contando ao longo da sua costa e em alguns rios e lagoas com uma invulgar riqueza piscatória), na pecuária, com um território que reúne todas as condições para a sua prática sobre diversas formas e em variadas espécies, assim como no seu subsolo (o petróleo e os diamantes, o fosfato e o manganês).

E ainda um manancial de recursos hídricos e naturais por se explorar e que são indispensáveis à vida de suas populações. E, além de petróleo, o subsolo de Cabinda possui urânio, ouro, fosfato, ferro, entre outros minérios.

Esta província nortenha conta ainda com a exuberante Floresta do Mayombe, que é considerada para muitos entendidos da matéria como um mar ou labirinto vegetal sem fim de verdura e espécies de vegetação que cria um entontecimento de beleza singular em África, de uma opulência de flora verde, aliada a centenas de espécies diferentes de animais que consti-

guístico Bakongo. A prova disso, um estudo já realizado por Pinto (2006), demonstra tal descrição se apoiando nas obras de Francisco António Pinto (1888) que descreve: “Aos outros, os do rio Dande para norte e de ambas margens do Zaire, chamam-se povos do Congo propriamente dito. Subdivide-os em três subgrupos: Em muxicongos (baxicongos) que habitam S. Salvador (Mbanza Kongo), para o sul; mussorongos (bassolongos) que habitam o lado esquerdo do Zaire, tendo apenas algumas pequenas colónias nos charcos da margem direita., e cacongos (bakakongos), que habitam na margem direita do Zaire para Norte”. É nestes últimos, os cacongos, que inclui os Cabindas, a par dos malembos e dos loangos, correspondendo aos respectivos territórios com as regiões marcadas nos mapas com os nomes: “cabindas sobre Zaire; malembos sobre Chiloango; e os loangos para o norte, nos territórios ultimamente ocupados pela França” (PINTO, 2006, p. 119-120).

⁸¹ Tendo em português a significação de praça, mercado, local para transações comerciais.

tuem a sua fauna e que entusiasma qualquer pessoa. Por isso se pode afirmar que a sua riqueza é, de longe, superior a muitos territórios, na sua globalidade⁸².

2.2.3- A questão da língua (suas variações ou nuances lingüísticas)

Segundo Ki-Zerbo (2006), o problema das línguas é fundamental porque diz respeito à identidade dos povos. E a identidade é necessária tanto para o desenvolvimento como para a democracia.

Em seu estudo, Nzau (2011) escreve que a função identificadora da língua não é uma estipulação ou uma construção mental. É, sim, uma constatação. E considera-a como “uma das funções ainda não bem exploradas nas línguas, mas talvez a mais idiossincrática, para além do carácter universal, e a única insubstituível e que se manifesta através de várias propriedades” (NZAU, 2011, p.87).

Foi nestes termos que o autor destacou três (3) propriedades: a primeira é a propriedade locativa *ubi* (onde), que indica o lugar. Ocorre quando a força da língua transporta ou transfere para um *locus* quer restrito, quer difuso. No segundo plano, nos fala de propriedade cronológica *nunc* (quando), a força da língua transporta ou transfere para um determinado momento, quer concreto, quer imaginário (NZAU, 2011, p. 87).

A terceira e última propriedade é entendida como “um conjunto de conteúdos que uma língua pode suportar no seu ponto perpendicular entre o *ubi* e o *nunc*”, daí designá-la por propriedade “*quo*” (NZAU, 2011, p.88). Para ele, é esta propriedade *quo* da língua que apresenta uma relação estreita com o conceito de língua materna, na medida em que há conteúdos que melhor se exprimem numa língua do que noutra.

À luz desta perspectiva, Nzau (2011) admite a existência de formatos de conteúdos linguísticos que mais servem a determinadas línguas do que a outras. Assim, o *ibinda* será, enquanto língua materna, a língua de eleição, fundamentalmente na oralidade, para as narrativas tradicionais de Cabinda, assim como para cantar o *kintuene*⁸³.

⁸²É deste contexto que Castro nos remete a descrições pontuais sobre riquezas e potencialidades geológicas desta parcela do território nacional e chegando mesmo a demonstrar que esta sua potencialidade seja a causa de seu sofrer e de exploração de suas populações (CASTRO, 2011, p. 25-28).

⁸³Dança tradicional típica de Cabinda (NZAU, 2011, p. 88).

Assim, quanto à língua falada pelos cabindas, emerge uma discussão dentro e fora de suas elites quanto a sua denominação. Concordamos com a ideia de que a língua dos cabindas é o *ibinda*, que é uma característica rica e interessante destes povos, pois caracteriza-os como multiclânica, expressando-se cada clã numa língua própria, e por pertencerem a um tronco comum, o Kikongo, tornam-se audíveis, entendíveis e compreensíveis entre si, destacando-se assim, desde os tempos remotos à atualidade: o Kiuoio, Kikuakongo, Kilinge, Kivili, Kikoki, Kiyombe e Kissundi (NGUMA, 2005, p.33).

Esta língua a que chamamos de *ibinda* e seus vários dialetos, junto com muitas tradições antigas e costumes relacionados entre si, são a herança comum de um povo. Não se acolhe aqui a ideia de que a língua dos cabindas seja o fiote, tendência surgida com a chegada e dominação europeia na região, o que não espelha a verdade (NGUMA, 2005, p.34; MARTINS, 1972, p.5).

Por suas propriedades, Nzau (2011) nos faz perceber que a língua nos permite transferir ou nos deslocarmos para a área nativa da qual se fala esta mesma língua ou seja, uma espécie de remissão à casa ou de transferência para o lar, o *ubi*. Portanto, a língua (re) encaminha sempre para um espaço. Porém, este tanto pode ser um *locus* restrito, como um *continuum*.

Pelo que há sempre, na língua, um *nunc*, sendo este *nunc* da função identificadora da língua que concede fecundidade à comunicação, tornando o uso da língua mais ou menos prazeroso, pois esta é utilizada pelo homem, conforme lhe vai dando mais ou menos prazer em usá-la com o seu interlocutor. E da ligação dessas duas primeiras conotações, surge o *quo* na qual reside a força da língua materna, por ser a língua de socialização, onde os elementos socioculturais e linguísticos vivem como que em simbiose.

Em defesa da tese sobre o *ibinda*, Martins (1972) nos faz perceber que “a língua dos Cabindas é o Kiuoio (ou Iuoio) e Kikongo. Por isso alega: “Não apresentamos a antiga designação de dialeto fiote para o qual não se encontra explicação nem sentido absolutamente válido. Nem nenhum dos naturais aceita tal designação” (MARTINS, 1972, p.5).

Devendo ainda considerar esta como uma língua transnacional pelo fato de a sua área de difusão estender-se para além das fronteiras nacionais⁸⁴, já que ela é falada também na

⁸⁴ A Língua dos Cabindas é como se disse anteriormente uma variante do Kikongo com interferências do português e do francês falada, não apenas na região de Cabinda, mas também em Ponta Negra, no norte, confinado com o Congo-Brazaville, e também a sul, na faixa de Kitona e Banana, integrada no Congo-Kinshasa (in rodapé, PINTO, 2006, p. 126).

República Democrática do Congo e na República do Congo (SOUSA; UNDOLO, 2013, p.13; MARTINS, 1972, p.55).

Em que pese hoje existirem conotações políticas que tentam a todo custo impor a designação “fiote” ou ainda “ifiofe” como a língua dos cabindenses, pois para os naturais da terra de Cabinda somente os seus usuários a podem definir, porque ela representa uma cosmologia antropológica do homem de Cabinda⁸⁵ e esta não pode ser imposta por fatores externos ao mundo dos cabinda, tal como se afirma que quando repetimos uma língua que não é originalmente a nossa, exprimimo-nos de uma forma mecânica e mimética, salvo exceções, não fazemos mais do que imitarmos quando nos exprimimos na nossa língua materna, a imaginação liberta-se (KI-ZERBO, 2006, p. 75).

Na perspectiva de Nzau (2011), cada língua é um conjunto de traços de identidade a que qualquer vida humana fica vinculada. A identidade de cada língua é só uma, insubstituível. Quando se perde uma língua, mesmo não se perdendo a identidade, perde-se, pelo menos, um instrumento versátil remissor à própria identidade (NZAU, 2011, p.88).

E por outra, considerando ser este um povo bastante instruído, parece muito considerável que se constate entre os cabindas o domínio de línguas estrangeiras, como inglês e o francês, sendo que uma boa percentagem destes usam a língua francófona por causa da contiguidade geográfica dos países limítrofes. Mas a língua oficial predominante é o português e há que se reconhecer o esforço que o Estado angolano vem desenvolvendo para o ensino e a expansão do português entre a população Cabindense.

2.2.4 As Etnias

Esta população que povoa o atual território de Cabinda⁸⁶ na sua maioria é de origem Bantu, não obstante terem existido outros grupos humanos não Bantu. Segundo Nguma (2005), a proveniência dos povos de Cabinda é realmente o Kongo-Dia- Ntotela (Mbanza

⁸⁵Uma das ideias que se pode avançar quanto a esta problemática é em nosso entender, a realização de um plebiscito local para que o povo de Cabinda escolha a denominação que quer para a sua língua.

⁸⁶ Repare a forma nostálgica em como Martins (1972) se refere a esta parcela considerada parte do território angolano para quem ler um dia o seu trabalho: “quem, dera que, depois de ter lido este trabalho, escrito sem pretensões de técnico ou cientista, conseguisse o leitor passar uma temporada naquelas terras feiticeiras e de sonhos, a terra dos mascarados *Zindunga* e das donzelas que ainda passam pelo “*Nzó Ikumbi e Nzó Kualama*”

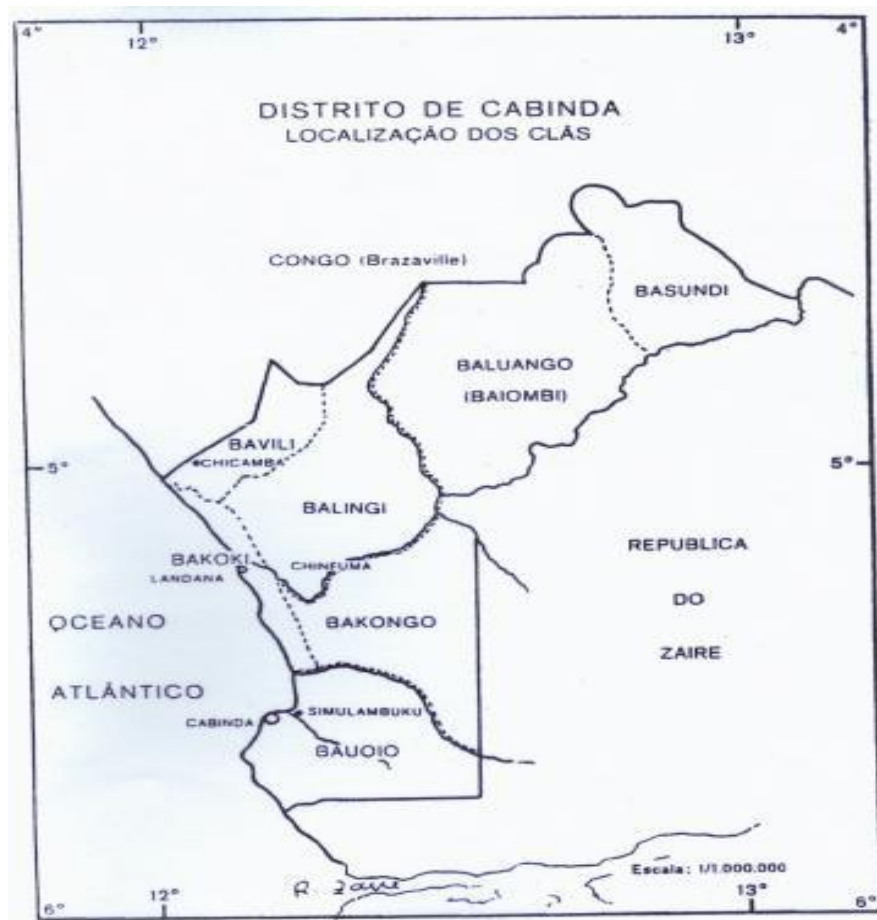
Congo), ou seja, o antigo Reino do Congo e, desta forma, os fundadores dos reinos de Cabinda, fizeram praticamente um retorno à zona de origem.

Fazendo parte do grande grupo etnolinguístico Bakongo, os povos de Cabinda, os cabindas ou ainda, os binda, constituíram-se em três reinos *Ngoio, Kakongo e Luango* onde se aperfeiçoaram e se diferenciaram, no sentido de no seu interior surgirem outras pequenas etnias. A região é hoje constituída pela grande etnia Bakongo, subdividindo-se em: Bawoio, Bakuakongo, Bakoki, Bavili, Balinge, Bayombe e Bassundi (Figura 7)⁸⁷.

A língua Ibinda, os Bakamas, o Tchicumbi, o extraordinário poder de oralidade (Zingana e Zinongo) que associados a todas as outras manifestações culturais, artísticas, valores e riqueza espiritual, aquilo que dá vida e expressão à alma, contribuem para o equilíbrio psíquico e psicológico dos cabindas, fazem a harmonia e a beleza do seu mundo e da sua existência (NGUMA, 2005, p.20-24).

⁸⁷ Nestes termos e talvez para estudos posteriores, seria oportuno se perceber a composição percentual de cada uma dessas etnias de cabinda, para que se criem políticas e medidas que possam permitir a sua manutenção e revigoramento, pese embora seja inevitável com o fluxo demográfico que as etnias menos consistentes ou de menor numero percentual possam sucumbir ou desaparecer dentro de um território.

Figura 7 - Distribuição clânica ou étnica dos Cabinda



Fonte: MARTINS, 1972, pag.63.

2.3 Cenários de desenvolvimento sobre Angola e Cabinda⁸⁸: possíveis diálogos e contradições

As realidades desta parcela separada do território nacional, intrigante e muitas vezes motivo de controvérsias e discordâncias, não são de hoje e que vem se propalando há mais de 3 décadas. De tal sorte que todo homem, como qualquer outro animal, luta por um “território exclusivo”, seja para albergar a sua família, seja para concretizar os seus projetos, seja para construir o seu Estado, ou seja, para implementar os símbolos das suas esperanças (BEMBE, 2013, p.31).

⁸⁸ Como bem se conhece esta situação, vulgo questão de Cabinda, ou problema de Cabinda ou ainda Caso Cabinda que assim se convencionou chamar devido ao conflito político-militar que desde 1975 opõe a resistência cabinesa à ocupação angolana do enclave (TATI, 2013, p. 375-381).

De acordo com este autor, o imperativo territorial é tão importante e primordial como os imperativos de propagação da espécie, afirmando ainda que o “território não só satisfaz a necessidade de identificação, como a de segurança e a de estimulação” (BEMBE, 2013, p.31).

Foi nesta senda que os cabindas perceberam naturalmente os diversos impulsos territoriais e lançaram-se desde muito cedo à conquista político-militar duma sede geográfica exclusiva, para cimentar a sua cultura, os seus hábitos, a sua tradição e atitudes, para concretizar os projetos que os distinguem dos restantes agregados sociológicos e para construir uma morada onde possam ser quem são (BEMBE, 2013, p.32).

A história da constituição e afirmação deste povo começa precisamente com o desmembramento do antigo e complexo Reino do Kongo, e subsequentemente a disjunção geográfica dos reinos de Kakongo, Loango e Ngoio⁸⁹ (Figura 8). Assim, pode-se afirmar que os seus povos têm uma mesma origem comum (etnia Bakongo e grupo etnolinguístico Kikongo) e o sentimento de um destino comum, disposto na constituição de uma comunidade dos mesmos sonhos num espaço organizado, regidos por normas comumente aceites - o território político.

Estes povos assinaram ou celebraram, em primeira instância, dois tratados de protetorado luso-cabinda no século XX, entre as autoridades portuguesas e os signatários dos reinos de Kakongo (tratado de Chinfuma, 29 de setembro de 1883) e Loango (tratado de Chicamba, 26 de dezembro de 1884), e finalmente consolidaram um terceiro acordo, o “Tratado de Simulambuco⁹⁰” (01 de fevereiro de 1885). Este acordo entre Portugal e o reino do Ngoio deu corpo a uma nova entidade Cabinda sob regime de protetorado, resultante da fusão voluntária entre este último reino e os de Kakongo e Longo (BEMBE, 2013, p.32).

⁸⁹Estes reinos estavam ligados ao reino Bakongo, considerado a sua existência como Estados menores. Em virtude da distância do centro, eram considerados independentes teoricamente, na prática respeitavam a supremacia do “Manicongo”. (Manicongo: o mesmo que reino do Congo. Compreendia Matamba e Angola).

- “Entre estes reinos destaque para três: **Ngoyo; Kakongo e Luango** na costa do Atlântico a norte do estuário do Congo, área conhecida como Matamba atravessado pelo vale do Cuango a sudeste, e a região de Ndongo, que incluía quase toda a parte central de Angola, de ambos os lados do Rio Kuanza. Quando houve os primeiros contatos com os portugueses, o mais importante dos muitos pequenos chefes da região de Ndongo era um que possuía o título hereditário de **Ngola**, que os colonizadores deturparam dando mais tarde o nome de Angola à Colonia” (por: MANOEL, V., HISTÓRIA DE ANGOLA. Disponível em: <http://rubelluspetrinus.com.sapo.pt/angola-h.htm>. Acesso em: em 24/02/2014).

⁹⁰Veja-se em Cruz (2012) a demonstração de que “os portugueses, assim como os outros europeus, não respeitavam as cláusulas dos tratados, interpretando-os conforme os seus interesses e contrariando os interesses dos chefes africanos e de seus povos” (CRUZ, 2012, p. 231-233); Em Castro encontramos um posicionamento contrário alegando que o Tratado de Simulambuco foi validado pela conferência de Berlim (CASTRO, 2011, p. 12-24).

Por isso, para os cabindas, estes tratados solenemente celebrados, com maior ênfase ao de Simulambuco, reconhecido pela conferência de Berlim, são um legado para tratamento individualizado do seu território relativamente à Angola (BEMBE, 2013, p.33).

Figura 8- Mapa da Carte de la Cote de Loango



Fonte: MARTINS, 1972, p.6

Como se sabe e tal como os dados nos mostram, uma faixa de território zairense, com a largura de uns sessenta quilômetros, separa Angola de Cabinda, criando, de fato, certas dificuldades de comunicação entre os dois territórios. Tudo porque esta faixa de território assume para a RDC um ponto estratégico para a sua economia, visto que representa, simultaneamente, o seu único acesso ao mar, a embocadura e o curso inferior do grande rio Zaire, ou Congo, e, provavelmente, a linha de trânsito mais importante para o seu comércio⁹¹. Com isto, viu-se que Portugal renunciou à margem direita do rio em favor da Bélgica, para conservar,

⁹¹<http://www.cabinda.net/Cabinda01.html>

no entanto, Cabinda e Molembo, e viu reconhecida, pela Conferência de Berlim, a soberania sobre Cacongo e Ambriz (1885) e todo o território da Costa Norte até Cuango.

Por este fato concordamos com Bembe (2013), que afirma que o posicionamento geográfico de Cabinda ajusta-se perfeitamente na zona chamada de “triângulo estratégico de ouro negro” partilhado com Angola, Nigéria e Guiné (BEMBE, 2013, p.35). Fatos estes que podem estar na base de uma compreensão de quando no momento da descolonização de 1975 e de algum modo por omissão (uma omissão-lacuna jurídica, de certo politicamente intencional), procedeu-se a uma espécie de subsunção formal de Cabinda à Angola nos textos concluídos dos Acordos de Alvor e sem consentimento dos cabindas (BEMBE, 2013, p.36).

Nesta vertente, Batsîkama (2011) traz outros contornos que passaremos, *ipso verbis*, a elucidar:

Famoso, polêmico e pertinente é o Tratado de Simulambuku, de 1/2/1885 (22/01/1885) que, o que é curioso, não parece ter sido oficialmente publicado nem antes nem sequer nas coleções oficiais da «Legislação Novíssima do Ultramar». Por Portaria 730 de 27/6/1913 Boletim Oficial 26, foi criada a Circ. de Cabinda, da Intendência do mesmo nome. A sede do Distrito do Congo se encontrava em Cabinda e foi transferida para Maquela do Zombo, por Decreto 3365, de 15/9/1917. “Com a junção dos Distritos de Zaire e Congo, sob a designação de Distrito do Zaire-Congo, a Intendência de Cabinda ficou diretamente subordinada ao Governador-Geral de Angola – P.M. 1, de 28/6/932, Boletim Oficial 26 (2ºSupl)” (Milheiros:1972,p44) cuja representatividade encontrava-se em Luanda. [...] Já no início da luta armada para libertação de Angola, [...] quase todos que criaram organizações políticas em Cabinda originaram da UPA. Quer dizer, traziam com eles as seqüelas ideológicas da UPA perante o MPLA [...] que terá problemas sérios com a incorporação dos nativos de Cabinda. É o caso de Henrique Nzita Tiago que, preferiu não aderir ao MPLA. A sua insistência fez com que, mais tarde, outros elementos das associações políticas de Cabinda, começassem a ingressar ao MPLA. [...] No princípio de 1972, os de Cabinda manifestavam-se contra a presença do MPLA dizendo que este partido não tinha nada a ver com o distrito de Cabinda a ponto de reclamar seus conterrâneos cabindenses que foram enviados a Leste de Angola [...]. Pois, estamos aqui perante o descontentamento dos nativos de Cabinda ver seu território ser “anexado” legislativamente e depender duma região que consideram “alienado” sob égide de MPLA. Para completar isso, citamos o Diploma Legislativo n.º 571 de 24/2/1934 que criou o Distrito de Cabinda, suas subdivisões, etc. Portaria 15359, de 12/1/1968 (Bol. Ofic. 10) e Decreto 50/71, de 23/2/1971 (Bol. Ofic. 57) afirmam que Cabinda é Distrito da Província de Angola o que justificaria o art.2 do Acordo de Alvor, pois seria a razão da ausência da FLEC em Janeiro 1975? É por isso que a petição de Franque para independência de Cabinda foi enquadrada no ficheiro de Angola [...] Por fim citamos a Constituição Portuguesa de 1933 no seu nº2 do Art.1 (Garantias Fundamentais) que diz claramente que Cabinda é distinta de Angola. Há ou não vigência do Decreto 50/71 assim como Portaria 15359 de 1968 nessa Constituição de 1933? Ou haveria alguma caducidade nessa Constituição? Contradições? Em notas de roda pé (BATSÍKAMA, 2011, p. 181-182).

Numa alusão sobre esta problemática, Pinto (2006) afirma que, no ano de 1885, ano do tratado de Simulambuco, foi criado por Lei de 18 de julho, o Distrito do Congo, abrangendo os territórios de Cabinda. Posteriormente foi elevado à categoria de vila, em 10 de julho de 1890, precisamente com o nome de Cabinda, sendo mesmo a sede do Distrito do Congo e, mais tarde, em 1917, a sede do Distrito foi transferida para Maquela do Zombo pelo Decreto nº 3365, de 15 de setembro de 1917. Por esse mesmo decreto Cabinda passa a constituir um distrito autônomo, embora de duração efêmera, pois, em 1921, será de novo incorporada ao Distrito do Congo, pelo Decreto nº 31 do Alto Comissariado de 1921 (PINTO, 2006, p.101). Seguidamente, só em 1932, às vésperas da entrada em vigor da Constituição de 1933, que regerá a Ditadura do Estado Novo em Portugal, e por ocasião da junção dos Distritos de Zaire e Congo, ficará a Intendência de Cabinda diretamente subordinada ao Governo Geral de Angola (PINTO, 2006, p.101)

Desta visão analítica surgem desde logo algumas questões que merecem ser clarificadas, pois aqueles que escrevem a história não podem deixar de mencionar. Uma delas é a questão do impacto e da eficácia jurídico-legal dos acordos de Alvor.⁹² Se este não foi respeitado nem por seus signatários, como pode ser um argumento para a anexação da província de Cabinda a Angola⁹³? Já que não se fazem alusão de outras parcelas, como é o caso das Lunadas. Quid iuris? Ou, dito de outro modo, bem haja os fatos que permeabilizaram a criação do Estado angolano⁹⁴.

Nisto não faltam argumentos que tendem a sustentar teorias que podem ser validadas para a construção de um Estado ou “Nação” de várias nações⁹⁵, como é o caso de Angola. Assim se propalam estudos bem aceitos e comprovando teorias históricas que demonstram

⁹²Leia-se de forma mais detalhada a exposição feita por Bembe (2013, p. 528-539). Já Castro (2011), alude que este acordo foi apenas “um pedaço de papel” que “não valeu nada” e por isso e se assim for, importa que se tenha a mesma coerência no sentido de também o considerar inválido no que respeita à anexação de Cabinda por Angola (CASTRO, 2011, p. 33-34).

⁹³A ata dos Acordos de Alvor no seu art. 3º; institui: “Angola constitui uma entidade una e indivisível nos seus limites geográficos e políticos atuais e, neste contexto, Cabinda é parte integrante e inalienável do território angolano

⁹⁴De acordo com Gastão Sousa Dias na sua obra *Os Portugueses em Angola*, edição da Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1959, p. 99 e 100, lembra-nos que em 1615 o Rei Filipe II de Portugal (e III de Espanha) separou o Reino de Benguela do governo de Angola “*De meu poder real e absoluto, me praz e hei por bem, por esta presente provisão, a capitania, conquista e governo das províncias dp dito Reino de Benguela [...] e por ela as erijo e ao dito reino em novo governo, para que de hoje em diante tenham separada a jurisdição e governador*”, nomeando como Governador, Conquistador e Povoador de Benguela ao mesmo tempo governador de Angola Manuel Cerveira Pereira. PONTES, Helder in<http://introestudohistangola.blogspot.com.br/2006/05/31-donde-tem-o-nome-angola.html>. Acesso em 24\02\2014.

⁹⁵O termo várias nações surge aqui para referenciar que antes da dominação colonial e principalmente com a formação e transformação de colônias portuguesas em África para províncias Ultramarinas, este território era constituído por muitos reinos ou estados nações que entre si estabeleciam contatos e até relações de Vassalagem.

como se foi construindo esta antiga colônia, província ultramarina portuguesa e hoje Estado Angolano, que somente nos anos de 1869 viu anexar-se o reino de Benguela à Angola⁹⁶, já que o Reino de Benguela foi administrado autonomamente entre 1617 e 1869. Outro caso sobre o qual até agora se levantam conflitos e reivindicações é o dos Lunda-Cokwe, a sua problemática tem sua gênese em 1891, quando novas fronteiras seriam traçadas e o império Lunda foi desmembrado entre portugueses, belgas e ingleses.

Por isso, a efetiva ocupação da região a oeste do Cassai prolongar-se-ia, no entanto, até 1927. Sem perdemos de vista as ocorrências que se deram a partir de 1885 até 1975, já que nos acordos do Alvor não houve com o governo Português a integração da Nação Lunda Tchokwe a Angola. Portanto, a atual integração a Angola feriu o direito Internacional da Lunda Tchokwe como Nação Livre⁹⁷.

Assim, Freudenthal (2001) relata que é, hoje, consensual o reconhecimento de que, na perspectiva dos africanos, a maioria dos tratados assinados não implicava perda de soberania, sendo entendidos apenas como acordos de cooperação e auxílio. Por outro lado, sendo os acordos de fronteira o produto da negociação entre as potências europeias, alheias às considerações de ordem etnocultural ou política no que respeitava à realidade africana⁹⁸, no término de um processo conduzido por europeus, viram-se os africanos despojados das suas identidades políticas, juntamente com a derrocada dos últimos Estados independentes da África austral⁹⁹. De tal maneira que Pontes (2006) escreve:

⁹⁶Em 1869, os territórios controlados pelos Portugueses, Angola e Benguela, tornaram-se numa unidade, com o estatuto de Província. Antes desta data, o grande acontecimento foi a abolição da escravatura. Esta, no entanto, não desapareceu tão rapidamente como se esperava. In <http://vilanovadesantoandre.no.sapo.pt/sandre/sandre35.html>. Acesso em 24\02\2014.

⁹⁷<http://paginaglobal.blogspot.com/2012/08/angola-luta-secular-do-povo-lunda.html>, Acesso em 06\03\2014.
-www.protectoradodalunda.blogspot.com. Acesso em 06\03\2014.

⁹⁸Ainda a esse respeito Martins (1972) explica que as terras do nosso actual Kakongo e Ngoio foram delimitadas, depois da Conferência de Berlim (1885) por acordo internacional entre o Estado Independente do Congo, actual República do Zaire, e o nosso Governo (neste caso, Governo português), ficando a haver no território da República do Zaire também gente do clã Bakongo e Bauoio, ainda que as suas sedes hajam permanecido do nosso lado. Por isso, nota-se, porém, que, para assuntos do clã, a fronteira geográfica demarcada pelos europeus pouco ou nada interessa a esses povos. E conclui que não lhe restam dúvidas, baseados em dados certos da história, de que as gentes do Congo, parentes e descendentes do Rei do Congo, vieram ocupar, em tempos remotos, as actuais terras do País de Cabinda. Já que esta história é fortemente confirmada pela tradição contínua desta gente e que está na mente de toda a gente destas terras a origem, em sangue e costumes, que a liga aos de Mbanza kongo, antigo S. Salvador do Congo (MARTINS, 1972, p. 65).

⁹⁹http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X20010001000006&script=sci_arttext; Voz de Angola em tempo de ultimato. *Estud.afro-asiát.* [online]. 2001, vol.23, n.1, pp. 135-169. ISSN 0101-546X. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X20010001000006>.

A questão da unidade territorial e política de Angola foi por alguns posta em questão com respeito a Cabinda. É certo que o domínio português sobre o território de Cabinda só se formalizou com a assinatura dos Tratados de Chinfuma em Lândana em 1883, Chicambo na margem esquerda do Rio Luema, no Massabi, em 1884, e Simulambuco em 1885, com os potentados nativos locais. É certo ainda que estes tratados foram entre os povos locais e a Corôa Portuguesa, sem qualquer referência a Angola nestes tratados, ou mesmo sem a interferência do Governo Geral de Angola, mas os Portugueses, desde o início, consideravam de facto Cabinda como uma "dependência" de Angola, apesar de uma breve referência específica como território distinto na Constituição da República Portuguesa. Hoje, na data que escrevo este capítulo, a questão da autonomia de Cabinda em relação a Angola está ainda por resolver a contento de ambas as partes (Cabinda e Angola)¹⁰⁰.

Exemplos mais que concludentes de como a história é o motor e como essa mesma história favorece tanto uns como outros, bem como desfavorece estes ou aqueles. Por isso, a realidade histórica é sempre preponderante e, no caso do nosso continente, esta realidade histórica propiciou a constituição de muitas nações na África (OLIVER, FAGE, 1972, p.210). Neste sentido Certeau (2011) faz uma réplica, já que:

Quando se é historiador, que fazer se não desafiar o acaso, propor razões, quer dizer, compreender? Mas compreender não é fugir para a ideologia, nem dar um pseudônimo ao que permanece oculto. É encontrar na própria informação histórica o que a tornará pensável (CERTEAU, 2011, p. 115).

Neste cenário de incessantes buscas para a convergência para o bem comum e a instabilidade política social do próprio país, Cabinda mereceu um Estatuto Especial¹⁰¹, no qual muitos põem fé e para muitos deixou-os cépticos quanto a sua aplicabilidade prática, pois mesmo passando anos desde sua aprovação não se tem observado efeitos de sua implementação. Por isso, há quem veja que a solução desse desiderato pode ter outros contornos, se de forma transparente e inclusiva se debaterem todos os diferendos existentes¹⁰², pois há ainda

¹⁰⁰Disponível em: <http://introestudohistangola.blogspot.com.br/2006/05/31-donde-vem-o-nome-angola.html>. Acessada em: 24/02/2014.

¹⁰¹Se constituindo como um dos nove (9) anexos do “Memorando de Entendimento para a Paz e Reconciliação na Província de Cabinda”, negociado em Brazzaville entre 13, 14 e 15 de Julho de 2006 pelas Delegações do Governo de Angola e do Fórum Cabindês para o Dialogo (FCD) com a facilitação da União Africana; o memorando foi formalmente assinado na província de Namibe, aos 01 de Agosto de 2006 (BEMBE, 2013, p. 558; CASTRO, 2011, p. 76-78).

¹⁰²Uma das soluções apontadas pela UNITA, que no seu anteprojeto, apresentado em maio de 2009, elegeu a descentralização político-administrativa de Cabinda, como aquele que permitiria “*maior agilidade, participação democrática e eficiência*” na administração territorial e “*consolidação da paz política e social*” em Cabinda. Grifos nossos (CASTRO, 2011, p. 38; 44- 46).

hoje quem proponham as possíveis vias para este entendimento¹⁰³, que cabe única e exclusivamente aos cabindas:

- a) Abdicar do direito a autodeterminação como um povo e dizer que já não se quer mais uma autonomia política e administrativa de Angola e que se aceita integrar e viver como angolanos;
- b) Pode ser ou haver uma intransigência, na qual o povo reivindique, vinca e se firme no querer ver satisfeito o seu direito e a sua soberania custe o que custar;
- c) Por último, pode ser o “*the best agreement*”, isto é, encontrar-se o melhor acordo possível que satisfaça os interesses e as aspirações dos cabindas, mas ao mesmo tempo que tenha em conta os interesses dos angolanos.

2.4 A diversidade Cultural em Cabinda

2.4.1 Os Costumes

Ao se referir aos povos de cabinda, eis o que escreve padre Martins:

Mas o que mais nos prende aos Cabindas - às gentes de todo o País - é a beleza de suas instituições, de seus usos e costumes, a beleza e até delicadeza dos princípios e leis morais, familiares e sociais, a riqueza “espiritual” de suas almas [...]. Não. São precisos anos. É preciso conviver com eles, aceitar comer com eles uma muambada ou convidá-los para a nossa mesa[...]. O que colhi[...], foi-o nas viagens de ministério missionário e cavaqueando a mesa, durante as refeições [...]. É preciso fazer-se um deles e entrar-lhes na alma através dos conhecimentos de sua língua. É preciso ouvir um e muitos e muitas. Estar presente nas suas horas tristes e nas horas alegres, que também as têm”. Só presenciando e tomando parte nos banquetes - que os têm assistindo aos batuques, para os quais a resistência dos brancos não daria para uma hora, quando eles os alimentam noites inteiras (MARTINS, 1972, p. 1-2).

Ao nos debruçarmos sobre a escrita de Martins (1972), nos apercebemos da existência de uma lista com a devida descrição de cada uma das “divindades” da mitologia dos Cabin-

¹⁰³Disponível em: <http://videos.sapo.pt/Fz58hzmtSYDvtZelZkgz>. Acesso em 13/05/2014.

das¹⁰⁴. Por isso, listamos as principais divindades dos Cabindas: *Kuiti-Kuiti*, *Mboze*, *Lusunzi*, *Nkanga*, *Mvemba*, *Lunga*, *Bunzí ou Mbungi*, *Nkunda Mbaki Nrandá*, *Makunku*

E não podendo fazer uma discussão mais ampla e abrangente sobre esses seres e suas respectivas crenças, aqui apenas faremos uma referência breve sobre os mais destacados entre os cabindas, como:

- a) *Kuiti-kuiti* (Nzambi-Mpungu¹⁰⁵, ui vanga naveka = O Nzambi-Mpungu, Deus poderoso que se fez a si mesmo);
- b) *Nkanga* (presidia a todas as grandes cerimônias. Governava, espiritualmente, as terras de Kingangaka, Ngoio, Kankatu e outras);
- c) *Mvemba* (era invocada nas grandes calamidades);
- d) *Mpangi* (Era o Nkisi-Nsi da terra, o espírito protetor; Os naturais nem lhe tocavam, por tanto respeito ou medo que lhe tinham).

O autor faz-nos perceber que toda vida cotidiana dos cabindeses deriva dos *Lusunzi*, que são nada mais e nada menos leis, usos e costumes que ainda hoje se seguem. Ou seja, são de *Lusunzi* as leis que regem todos os atos da vida moral e social dos povos de Ngoio. E entre essas leis podemos salientar as seguintes:

- a) a que proíbe expressamente a cópula de qualquer homem com uma mulher, no chão, ainda que esposa, ou numa casa de portas e janelas abertas e sem cama (que na altura era de simples esteiras de papiros).
- b) a que proíbe terminantemente relações com uma jovem (Kinkupa ou Kikumbi) sem que tenha passado pela cerimônia do kualama (designada, comumente, por *casa da tinta*).
- c) a que proíbe à mulher, nos seus dias do mês, ter relações seja com quem for e cozinhar para o marido enquanto durarem esses dias.
- d) a proibição de casamento entre parentes, mesmo bastante afastados, bem como a de qualquer relação íntima com qualquer deles, mesmo que não casem.

¹⁰⁴ Para melhor aprofundamento e esclarecimentos, vide Martins (1972, p. 104-138) ou ainda aceder aos links <http://www.cabinda.net/CabindasCap8.html>. Acesso em 03/02/2014.

¹⁰⁵ Ainda sobre a compreensão deste termo “Nzambi-Mpungu”, Altuna (2006) se refere a este como “o grande, o forte, o todo-poderoso, o perfeito, o bondoso, o imenso, o excelente” (ALTUNA, 2006, p. 400).

De acordo com Martins (1972), para os Cabindas, o “*Lusunzi*” é o maior de todos os *Bakisi-Ba-nsi*, o espírito protetor da terra.

É na aldeia de Kizu (Tchizo) que tem assento o Lusunzi, o Nganga-Lusunzi, os Zindunga, o Ntoma-Nsi e o Nfumu-Nsi.

Mas é nos estudos do Padre Leo Bittremieux, *La Société Secrète des Bakhimba au Mayombe*, que o autor busca refletir sobre esta mitologia cabinda, que não destrói nem exclui o sistema religioso comum a todos os clãs Bakongo, mas que, em seu entender, evidencia uma certa particularidade destes povos, fruto da rica tradição dos cabindas; por isso, Martins o tem como “mestre” e procurou segui-lo sem inventar “mitologias”: escreve que, para os cabindas, existe:

Nzambi - O Ente Supremo (Todos os clãs Bakongo conhecem Deus sob o vocábulo Nzambi ou Nzambi Mpungu). Nzambi é bom. Por isso, chamam-lhe *Tata*, *Tat itu*: Pai, Pai Nosso; *Tata Nzambi* = Deus Pai.

Os povos de Cabinda têm ainda algumas ideias quanto às obrigações morais para com Deus e para com o próximo: o temor de castigos que Deus possa enviar e permitir e o sentido muito arraigado da justiça e da fuga a práticas de injustiças. Em um dos seus trechos, Martins (1972), deixa claro a ideia de que “são demonstrações das ideias primitivas ou, mui simplesmente, modos de falar. O que se pode afirmar é que os negros, pelo menos em doutrina e teoria, não são ateus”.

Há também entre os cabindas entes sobre-humanos que, por vontade de Deus, governam o mundo em seu lugar: são principalmente os *Bakisi* (Nkisi - pl. Bakisi), os gênios no sentido mais amplo da palavra. Segundo relatos, nos velhos tempos, ou seja, no passado, o *Nkisi* ou os *Bakisi* (*Bakisi ba nsi* = os espíritos da terra) eram bem melhores e bem mais amigos dos homens. Protegiam-lhes os corpos fazendo chover, dando-lhes alimento, proporcionando-lhes bem-estar. Estes *Bakisi Ba nsi* não têm o seu habitat numa estatueta ou num ídolo. Vivem na terra, na água das lagoas e, especialmente, nas rochas ou têm o seu santuário nas florestas. O culto ao *Bakisi Ba nsi*¹⁰⁶ parece ser a manifestação principal dos sentimentos religiosos das populações Bakongo, Bauoio, Baluango, Basundi e outros.

¹⁰⁶ Este culto regulava - e ainda hoje se sente a sua influência - toda a vida social e familiar. Basta que se volte a ver o que os cabindas dizem sobre as leis de Lusunzi. É do Nkisi-Nsi que o chefe recebe o poder. É do Nkisi-Nsi que, nos Bauoio - Cabindas - toda a comunidade, por cerimônias públicas, procura conquistar graças e favores. É em nome do Nkisi-Nsi que os Zindunga, chamados também mulheres do Nkisi-Nsi (*Bakama Bakisi-Nsi*) ou «soldados», fazem o policiamento das terras de Cabinda e velam pela guarda dos bons costumes e leis de Lusunzi, que não são mais do que as leis do Nkisi-Nsi. Assim se acredita e se jura e se amaldiçoa, ainda hoje, pelo

Ainda afirma Martins (1972) que ao Nkisi-Nsi ficam ligados todos os que nascem de uma forma tida por anormal, a saber:

- a) Os Zindundu (sg. Ndundu) = albinos.
- b) Basimba, os gêmeos, tidos também por filhos do Nkisi-Nsi.
- c) Os Nsunda (pl. Basunda), os que nascem pondo, primeiro, as pernas fora do ventre materno.
- d) Os Kilombo - os que revelam, em sonho, a sua origem estrangeira.

Há que se destacar ainda os *Bakisi Bakulo*, ou seja, os espíritos dos antepassados, protetores da família; o *Lemba*, especial do casamento, para que haja paz no casamento e seja fecundo. Para as mulheres grávidas e para as crianças há uma série de espíritos protetores: *Malazi*, *Mamazi*, *Mbenza*, *Kobo*, *Kívunda*, dentre outros. A função destes é guardar e proteger as criancinhas, já antes do nascimento, dos maus olhados dos “*Bandoki*”¹⁰⁷, matadores, comedores da alma [...] (MARTINS, 1972, p. 104).

2.4.2 As práticas culturais

A região de Cabinda ou o seu território é rico em diversidades de práticas. O seu povo é muito versátil, caracterizando-se com uma cultura peculiar, que vai desde a dança (Kintueni, a matáfala, Kiquiti, Npêngo, Mayeye), as festas ou festejos aos ensinamentos sociais e morais, com usos e costumes especiais, desde a sua forma de se vestir e comer até os rituais tradicionais, principalmente o *Tchikumbi*, os ritos funerários e as célebres cerimônias dos *Bakamas do Tchizo* (um grupo ritual tradicional que possibilita a interação entre o povo vivo e os espíritos ocultos dos deuses e dos antepassados, assegurando assim a reconciliação entre os mortos e os vivos).

É ainda importante considerar-se o Museu Regional de Cabinda como um local ou como consideram um dos maiores centros de pesquisa e coleta da tradição oral cabindense. Neste se expõem peças artesanais, tradições, usos e costumes da província. A cidade pos-

Nkisi-Nsi. É que o Nkisi-Nsi, por bom e generoso que seja também pode encolerizar-se e vingar-se. Há quem tenha visto nesta espécie de culto uma como que idolatria, o que não corresponde com a verdade.

¹⁰⁷ A esse respeito veja-se também Milando (2013, p.67-94).

sui também um centro cultural que desenvolve diversas atividades nas áreas da música, dança, artes cênicas e visuais.

Quanto a sua gastronomia é também uma das formas dos quais os cabindas se idealizam já que existem pratos típicos de Cabinda que se baseiam em muambas de diversos sabores, entre eles o de jinguba (ou ainda quitaba), o de óleo de dendén, junto com peixe seco, o de pato e o de feijão macoba, feijão frade (zandji), o nzuza acompanhadas de suidi (gintete) de peixe, Nfumbua de peixe fumado com maiaka (ou kikuanga). Nas regiões mais ao interior, como no Maiombe, delicia-se ao sabor dos pratos originais: Bitebe (assada ou cozida), saca bitoto, muamba bitoto, a Kizaca (sacafolha que pode ser de peixe, de camarão ou de feijão) e a muamba de peixe e de carne de caça. Tem como guarnições a saca-folha (folhas de mandioca), banana-pão, maiaca e chikuanga (derivados de mandioca que depois é cozida).

Estes constituem elementos preponderantes desta riqueza cultural dos povos Bawoio de Cabinda, dos quais tomaremos alguns elementos característicos dos fazeres diários dos povos da região de Yabi, onde destacaremos três expressões de sua cultura, ou seja, práticas do seu cotidiano tradicional enquanto povo, pois estudar os povos da etnia Woio é compreender como estes constroem a sua identidade étnica diferenciando-se dos outros grupos étnicos e povos da África através de seus usos e costumes

2.4.2.1 *Tchikumbi*

A prática do *Tchikumbi* está estreitamente relacionada com a manifestação do ciclo menstrual que surge pela primeira vez na vida de uma rapariga, isto é, na faixa etária de 12 a 15 anos. Neste momento a família a prepara para realizar o rito de iniciação que lhe dará permissão para a vida adulta.

Para melhor entendermos esta realidade, nos sustentamos do repertório de Martins (1972) como sendo aquele que maior descrição faz sobre esta prática cultural. De acordo com o autor, Casa das Tintas é nome muito genérico, sendo designação dada pelos europeus, e diz-se das tintas por que as pessoas que entram nessas casas, para os respectivos cerimoniais, pintam-se, durante todos os dias que lá passam, com tukula¹⁰⁸. Pode aplicar-se: a *Nzo Kumbi*

¹⁰⁸Takula é o *Pterocarpus tinctorius* - Welw.

Tukula é o cerne desta mesma árvore reduzido a pó, a serrim e muito fino. A tukula tem uma cor avermelhada bastante viva.

Kimpilo, casa para onde ia a rapariga depois da primeira manifestação da puberdade; a *Nzo kualama*, casa onde a rapariga entra para as cerimónias que precedem a tomada de estado. Ou, mesmo, pode-se dizer *Nzo Kualama*, também chamada *Nzo Kumbi* (ou *Ikumbi*) ou *Nzo Kumbi*, *Kumbi Kibuala* e *Nzo Kumbi Kinkuala*.

Esta cerimônia ocorre logo que a donzela sente os sinais inconfundíveis de que chegou à puberdade e trata de avisar a mãe ou alguma de suas companheiras de confiança, retirando-se para o meio de uma planície onde se esconderia no capim.

Por isso reuniam-se, então, todas as outras companheiras e, pela tardinha, iam procurá-la entre cânticos e bater de palmas. Iam cantando e chamando. Ela nunca responderia ao primeiro chamamento (MARTINS, 1972, p. 214).

Temos de relembrar que para os Bawoio nenhuma rapariga deixará de passar pela *Nzo Kualama* e com todo o cerimonial pelo menos o indispensável - incluindo mesmo o que, em tempos, se fazia na *Nzo Kumbi Kimpilo*, e com a maior solenidade que seja possível. A *Nzo Kumbi Kimpilo* é condicionada à idade de puberdade. A *Nzo Kualama* é preparada com antecedência, pelo menos pela família da rapariga, e em ordem ao casamento, à tomada de estado. Ou seja, *Kualama*, diz-se estar em idade de se casar; *Kualama* será, antes, o passar pelas cerimônias da puberdade ou das que antecedem as do casamento ou tomada de estado (MARTINS, 1972, p. 217)

2.4.2.2 Alambamento

É importante ressaltar que, nas suas observações, Martins (1972, p.245), afirma não ter conhecimento de qualquer ritual ou formulário próprio do casamento natural. Mas que verificou que determinadas famílias resolvem, sim, entregar a rapariga ao noivo em tal ou tal dia, que será de festa, de comes e bebes, e o casamento julga-se contraído pelo fato de a rapariga ir para o noivo com o consentimento da família.

Começamos por dizer que entre o *Tchikumbi* e o *Mukuela*, *Kuela* (casamento), devem os proponentes ainda realizarem algumas cerimônias como a Apresentação, o Noivado e o Alambamento, que não deixam de ser práticas tradicionais cujo ponto culminante é a constituição de uma nova família ou de um casamento.

Pois, para o autor, o noivo deveria ter dado o *Nlandulu kikumbi*, a última parte do alambamento para que lhe fossem buscar a noiva à *Nzo kualama* e lha levassem para casa. Há quem admita, e inclinamo-nos para isso também, que o casamento está perfeitamente celebrado só depois da entrega total do estipulado, mesmo que, com o consentimento da família, tenha havido até casamento religioso e a rapariga haja passado a ter vida comum com o noivo.

De acordo com Martins (1972), tudo começa quando o rapaz, ao encontrar uma rapariga de quem gosta e com quem deseja casar, buscará cortejá-la por intermédio de um amigo ou mesmo por um familiar seu, a fim de se aproximar da família da menina. Posteriormente passará por entrega de objetos simbólicos à família da menina para chamar sua atenção e a da família dela, demonstrando a sua pretensão.

Por isso, contrariamente ao que se pensa, que em África a mulher é, ainda em muitas regiões, uma valiosa mercadoria ou uma escrava, isto não corresponde à verdade, já que ela é um ser valorizado, uma companheira para a vida. Por isso, não se aceita que o homem, uma vez casado, pensa em descansar, obrigando a mulher a trabalhar, chegando mesmo a ser cruel e exigente. Achando, porém, que tem direito a todos esses sacrifícios da esposa, e a descansar, pois a comprou por bom dinheiro.

Neste intuito, as famílias aconselham os filhos para que sejam condescendentes e respeitadores para com as futuras esposas. Mas não devem ser bons demais, sob pena de nunca mais poder fazer vida dela, nisso queremos ressaltar que deve prevalecer o diálogo entre as partes e que haja igualdade de direitos e reciprocidade de respeito, apesar de ainda termos uma sociedade em que as relações sociais e familiares são dominadas por homens.

É no ato de alambamento que as famílias chamam atenção aos jovens no sentido de como se deve tratar sempre bem a mulher e não apenas nos primeiros anos. Pois o fato de ter dado alambamento não justifica uma conduta de contínua escravidão. Se o rapaz não a estima como deve, ela poderá deixá-lo e ir para junto da família deste. E os familiares aconselham sempre a tomar, logo de início, uma norma de proceder nem suave, nem dura demais, mas respeitar sempre a sua maneira de ser e de pensar, para assim poderem viver em paz.

Porém, quando o filho se casa, na tradição dos cabindas não significa que ficou livre da tutela da família. Não poderá esquecer os seus e mal lhe vai se lhes não manifestar gratidão por simples visitas ou ofertas generosas. No tocante ao casamento, a família tem o direito de estar sempre ao corrente de tudo, pois a noiva foi escolhida pela família, e esta não ficou ina-

tiva quando o filho pensou em arranjar o dote para a futura esposa: durante longos anos o ajudaram a completar a soma estipulada.

Ainda Martins (1971) acrescenta que, se o filho se queixar de que a mulher com quem casou toma certas liberdades com outros homens, a família dir-lhe-á que a culpa é dele por não ter seguido os seus conselhos, pois devia ter vigiado mais de perto o proceder da mulher. Sucede, por vezes, que, logo no início da vida de casados, uma questiúncula vem azedar os laços familiares, e o homem, desgostoso, pensa em despedir a mulher, mandando-a para o lugar de origem. Logo a família do homem surge com bons conselhos, recomendando-lhe calma e tempo para ver como as coisas vão evoluir.

Não raro sucede que o homem, meses depois do casamento, comece a conquista de mais uma mulher, deixando para segundo plano a legítima esposa. Pode esta sentir-se ofendida e resolver abandonar o lar. Mas, se tal não acontecer, começará a ser mais reservada, menos zelosa, e um dia o homem pode ver-se em sérias dificuldades, pois as mulheres de mau porte não costumam criar raízes no lar. Logo que a família se apercebe das intenções do filho, não faltam os conselhos mais sensatos.

2.4.2.3 *Os Provérbios*

Seguramente os provérbios (Zinongo e Zingana), são elementos que permeiam a realização destas práticas culturais, embora hoje estejam caindo em desuso, já que cada vez menos se faz recurso deste grande potencial antropológico-cultural destes povos, cada vez menos se ensina às novas gerações e estes cada vez menos são motivados ou menos se interessam em adquiri-los e aprendê-los.

Como já foi dito anteriormente, a profusão de dados de campo, os desafios da realização da etnografia e o tempo para finalização da pesquisa não nos possibilitou um exaustivo e denso estudo sobre os provérbios. Todavia, dada a sua importância na cultura africana e cabindense e a menção que a eles foi feita pelos sobas entrevistados, decidimos por manter – mesmo que breve – uma discussão sobre os mesmos. O resgate a análise dos provérbios e sua relação com as práticas culturais se apresentou como um dos possíveis caminhos para a realização de outras investigações sobre os Bawoio e suas práticas culturais.

O provérbio, que em muitos momentos se designa por literatura oral tradicional ou ainda *a oratura*, muitos optando, por outro lado, pelo termo literatura oral (SOUSA; UNDOLO, 2013, p. 9). Na visão de Sousa e Undolo, apoiando-se em Fonseca, que designa o termo como:

O discurso peculiar capaz de transmitir sensações, emoções, sugestões ao mesmo tempo que encerra e veicula princípios éticos, premissas para a atuação do indivíduo em sociedade e em relação ao meio físico que o envolve, concepções sobre a justiça, o trabalho e outras normas de conduta chamadas virtudes, conhecimentos úteis à vida e à preservação da memória coletiva e das instituições nas sociedades ou grupos populacionais (SOUSA; UNDOLO, 2013, p. 9).

Para os Cabindas e como em muitas partes de Angola, opta-se mais pelos provérbios que são uma das variedades textuais da literatura oral. Neste intento, e ao se fazer uma caracterização do texto proverbial, Sousa e Undolo (2013) afirmam que os provérbios estão ligados às *makas*¹⁰⁹, sendo mais divulgados e frequentes no dia-a-dia dos povos, embora haja muitas pessoas que não os dominam e, por isso, se os utilizam, utilizam mal ou de forma descontextualizada. Fato confirmável nos centros urbanos e suas periferias (SOUSA; UNDOLO, 2013, p.10).

É preciso denotar que a aplicação contextualizada dos provérbios exige de quem o faz profundo conhecimento das normas de conduta, história das linhagens, domínio dos fatos históricos do povo e da terra a que pertence.

É um texto circunstancial e revelador da perspicácia do pensamento, do conhecimento e da sabedoria do homem adulto¹¹⁰. Por isso, as circunstâncias que podem estar na origem da enunciação de um provérbio são, geralmente, o trabalho, julgamento ou justiça, noivado, casamento, problemas conjugais ou familiares, óbito, roubo e crençase nunca uma evocação ao mero acaso, não sendo raras as vezes em que o provérbio serve de remate de tese, ponto de vista, opinião, justificativa, argumento, para além de servirem de mecanismos de educação (moral, cívica, patriótica, religiosa), considerando-os como sal da conversa e uma prova de sagacidade (SOUSA; UNDOLO, 2013, p.11). Os autores destacam, por último, que o provér-

¹⁰⁹De forma corriqueira, significa confusão, intriga ou problema. O seu entendimento se explica pela lexicalização do singular e plural do aportuguesamento de alguns termos de línguas africanas e neste caso a da língua Kimbundu, isto é *maka>maca* que significa problema, discussões, situações (NZAU, 2011, p. 69).

¹¹⁰Por Homem adulto, entendem como sendo aquele que, na sua relação com os outros e com a Natureza, se mostre idôneo e culto (SOUSA & UNDOLO, 2013, p. 11).

bio é um texto curto, breve, rítmico, simétrico, metafórico, normativo, parabólico, judicioso, sentencioso, que se transmite pela via oral, de geração em geração.

Decerto que os provérbios têm a sua aplicabilidade na vida quotidiana dos Bawoio pelo fato de que são sobre eles que se fundamentam muitos argumentos quer do Tchikumbi quer do Alambamento ou mesmo do casamento, como por exemplo:

Muntu ui bandika ntambu. A kete mpuku, chi onso chi bakana mu au, bi liá ba muntu li monho, ou seja: “o homem colocou a ratoeira (armada). O que ela apanhar, mesmo um rato, háde servir como comida para aquele homem”. Sentido e significado: para tudo é preciso sorte. Mas devemos contentar-nos com o que nos toca, pois é melhor que nada. Tendo ainda a mesma conotação que o provérbio português: mais vale pouco que nada.

A explicação que se pode ter, assim, como a lição que fica deste provérbio é a seguinte: casaste com esta mulher. É certo que não é uma mulher ideal. Aceita-a conforme é e conforma-te, pois podia ser muito pior.

O que vemos é que a utilização dos provérbios entre os Bawoio de Cabinda no geral e muito em particular os povos de Yabi que constituem o salvos de nossa pesquisa obedece sempre a uma estrutura, tal como em outras partes de Angola ou de outros povos, ou seja, os provérbios apresentam-se sempre tendo em conta o texto original (em ibinda), o seu significado e o seu contexto para deles se tirarem lições morais e ensinamentos válidos para os seus utentes e a toda a comunidade.

Concluindo, as várias temáticas em relação a Cabinda nunca são fáceis de abordar e nunca se esgotam em um único olhar, mas o certo e o que fica claro em nosso entendimento, como aponta o estudo realizado pela CESO (Portugal)¹¹¹, é que é preciso que “a descontinuidade territorial de Cabinda”, por ser um fato incontornável, sobretudo pelas consequências sociais, económicas e até culturais que impõem, não só à escala local, como também à escala nacional e regional, deve merecer cada vez mais atenção de pesquisadores e da sociedade angolana de modo geral. Contudo, esta condição da insularidade imposta a Cabinda reveste-se de um carácter especial, tendo em conta que a província é considerada uma ilha continental, afastada territorialmente do centro de decisão, delimitada por fronteiras político-administrativas, com dupla subordinação (provincial e regional). Não obstante, desempenha um papel relevante, quer nas relações internacionais, quer na afirmação da soberania nacional,

¹¹¹Estudo de Mercado sobre a Província de Cabinda. Disponível em: http://www.ceso.pt/upload/pdf/content_intelligence/kxJsY1PK/EstudodeMercado_AIP_Cabinda.pdf, Acesso em: 24/06/2014.

assim como pode e deve representar-se como o baluarte do reforço da coesão nacional pela aceitação e inclusão da diversidade cultural existente.

Apresentamos aqui um segundo provérbio usado no casamento: *“n’candi I wombo I bolila mu luvukulo; ndje mona n’candi aku ono meneza u ivanguila”*. Traduzindo: “há vários coconotes (caroços de dendén) espalhados na lixeira e que não brotam; quando se acha uma a germinar, merece tudo cuidado.” O sentido do provérbio é: existem várias meninas (mulheres) à deriva e que precisam alguém que lhes leve a sério, ou seja, que lhes case, nem todas conseguem essa sorte. Quando aparece alguém interessado para casar a sua filha, a este devemos todo respeito, consideração e acolhimento.

3 OS BAWOIO DE YABI

O indivíduo só pode ser compreendido como parte da sociedade à qual pertence, e a sociedade só pode ser compreendida com base nas inter-relações dos indivíduos com seus constituintes (BOAS, 2010, p. 53)

3.1 A Chegada ao Yabi

Após atravessarmos uma boa parte da extensa planície do Yabi¹¹² e passando pela aldeia de Mbaca, nos avistamos com a primeira aldeia, o Cabo-Lombo, onde fomos recebidos pelo ancião ou mais velho “*Bula*”¹¹³, que pela sua hospitalidade se dispôs em nos ajudar a identificar outros possíveis narradores. Após uma demorada conversa, nos entrosamos e fomos apresentados ao ancião pelo nosso intérprete a fim de nos familiarizarmos com o meio.

Daí prosseguimos em nossas observações atenciosas, visitando as demais aldeias, nesta instância conhecemos as aldeias de Yabi Centro (ou Yabi li Mambuco) e o NgaziYabi; já na aldeia de N’kete, fomos até a casa do Soba “*Mambuco li Yabi*”, que por sinal exercia na altura a função de Soba do Yabi. Não o tendo encontrado nos comprometemos em lá voltar o mais breve possível para um diálogo inicial. Na última aldeia, a do Tchipita, fomos ao encontro do seu coordenador, o ancião “*N’zaya*” que foi muito prestativo e acolhedor.

A nossa primeira impressão e o que pudemos constatar é semelhante ao que os missionários europeus narraram quando se referiram aos povos deste litoral;¹¹⁴ descrevendo-os

¹¹² As travessias ou as deslocações para o Yabi eram feitas por via terrestre e por meios de transportes terrestre ou seja de carros.

¹¹³ O mais velho ou ancião “*Bula*” que por sinal é tio e parente próximo do nosso intérprete que de forma antecipada o tinha contactado para informá-lo sobre a nossa intenção de por lá ir realizar a nossa pesquisa. Este que por razões pessoais (de saúde e disponibilidade), justificadas antepadamente não foi possível manter um diálogo fluído e contínuo, por isso, não foi também ele, mencionado como sujeito ativo da nossa pesquisa, já que o nosso diálogo com ele ficou apenas nestes contatos e encontros ainda incipientes e iniciais da nossa atuação, mas que foi preponderante para a nossa inserção no campo de pesquisa.

¹¹⁴ Ainda Pinto (2006) baseando-se das Obras de Francisco António Pinto, que descreve os Cabindas nos seguintes moldes: “Da índole dos Cabindas, da sua docilidade, inteligência e aptidões, da sua simpatia e respeito por nós...”. Quanto a sua habitação, afirma que “em todo território de nossos domínios e direitos reservados, e mesmo fora deles que tenho percorrido, desde as margens do Cunene até Mayombe, nunca encontrei, senão em Cabinda, casinhas indígenas em que pudesse entrar sem repugnância e onde encontrasse bacia de lavar, cadeira (Chimbando), mesa, toalha, talher, jantar e uma cama de que pudesse servir-me, sem saudades do meu trem de viagem” (PINTO, 2006, p. 122).

como um povo alegre, hospitaleiro, acolhedor e acessível, com uma candura sem igual; o que nos fez perceber a sua preocupação com os que os visitam ou que não pertencem à sua aldeia.

Reparamos que, pelas manhãs e bem cedo, fruto das responsabilidades comunitárias ou até mesmo sociais, cada um se ocupa de sua atividade diária, ou seja, as crianças se dedicam à vida escolar de um lado e por outro lado outras se ocupam dos seus afazeres diários com os trabalhos domésticos e até muitos ajudam seus pais nos trabalhos de campo; os jovens e os mais velhos ou adultos ocupam-se da caça e da pesca (fluvial e marítima), assim como auxiliam as mulheres nos trabalhos de campo.

Também era visível que, durante o dia, todas estas aldeias ficam monótonas e só ganham vida no cair do dia ou à tardinha quando já todos tomam o caminho para casa e regressam às aldeias.

Quando abordamos o nosso interlocutor, o ancião “*Bula*”, sobre como poderíamos obter relatos dos mais velhos e sobas sobre as vivências e convivências dos povos de Yabi, ontem e hoje, este nos informou de que era preciso entre eles indicar ou relacionar e distinguir aqueles que desde a sua nascença sempre viveram no Yabi e aqueles que não tendo nascido no Yabi vieram posteriormente juntar-se aos demais. Pois, para ele, são os primeiros que as detêm e dos quais se pode obter informações mais precisas sobre as realidades dos povos do Yabi.

Outrossim, reparamos que o povo de Yabi é um povo temente a Deus, independentemente das suas convicções tradicionais e culturais; são na sua maioria de religião cristã, se destacando a Igreja Católica, a Igreja Evangélica de Angola (IEA), a Igreja Tocoista, Igreja Evangélica Luterana de Angola (IELA), Igreja Evangélica Pentecostal de Angola (IEPA); tendo cada uma delas maior aderência em cada uma das aldeias. Às manhãs bem cedo, reparamos que as famílias se preocupam em ir primeiro às suas igrejas cultuar antes de qualquer outra atividade e, também no fim do dia, ao anoitecer, os jovens, principalmente, empolgam-se para participarem dos cultos, das reuniões e ensaios dos diversos grupos corais.

- Para Vaz (1966), em sua obra sobre a “Filosofia Tradicional dos Cabindas”, na sua primeira palavra escreve: “Quando em 1948 aportámos a Cabinda, ficámos bem impressionados com os habitantes, no primeiro contato que com eles tivemos. Depois, durante dez anos que lá vivemos, nunca tivemos motivo para modificar essa impressão inicial (...). Naquelas paragens, o missionário é pai, pastor, amigo. Até juiz, nas questões mais diversas. Assistimos embevecidos a esses pleitos, em que a conversa, a argumentação, a sentença são à base de Provérbios [...] Nas aldeias sertanejas éramos recebidos como amigo. Organizavam “sessões” em nossa honra: As crianças cantavam, dançavam e... despicavam-se no desvendar de Adivinhas [...] Os adultos tomavam parte na narração cantante e animada de Fábulas”.

3.2 Descrição geográfica, cultural, política e histórico

Não tendo encontrado no levantamento bibliográfico elementos teóricos suficientes que nos permitissem embasar assim como compreender a história e cultura destes povos ao Sul do litoral do antigo Reino do Ngoio na atual província de Cabinda, nem mesmo um grande acervo sobre os seus sujeitos e sobre a região, a oralidade foi a base de sustentabilidade da qual recorremos para a construção teórico-científica deste capítulo. Para tal, apoiaremos nossa descrição nas narrativas de três interlocutores: “*Mambuco li Yabi*” da aldeia de N’kete (também ele o Soba interino do Yabi), o Coordenador “*N’GaziYabi*” da aldeia de N’gazi e o ancião “*Bula*” da aldeia de Cabo Lombo.

Nesta perspectiva, para uma argumentação cuidada, elaborada e fazendo jus à metodologia usada por nós durante a nossa pesquisa, fizemos uma descrição de acordo com a visão apresentada pela literatura oral dos próprios Bawoio de Yabi, assim como recorremos às narrativas dos nossos intérpretes, como por exemplo o ancião que enfatizava a pertinência e os cuidados que devem fundar o viver de suas gentes. Abordado neste intuito, o ancião “*N’GaziYabi*”, disse:

O Yabi é uma terra de tradição e que procura guardar sempre as suas memórias e a sua tradição [...] São os europeus que dividiram este povo, pois que as suas populações vão até a região de Boma, na margem norte do rio Zaire (atualmente RDC), a todos estes são chamados povos Bawoio (coordenador entrevistado).

Já o Soba “*Mambuco li Yabi*” afirma que:

No concernente ao ser de Yabi, é um motivo de regozijo, porque todo e qualquer elemento quando se refere da área onde nasceu, onde cresceu e onde ele conhece todos os hábitos e todas as formas de vivência é sempre um motivo de regozijo [...] e assim acontece para alguém que nasceu no país e depois abandonou e foi pra outro lado, ao ouvir falar de sua terra, ele fica muito contente, fica muito satisfeito de tal maneira que ser do Yabi é um motivo muito importante para mim, me sinto muito alegre e embora vivo cá me sinto muito alegre em ser do Yabi (Soba entrevistado). [...] Noutros contextos, falando do Yabi, da cultura, da sua preservação. Nós os do Yabisempre preservamos a nossa cultura e a identidade da nossa área, embora que não difere muito das outras regiões de Cabinda; sempre algo nós protegemos, algo temos mostrado aos nossos filhos para que eles também entendam e saibam que os nossos pais passaram por esta cultura (Soba entrevistado).

Aqui vemos a preocupação manifestada pelos adultos e o cuidado que os mais velhos têm de incitarem os jovens à observância de seus usos e costumes. São formas de manter o Yabi e suas tradições vivas.

Sobre a tradição de construir uma referência de “ser do Yabi” logo ao nascer, afirma o soba “*Mambuco li Yabi*” que:

Nós, os do Yabi nos distinguimos pela forma de vestir, de comportar-se e que muitas das vezes para quem fala de Yabi, além da província ou fora do país, nos poderá identificar como sendo povos daquela área onde existem muitos coqueiros [...] naquela área aonde as mães vão muito nas lavras; sobretudo, o plantio dos nossos coqueiros é uma forma de tradição; pois, aqui toda e qualquer criança que nasce, logo quando atingir os seus 3, 4 ou 5 anos terá de plantar o seu coqueiro. Isto simboliza a nossa área, por isso que aqui os coqueiros dificilmente acabarão a não ser que haja uma catástrofe... Pois, lhe digo a verdade que todos os nossos filhos cada um tem um coqueiro; é o símbolo da nossa área, igual como em outras regiões, que se criam bois, onde a criança quando nasce tem direito a um boi, assim nós também quando a criança nasce tem direito a plantar um coqueiro para simbolizar que este coqueiro é do fulano, é uma tradição da nossa área (Soba entrevistado).

3.3 Localização

A região conhecida como Yabi é um dos sobados da Regedoria de Ntó e está situada a aproximadamente 25 Km do centro da cidade de Cabinda; é uma parte do território da província de Cabinda situada na região mais ao sul, na sua costa litoral, fazendo fronteira com a República Democrática do Congo. Suas limitações geográficas são assim definidas: ao Norte, faz fronteira com a aldeia do Mbaca, ao Sul, com RDC, a Leste com a aldeia da Fortaleza e ao Oeste com o Oceano Atlântico.

É este nome, região do Yabi, que também se atribui ou foi dado ao sobado que se localiza na mesma circunscrição territorial. O sobado está constituído por um conjunto de cinco aldeias nas quais temos as seguintes: N´kete; N´ganzi; Tchipita; Cabo Lombo e Yabi Centro ou Yabi li Mambuco (Fotografias9 e 10)

Figura 9 - Croquis de localização da região de Yabi



Fonte: IGCA: Instituto Geográfico e Cadastral de Angola, 2014.

Curiosamente, o soba “Mambuco li Yabi” faz a seguinte localização da sua área de jurisdição: “geograficamente, o Yabi não tem um espaço limitado ou confinado, mas tem ao Sul a RDC, ao Norte a aldeia do Mbaca, a oeste o Oceano Atlântico e a Leste a aldeia da Fortaleza e ao Sudoeste as aldeias de Tchiganga e Ngoio...”. O que nos fez denotar que, mesmo através do senso e da transmissão oral, os aldeões vão se assegurando e transmitindo às gerações dos mais novos o olhar e a atenção quanto à ocupação do seu espaço desde os seus antepassados.

Figura 10 - Croquis de localização de Yabi



Fonte: IGCA: Instituto Geográfico e Cadastral Angola, 2014.

3.4 Surgimento

De acordo com a tradição oral, a região do Yabi foi povoada através de frequentes deslocamentos dos povos Bakongos do antigo Reino do Congo que aí se instalaram na procura de melhores condições de vida e chegaram ao litoral um lugar ideal e, movidos pelas atividades como a caça e a pesca, constituíram ali as suas primeiras comunidades.

Este aglomerado de pessoas que habitam hoje o Yabi é fruto das migrações Bantu. Indivíduos provenientes da aldeia da Fortaleza que, ao procurarem a costa marítima, se fixaram junto a esta, não na atual aldeia, mas numa área mais próxima do mar, numa zona chamada *lókila*; com o desenvolvimento da aldeia e devido as constantes enchentes de água, por ser uma zona pantanosa, estes habitantes aproximaram-se mais para o interior, na zona onde hoje está situada a aldeia do Yabi.

Segundo nos fez entender Martins (1972), para os Cabindas, assim como os povos Bawoio da planície do Yabi, bem como para outros povos da África subsaariana, o ano dividia-se em duas épocas:

- a) A das chuvas - *NtanguMvula* - Tempo das chuvas, que vai desde o Outubro a meados de Maio;
- b) O tempo seco, do Cacimbo - *Ntangulsivu* - Tempo do cacimbo (Kisivu - pl. Bisi-vu - Cacimbo), que começa nos meados de Maio até meados de Outubro (MARTINS, 1972, p. 325)

Assim, para se falar de uma etnia, de uma aldeia ou de um grupo étnico em Cabinda, como em toda Angola tradicional, no geral, é preciso compreender uma organização social que tem como elemento central a figura do soba, uma entidade, que significa ter uma personalidade que se reveste de autoridade regional, local e tradicional.

3.5 A Organização Social, Política e Administrativa dos Yabi

Para o ancião “*N’GaziYabi*”, o nome “*Yabi*” surge quando da chegada dos portugueses por estas regiões, os quais, tendo encontrado um grupo de mulheres que realizavam um tipo de pesca na região, chamada “*cuaba*”, perguntaram-lhes como se chamava a região em que se encontravam. No entanto, elas entenderam que eles teriam lhes perguntado o que é que elas estariam a fazer. Por isso, elas responderam “*cuabatchicuaba*”. No contexto complexo do primeiro encontro e das interpretações e línguas entre culturas diferentes os portugueses entenderam que estariam no Yabi, surgindo assim à a designação de toda esta área por Yabi.

O coordenador informou-nos, ainda, que no Yabi não existiam mangueiras (tal como lhe advêm a fama, como uma terra que possui muitas mangueiras e que por sinal dão as melhores mangas de Cabinda). Segundo ele, foram os holandeses que trouxeram as mangueiras para cá, o que simboliza a presença deles nos territórios do Yabi. O nosso narrador considerou-as como uma herança deixada pelos holandeses¹¹⁵.

¹¹⁵ Não é de se admirar a presença holandesa em Cabinda, já que este território foi sempre motivo de cobiça de várias potências europeias; fala-se mesmo nas décadas de 1850 em que os holandeses começaram então, um período de propensão na região. Não se podendo esquecer que já em 1600, começaram aparecer navios holandeses que disputam o comércio por estas baías e pretendiam fixar-se em Cabinda. Não só os holandeses mas também franceses e ingleses. Nesta tentativa de ligarem as índias e os portos africanos acabaram por trazer as mangueiras da Índia para Cabinda.

Também na sua intervenção, nos diz que foi Coutlhard¹¹⁶, em 1948, que esteve na ordenação e teve a ideia de agrupar os vários povos da planície que viviam dispersos, distanciados uns dos outros e isolados, tendo-os unido e agrupados uns próximos dos outros, constituindo a aldeia do Yabi¹¹⁷.

Em seu curto contato conosco, o coordenador e mais velho “*N’zaya*” deixa seu testemunho, falando-nos um pouco da sua juventude e dos tempos da sua vigorosa mocidade, na qual rixas com os jovens de outras aldeias eram frequentes, muito ocasionadas por disputas de mulheres. Ele ainda narrou sobre as farras e as sessões de dança que naquele tempo eram realizadas no Yabi, dançavam mayeye, matáfala e maringa, aonde, em várias ocasiões, iam até a sede da regedoria de Ntó (do qual fazem parte tantas outras aldeias incluindo os Yabi), em grandes euforias e comemorações, festejavam e celebravam eventos relacionados à vida da regedoria e que eram sempre realizadas na aldeia de Ngoio (que para muitos é considerada como o centro da regedoria).

Nesta senda de opinião, o mais velho “*N’GaziYabi*” retorquiu: “Os povos de Yabi não podem, hoje, como faziam no passado, discutir ou lutar por causa das matas, pois são heranças dos antepassados e só a aqueles a quem lhes foi deixado à herança podem desfrutar dela, mas sobre a planície que é um bem comunitário, todos podem reclamar [...]” (Coordenador entrevistado)

Figura 11 - Vista frontal logo de uma das aldeias de Yabi (Cabo Lombo)

¹¹⁶De acordo as narrativas, o DrCoutlhard (escrito segundo a pronúncia do narrador) é um antigo responsável ou funcionário da governação do Distrito, no período da colonização e a qual foi encarregue ordenar e reorganizar as aldeias da região de Yabi.

¹¹⁷É importante compreender que a aldeia do Yabi, na localização onde se encontra hoje é muito recente, pois é fruto de uma necessidade de controle e dominação européia, mas os seus ancestrais viviam mais para dentro das matas.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013).

Figura 12 - As belas paisagens urbanísticas e as planícies de Yabi



Fonte: Arquivo da pesquisa. (2013)

3.6 A criação e a constituição das aldeias que compõem o Yabi

Em sua intervenção, o soba “*Mambuco li Yabi*” se referiu que “[...]têm sentido a necessidade de conhecer mais sobre o Yabi”. Por isso recorreu e nos apresentou o seu bloco de anotações¹¹⁸, no qual vem registrando tudo o que lhe é transmitido pelos mais velhos. Afirmava ainda: “o bloco é fruto das buscas e da coleta de informações dados pelos anciões em detrimento de algumas questões que tem colocado para estes [...]”.

É interessante observar a preocupação com a escrita como uma forma de registro que consiga, de alguma forma, guardar a memória desse povo. Talvez a escolha dessa forma de registro, hoje, indo além das narrativas e casos contados pelos mais velhos, tenha relação com a percepção dos novos tempos e do interesse da juventude não somente em saber sua própria história, mas também de guardá-la e narrá-la aos que virão no futuro. É também uma forma de revelar que os Bawoio acompanham o tempo em que vivem e lançam mão de outras formas de registro, mesmo que a oralidade seja ainda a forma mais adotada. Estes cadernos do soba são, para nós, preciosidades que precisam ser conservadas e guardadas.

¹¹⁸ Que por sinal é um caderno, onde tem feito apontamentos das narrações coletados dos mais velhos, das reuniões, dos debates e das convivências com pessoas mais experientes e mais conhecedoras de suas raízes e tradições.

Dessa forma, o soba conclui que para nos introduzir sobre as vivências, usos e costumes do povo do Yabi era importante primeiro que conhecêssemos a história de como estas “pequenas” aldeias se foram constituindo. Portanto, assim começa a sua descrição:

3.6.1 Aldeia de Yabi Centro (ou Yabi li Mambuco)

São provenientes de NgoioMwaNgimbi, chegaram nestes territórios a fim de fazerem pesca, vieram à procura de zonas fertilizantes para a prática de pesca e agricultura. Vindos do Ngoio, realizavam as suas atividades no Yabi e voltavam para o Ngoio. Com o passar do tempo, pensaram entre si: porque temos de vir e voltar sempre para a aldeia se aqui já tem tudo o que precisamos como água e sítios para lavar? Então pensaram em ali permanecer, evitando os transtornos de terem de regressar todos os dias depois de longo período de trabalho.

O nome “*Mambuco*” deriva do seu primeiro chefe, o que significa Yabi dos Mambuco; estes foram os que sempre governaram a aldeia. E hoje tentam inverter a lógica para o chamar de Yabi Centro, mas o local escolhido é muito confinado, já que é circulado por muitos lagos e zonas pantanosas. Mambuco M`wan Sito foi o primeiro chefe da aldeia de Yabi Centro, também chamado de M´wan N`tino (filho de chefe) e foi criador de gado, tendo sido morto pelos aldeões do Mbaca pelas disputas de terra¹¹⁹.

Figura 13 - Imagem da Escola antiga do ensino Primário n 112-Yabi (Yabi Centro ou Yabi li Mambuco).

¹¹⁹ Antigamente eram frequentes os conflitos pela posse de terra entre os vários povos; para além dos conflitos por terra, havia também aqueles conflitos com os de Cabo Lombo, gerados por causa das mulheres. Estes últimos foram os primeiros que saíram das matas para a planície.



Fonte: Arquivo da pesquisa. (2013)

Seus sucessores: Soto Mambuco, Jose António Bagre “fim do mundo”, Eugénio Lusungo, Francisco Capita, Sebastião Bacola, Teresa Zinga Baptista (por sinal a primeira do sexo feminino a desempenhar a função de coordenadora da aldeia e que é atualmente a chefe ou coordenadora da aldeia).

Tipos de danças: matáfala, lichemgele, lichempe (lizembe). Principais atividades: a agricultura e a pesca, também faziam trabalhos de contratados¹²⁰.

Um aspecto lembrado pelo soba nas suas anotações refere-se ao ritual dos enterros e às dificuldades de realizá-los, dadas as condições naturais e estruturais das aldeias do passado. O sepultamento dos mortos não só envolvia toda a aldeia, como também poderia ser fruto de conflitos. Havia todo um detalhamento sobre a forma como ele era feito que também poderia ser entendido como uma forma de demarcar fronteiras. O soba afirmou que:

Era difícil serem sepultados em 2 ou 3 dias, normalmente os mortos faziam mais de 7 ou 8 dias por dificuldade de madeira para se fazer o caixão; visto que só depois da morte é que se abatiam as árvores, faziam-nas secar e depois é que se podia fazer o caixão [...]. Assim no seu ritual, “no momento do velório, o caixão era levado aos ombros e passava de aldeia em aldeia, ou seja, no limite de uma aldeia os seus aldeões entregavam para outros daquela aldeia e assim ia se sucedendo até chegar a aldeia onde houvesse o cemitério e estes faziam o devido enterro. Ninguém de uma aldeia poderia se atrever a passar com o caixão para a outra aldeia, havia uma espé-

¹²⁰ Por causa deste trabalho, implementado pelos colonialistas portugueses nas suas colônias de África, muitos foram levados para fora de Cabinda indo mesmo parar em São Nicolau e Moçamedes.

cie de obrigatoriedade na entrega do caixão; e o cortejo fúnebre era anunciado através do içar de bandeiras para comunicar a aldeia posterior que dela vinha um velório.....e caso dos primeiros não quisessem entregar haveria aí um conflito entre eles... risos (Soba entrevistado).

Dito isto e ao refletir sobre a forma como este ritual era feito no passado, o soba nos diz: “o passado era muito engraçado”. Destaca, ainda, a existência de dois cemitérios, o primeiro já não existe, o chamado *Nzóbu N’fuca* (morada do N’fuca...), neste local, o do antigo cemitério, estão hoje as aldeias de Ngazi e Yabi Centro.

3.6.2 Aldeia de NgaziYabi

Esses habitantes são provenientes da RDC (ex-Congo Belga, hoje República Democrática do Congo), são famílias que habitavam as aldeias de Maloango e Tchenda. Neste havia dois chefes: MwaYoba e IcassiTchidesso, esses eram os chefes dessa aldeia, discutiam muito, por isso deram o nome de Ngazi¹²¹.

Figura 14 - Fonte ou Chafariz, onde as populações buscam água para seu uso doméstico

¹²¹Ngazi – na língua ibinda, e em português significa “nervos”, pois quando os dois irmãos discutiam, um dos irmãos pegava a sua casa de loango e ia para outro lado. Passado algum tempo, o outro irmão, o menor, ia atrás do irmão mais velho para indaga-lo sobre do porque abandonara a aldeia. Este dizia: - fique lá você para reinar sozinho. Porém, o outro não aceitava e acabava por convencer o irmão a voltar para aldeia.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013)

PuaboSunda N`cala era o líder tradicional que detinha o poder em conjunto com IcassiTchidesso. Segundo o soba, ambos faziam a chuva cair e construíram o cemitério “*mpon-do*”, no qual não se podia enterrar nem brancos e nem mestiços. Também foram eles quem construíram a pequena casa do Mangoio. As principais atividades dessa aldeia eram a criação de gado, a pesca e a agricultura.

No passado, ela era constituída de pequenos reinos por onde passaram muitos líderes, só que de pequena expressão. Depois dos dois irmãos acima citados, vieram o Mwa li N`gunza, MweNhoca, Mwa N`teva, MpeteButaNgola, N`gunga Lenda, NcucoNssengo, PitraBungo, Brás, Vicente Zau, Matias Nduli, António Jose Segunda e Alberto Casimiro (este último é o atual coordenador).

Ainda é importante lembrar que o líder IcassiTchidesso dizia que os cemitérios devem ser respeitados. Suas principais danças eram o Mayeye e a Matafála.

Para além destes chefes havia osoba António Vicente Mangerónimo, que, ao ser condenado por um crime, foi obrigado a ir fazer o trabalho de contratado, tendo abandonado a sua chefia.

Também é importante destacar que os conflitos não paravam com os povos de M`baca, originando a morte de Nkakala li Bamba na planície do Yabi.

3.6.3 Aldeia de Cabo Lombo¹²²

De acordo com a nossa fonte, sua origem é contraditória. Uns dizem que seus fundadores vieram de Didôn (aldeia do Chilelo) e outros afirmam terem vindo do Chifimbo (área de Sassa-Zau). De certo e que fica para os registros é que a aldeia de Cabo Lombo foi fundada por ser uma área ou região com vários sítios para a pesca.

O seu primeiro chefe foi MangovoMadjenvo; mas foi Ngimbi Soba que levou a chefia de Ngazi para esta área e aí ficou até a sua morte; aqui se confrontavam com gentes de NgaziYabi e o Yabi li Mambuco, e mais uma vez as causas das guerras eram as mulheres e os espaços geográficos (a terra).

Figura 15 –Vista da estrada logo a entrada da aldeia de Cabo Lombo.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013)

Divertidamente, dançavam e cantavam Yêngo, Ncuintchi, Pietênzo e havia nos seus serões contos e histórias como narrações, falavam, como os outros, o Ibinda.

Algumas personagens que se destacavam na aldeia: NduliMbeua, FuTchiali, Fâmbili, BaKola e N'kufo.

Nas questões de óbito ou de morte, o velório durava 8 dias e o caixão era levado sobre os ombros.

¹²²Iquiabowuombo - Cujo significado é zona de muito peixe.

3.6.4 Aldeia de TchipitaYabi

O nome veio do primeiro chefe e fundador ou habitante da área, um mussorogo¹²³ que teria vindo da RDC, a partir de Boma. Acompanhou as migrações Bantu e, querendo se situar no Tuilili, ele e os que o acompanhavam não foram aceitos e indicaram-lhe a planície para que fundasse a sua própria aldeia.

Joaquim Toco desceu do Yema, veio juntar-se e viver com Nuno Ngulo, que veio com irmãos e sobrinhos deforma a viver no Bulo. Deu seu mandato aos irmãos, negando ele ser o chefe da aldeia. Sendo assim, o primeiro chefe da aldeia passou a ser Joaquim Toco, que posteriormente deu lugar a MbôndoMacanda.

A família de Joaquim Toco tinha uma rota a seguir a partir do Yema, Ntali, Chinzen-go, e chegaram ao Tchipita com a finalidade de alcançarem o mar para fazer pesca com redes de rastos (redes feitas com fios de Imbondeiro).

Nuno Ngulo, depois de entregar o comando da aldeia, voltou a RDC e chegou ao Soyo; ao regressar ao Yabi, viu que as coisas estavam indo muito bem, convenceu-se a permanecer o chefe da aldeia.

Seguiu-se na chefia da aldeia Felix Miguel Pombal (Miguel Boa), que tirou a aldeia de Mbôndo até ao atual Tchipita (passando o campo e fixou-se na planície, em 1949), no tempo do então governador do distrito Coutinho, sendo nesta altura regedor o senhor Wilson.

Algumas personagens destacáveis: Miguel Diôngo Liberal, Marcelo Antonio, Celestino Pedro Futi (que foi depois chefe da aldeia), António Zau e Lourenço António Zau (o atual).

Havia danças como: Mayeye, Líbula e Iyoyo, Lichempelele, Iombo, Sunça (jogos de pernas que divertia os jovens naquele tempo) e havia também bailes com Matáfalas.

O povo de Tchipita tinha outro cemitério chamado Ivânza. Quando morria um soba ou um mais velho com cerca de anos ou mais, os netos já não choravam, mas dançavam, festejavam e imitavam tudo aquilo que o falecido (avó ou soba) fazia enquanto vivo.

¹²³ O termo serve para designar todos os habitantes, descendentes ou oriundos do Soyo (antiga província do Reino do Congo e hoje um dos municípios da província do Zaire/Angola). Ou ainda os Bassorongo que é uma corruptela de Bassolongo, uma palavra que designa um subgrupo dos Bakongo (MILANDO, *op.cit.*).

Anciões do Tchpita: MacaiaMbizi, N`fumuYabi, Brás Mayamba, IssaloBongo, Leônicio, Franco Ncocolo, SebastiaoMamboma e Antonio Valor (este último foi um grande batuqueiro; atualmente são sepultados no Pimpo).

3.6.5 *N`keteYabi*

São provenientes de Cabo Lombo. Eram irmãos e Nkotokuanda (advogados tradicionais). São eles: NkotokuandaMbete, NkotokuandaYonzo e o NkotokuandaFulissiculo, que fugiram de obedecer ao mandado do chefe da aldeia, que era muito ditador, e ao fugirem procuraram outras terras para viver, passando para Tchiama, Ivinga, Icazo, Iquiudâma, onde, ao se reunir, deram o nome de N`kete (união). Esta foi originada e a sua população foi crescendo a partir das três famílias.

Macundi era o curandeiro e chefe da aldeia que veio substituir os três irmãos; depois de sua morte subiu PanzoTchikuango que, no dia do seu empossamento, depois de nomeado pelo povo, fugiu e refugiou-se na aldeia de Fortaleza, onde desde o momento que chegou veio a adoecer durante muito tempo (e o povo de Nkete dizia que este não podia morrer, pois aquilo só era um castigo que o povo estaria a lhe dar). Tudo isso aconteceu até que o povo da aldeia de Fortaleza pediu ao povo do N`kete que o fosse buscar, já que, não sendo originário de lá, temiam pela sua morte. Segundo a narrativa, ao buscarem-no, logo que chegou ao N`kete o homem melhorou substancialmente e de forma milagrosa e, assim, foi entronizado como chefe da aldeia. Conduziu o seu povo e os tirou das matas em 1948 para se fixarem na planície onde está até hoje a aldeia de N`kete

A sua principal dança é a Matáfala. Os homens que mais se destacaram nesta aldeia são: Bundi, Rapaz, Luís, Mangovo e Sônça (este último é considerado como aquele que tinha poderes e tratava dos arcos e flechas e para a caça e a palmagem, a saber, a extração do vinho de palma e o dendê). Segundo a narrativa, ele teria desaparecido por três dias e, quando apareceu na superfície, veio com um peixe na boca.

Essa aldeia foi assolada por algumas doenças, como a lepra, e, por causa das condições de higiene, havia muita bitacanha¹²⁴ e piolho.

¹²⁴ A bitacanha é uma pulga que anda nos ratos (digamos, mais provável em porcos) e que se aloja por baixo das unhas, gerando um saco onde deposita os ovos para se reproduzirem; Sérgio Fidalgo e Luís Castro, *ANGOLA-11 Meses de Cativoiro*, Alfragide-Portugal: Oficina do livro, 2011

Quanto ao ensino, a primeira escola apareceu em 1952. Era uma cabana que fizeram com ramos de palmeira e o primeiro professor foi o senhor Manuel Estevão Banganga, sucedendo-lhe o senhor André Pucúta (já reformado), que ainda hoje se encontra vivo e ainda habita em Fortaleza.

Generalizando, estes povos todos iam surgindo desde os anos de 1947, 1948 e 1949. Assim, se achou por bem arranjar uma data única, a da saída da última aldeia da planície, e concordou-se o dia 22 de junho de 1948, no qual, de acordo com o soba, nosso narrador, passou a ser comemorada a fundação da aldeia do Yabi. Estas genealogias da criação e até mesmo a fundação das aldeias de Yabi não têm somente uma conotação mitológica e nem podem ser compreendidas somente como tal apenas por não terem uma forma padronizada tal como conhecemos nos registros histórico mais sistematizados. Segundo Goody (2012), as narrativas míticas podem ser consideradas como típicas de culturais orais, pois são transmitidos boca a boca ou são restritas aos que não sabem ler.

Por isso, nossa missão durante a pesquisa de campo foi confrontar várias vezes as mesmas narrativas para podermos nelas encontrar pontos convergentes que sinalizassem uma vivência comum e que tal realidade se refugiasse não somente em personagens mitológicas, mas nas pessoas que, de fato, viveram e construíram o que hoje é o Yabi. A realidade exposta nestes relatos é de confirmações de pessoas que existiram de fato e cujas contribuições tornaram possível a criação destas aldeias que constituem o Yabi hoje. Claro que o fato de lidarmos com os registros feitos pelo Soba e suas narrativas não retira dessa reconstituição oral da história do Yabi elementos construídos ou inventados pelas várias gerações e transmitidos até os dias de hoje.

in http://books.google.com.br/books?id=w74AUzYRJdIC&pg=PT54&lpg=PT54&dq=o+que+%C3%A9+a+bitacanha?&source=bl&ots=3n-vNfiD48&sig=S7k66CDW5CmUbG3jrdfqC6hI&hl=pt-PT&sa=X&ei=-40rU-jAB6GN0AGX_YHAAw&ved=0CDwQ6AEwAg#v=onepage&q=o%20que%20%C3%A9%20a%20bitacanha%3F&f=false. Acesso em 20/03/2014.

- Ainda conhecida por matakacanha, a bitacaia é muito vulgar por toda a África e é uma autêntica praga. É uma pulga minúscula, que penetra nos dedos dos pés e se desenvolve produzindo um saco de ovos que pode chegar a atingir o tamanho de um grão de milhete. Tem de ser removida com habilidade, utilizando uma agulha fina. As matakacanhas infiltravam-se no calçado e penetravam nos dedos, produzindo uma grande comichão e inchaço nos dedos, o que tornava o andar doloroso. Este curioso insecto, também existe no Brasil e vulgarmente se chama "Bicho-de-pé". O *Tunga penetrans*, mais conhecido como bicho-de-pé, é um insecto sifonáptero (*Tunga penetrans*) da família dos tungídeos, de presumida origem sul-americana, relativamente comum nas zonas rurais. É o agente causador da tungíase: a fêmea fecundada penetra na pele do homem ou de outros animais, causando forte coceira e ulceração que pode servir como uma porta de entrada para infecções de agentes patogênicos perigosos como o *Clostridium tetani*, causador do tétano que vulgarmente se chama "Bicho de pé" na América do Sul (in <http://sitiodopicapauangolano.wordpress.com/2012/02/15/a-terrivel-e-minuiscula-bitacaia-matakacanha/>). Acesso em 20/03/2014.

Outrossim, tal como fundamenta Goody (2012), a literatura escrita nunca é simplesmente uma questão de escrever o que já existe; já que um mito – ou uma história – é sempre modificado quando é “transcrito” e ocupa seu lugar entre um conjunto de novos gêneros, assim como entre modificações de gêneros antigos (GOODY, 2012, p. 44). Nesta ótica, concordamos com o autor quando afirma que “[...] as pessoas inventam e preenchem as lacunas nos casos em que a lembrança não é perfeita” (GOODY, 2012, p. 54).

3.7 O sobado

Não havendouma tradução na literatura clássica que pudesse clarificar o seu sentido, nos atrevemos a arriscar na sua conceitualização a partir do conhecimento que temos e que fomos absorvendo sobre suas bases, para assim afirmar que um sobado é nada mais e nada menos que um conjunto de potentados, clãs e famílias que se organizam e se submetem a um poder de uma só pessoa por estes reconhecida e respeitada. Pode ainda ser um conjunto de aldeias. O conjunto de sobados forma uma regedoria (cuja alçada ou poder é exercido pelo Regedor).

Este poder é exercido por uma pessoa chamada de “soba” e é sobre este que recai toda responsabilidade daqueles que estão sob sua jurisdição e a quem confiam legitimidade de representá-los e até mesmo dirimir conflitos, apaziguar contendas e solucionar conflitos e sentenciar querelas de foro jurídico.

Como afirma Ki-zerbo (2006), havia em África uma concepção da coisa pública (*res publica*) baseada em uma democracia ao abrigo de estruturas aldeãs, com a representação das diferentes famílias. Podemos, assim, dizer que estas famílias reuniam-se regularmente, quer através do grupo dos seus dirigentes – os anciãos ou os decanos – a fim de discutir todos os problemas relativos à aldeia, quer sob a direção de uma chefatura importante ou de um reino (KI-ZERBO, 2006, p. 63). Assim, Ki-zerbo (2006) coloca que, em nível da aldeia, o essencial era apresentar, diante de todos, os problemas comuns. Já em Kasembe (2011), vemos denominar o conselho dos sábios como Nganda, pois, segundo ela:

Este termo deriva de Ngana (excelência), era o lugar onde os sábios se reuniam para discutir assuntos do reinado, ou seja, do Estado. Entremos nesse local de sabedoria: trata-se de uma assembléia composta por homens e mulheres que, ao longo dos anos, acumularam bagagem intelectual e experiências que desejavam transmitir e utilizar para uma melhor qualidade de vida (KASSEMBE, 2011, p. 61).

3.7.1 Níveis de hierarquia entre os sobas

Com isso, importa referenciar que nestas comunidades existem dois tipos de Sobas. É importante compreender tal fato, pois o termo usado no sentido genérico pode não dizer tudo o que ele representa em situações diversas.

3.7.1.1 O Soba, Soba Grande (ou Regedor).

O Soba Grande é o Soba que lidera os outros Sobas na comunidade, baseado numa hierarquia bastante tradicional. O termo soba grande é mais usado em algumas regiões de Angola, como no Centro e Sul do país, não sendo frequente o seu uso na realidade dos Bawoio.

Para este, o Soba ou Regedor, são trazidos todos os assuntos que não puderam ser resolvidos pelo soba local, através de um relatório oral onde este expõe ao soba grande, que analisa assunto e, às vezes em uma assembleia (regedoria) ou/e em colaboração com outros sobas, decidirá o que fazer. As decisões por este tomadas são de cumprimento obrigatório e exclusivo, ou seja, têm força obrigatória como se de uma lei se tratasse, pois será a partir de uma abordagem com os sobas que compreenderemos as várias acepções que pairam e muitas vezes são silenciadas sobre os Bawoio de Cabinda, desde a perspectiva sublinhada e na qual desloca nossa atenção para nos focarmos nas discussões mais acadêmicas ancorando essa abordagem em vários segmentos.

3.7.1.2 O Soba

O Soba encarna em si toda a responsabilidade da comunidade, pois ele toma decisões relativas à vida diária dos seus aldeões, como é o caso do papel de juiz para dirimir conflitos, apaziguador dos maus espíritos e prevenir eventuais conflitos exteriores à comunidade. É também o organizador de eventos especiais e cuja presença e participação é notória; sinal de

respeito, de segurança, estabelece as regras de convivência da comunidade; é a ele que se recorre quando se tem problemas, por exemplo, de feitiçaria.

Tem ainda outras funções, como: fazer a ponte entre os governos, as administrações locais e a comunidade a que pertence; informar dos problemas, investigar e buscar soluções e tratar localmente dos problemas sociais ou tradicionais. Este agrega sob sua jurisdição um conjunto de aldeias chefiadas cada uma por um coordenador.

Quer seja o segundo soba, muitas vezes designado como o responsável do sobado, ou da área toda, quer seja o Regedor, também designado como o Soba, estes estão sempre ladeados de alguns mais diretos colaboradores, dentre os quais se destacam: o secretário e o advogado tradicional, conhecido como *Nkotokuanda*; junto com estes são indicados alguns anciãos para servirem de conselheiros, não fazendo estes parte do núcleo duro. Na óptica de Ki-Zerbo, a autogestão africana está sempre na base de uma autonomia camponesa e aldeã, onde, em nível superior, os chefes e até mesmo os reis estavam rodeados por conselhos de anciãos, que representavam os diferentes clãs ou as diferentes etnias presentes na aldeia ou na cidade (KI-ZERBO, 2006, p.63).

Porestarmos falando de uma forma de convivência na qual a oralidade se torna o elemento fulcral e fundante de toda a vida da aldeia, encontrarmos um personagem que também faz parte destes conselhos, a saber, o advogado tradicional ou, como conhecido na língua ibinda, o *Nkotokuanda*. Para as populações africanas, ele é considerado o advogado da região e como *Nganga-Nkisi* do Chefe (Regedor) da aldeia. É possível conciliar muito bem o cargo de *Nkotokuanda* com o de *Nganga-Nkisi* e ainda e muitas vezes de Conselheiro do chefe. O *Nkotokuanda* é ainda tido como um homem hábil e um perfeito orador. Por isso, o *Nkotokuanda* é escolhido entre os que melhor conhecem os usos e costumes, e que mais conhecimento tem da fraseologia e provérbios dos naturais. Não é, na verdade, qualquer um que desempenha com brilho este encargo. Por isso, será muito bem escolhido e muito bem pago, considerando-se um “mestre” de cerimônias (MARTINS, 1972).

Em Angola, no sobado, o soba ou, de uma forma mais ampla, a autoridade tradicional encontra hoje um respaldo jurídico legal contido na própria Constituição da República de Angola, onde se lê, no art. 213º, nº 2: “As formas organizativas do poder local compreendem as autarquias locais, as instituições do poder tradicional e outras modalidades específicas de participação dos cidadãos, nos termos da lei”.

O que vimos aqui, em minha opinião, é uma subsunção e até uma apropriação, por parte do Estado, de um direito que é o das populações de elegerem os seus chefes tradicionais, já que este direito foi apropriado pela vontade política e não atende os interesses dos habitantes das respectivas circunscrições.

Continuando em matéria legal, na referida constituição, vemos ainda, em seu art. 223º, n°1: “O Estado reconhece o estatuto, o papel e as funções das instituições do poder tradicional constituída de acordo com o direito consuetudinário e que não contrariam a constituição”. Mas o que na realidade se observa é que o Estado só reconhece e só dá legitimidade às autoridades tradicionais de acordo com as suas conveniências, desde que submetidos à hierarquia da administração pública e representando os mais sublimes interesses do Partido-Estado, neste caso o MPLA, no poder desde 1975. Isto se confirma com o que está plasmado no n°2 do mesmo artigo:

O reconhecimento das instituições do poder tradicional obriga as entidades públicas e privadas a respeitarem, nas suas relações com aquelas instituições, os valores e normas consuetudinários observados no seio das organizações político-comunitárias tradicionais e que não sejam conflitantes com a constituição nem com a dignidade da pessoa humana.

O que se desemboca no art. 225º da mesma constituição, relativamente às atribuições, competências e organizações, como se prescreve:

As atribuições, competência, organização, regime de controlo, da responsabilidade e do património das instituições do poder tradicional, as relações institucionais destas com os órgãos da administração local do Estado e da administração autárquica, bem como a tipologia das autoridades tradicionais, são regulados por lei.

3.7.2 Presença Feminina entre os Sobas

De acordo as fontes consultadas por nós, não existem restrições quanto a uma pessoa de sexo feminino exercer o cargo de chefatura da aldeia. Ou seja, as mulheres podem exercer a função de soba da aldeia, tendo em conta a hierarquia e a sucessão ser linhageira, isto é, um poder que, via de regra, é transmitido de pai para filho, podendo haver caso de o soba antecessor não ter em sua linhagem qualquer descendente de sexo masculino. A exemplo disso e

como prova deste argumento registramos que, entre as aldeias de Yabi, existe uma mulher que exerce as funções de coordenadora na aldeia de Yabi li Mambuco ou Yabi Centro.

Sobre o lugar das mulheres, transcrevo as palavras de Ki-zerbo (2006):

Todas as etapas da vida eram marcadas por reuniões. Foi por isso que se falou do debate permanente africano que se realizava debaixo das árvores – a assembléia -, onde cada um tinha, não só a liberdade de expressão, mas também a obrigação de se exprimir. Antes de se dirigir ao lugar da deliberação, a família tinha chegado a um acordo sobre a opinião a dar. Muitas vezes, as mulheres tinham sido consultadas antes do chefe da família sair de casa para o local da assembléia. Por vezes, a discussão era adiada para permitir que as mulheres ou os velhos fossem consultados em casa (KI-ZERBO, 2006, p. 64).

Aqui reparamos a grande importância e o lugar que é atribuído às mulheres na questão ou na resolução dos problemas que afligiam a comunidade; ainda equiparando-as e lhes dando o mesmo valor dos anciões, que deveriam ser consultados antes de tomada de qualquer decisão dentro da comunidade.

Neste intento, Kasembe (2011) fundamenta que a mulher ocupa um lugar de destaque que lhe é conferido pela própria natureza de mãe da humanidade, com uma intuição profunda e cautelosa que não possuía o homem, guerreiro e impulsivo. Pois considera-se a mulher como portadora da paz e da união, o que demonstra a importância da mulher nesses centros, pois o poder da decisão cabia a ela. O que em muitos casos pode acontecer é a própria mulher abdicar de seu direito em favor de um parente masculino próximo ou mesmo para um dos mais diretos colaboradores do seu antecedente.

O que se disse linhas acima comprova que não existem critérios de exclusão para os Sobas. Quer para os homens ou para as mulheres, os critérios são os mesmos, pois a misoginia não é uma prática na escolha de um soba.

3.7.3 A importância da Figura do Soba

Partindo de pressupostos enunciados por Orre (2009), que faz uma análise sobre a autoridade tradicional, o autor menciona a afirmação dos sobas que se assumem como os que têm por missão “[...] representar o governo perante a população, e informar a administração local sobre as preocupações da população” – como se fossem estafetas ou *messageboys* entre

o governo e a população. Também vários administradores locais salientaram o papel dos sobas enquanto *interlocutores*.

Dos vários testemunhos recolhidos no seio dos sobas, da administração e da sociedade civil em geral, o autor se apercebeu de que aos sobas são atribuídas as seguintes tarefas na administração central ao nível das aldeias:

- a) os sobas são porta-vozes do governo;
- b) as autoridades tradicionais são a mão direita do governo;
- c) controlam as aldeias, recolhem dados censitários;
- d) comunicam mensagens (sobre uma grande variedade de assuntos) do governo às populações, e vice-versa.

Assim, vimos de que, na ausência de muitas instituições e até de órgãos estatais, são as autoridades tradicionais que tomam os seus lugares e desempenham as suas funções, sendo os sobas dignos colaboradores da polícia e dos órgãos judiciais. Por isso, chega-se mesmo a afirmar que, entre todos os parceiros do governo, as autoridades tradicionais são os mais importantes; já que se comunicar através das autoridades tradicionais significa que a informação chega a todos, passam-lhe a palavra sem discriminação. Os sobas atuam diferentemente das igrejas, as quais tendem a mobilizar apenas as suas congregações.

Para Kasembe (2011), a idade é uma das condições essenciais para se fazer parte da Nganda ou do conselho dos anciões ou dos sábios. Este conselho é considerado como uma academia de velhos com uma vasta experiência de vida. Os próprios conselheiros declaram ter idade da vida que se consubstancia no poder de reflexão; a imparcialidade nos julgamentos; a experiência de ter vivido e o fato de ser culto espiritualmente. Estes se tornam elementos condicionantes para ser considerado um soba ou ancião.

O que nos permite concluir que é necessário que se reconheça que as autoridades tradicionais representam a resistência da cultura ancestral angolana baseada na força das comunidades que representam e que é através destas que se podem criar possibilidades de coabitação harmoniosa com as autoridades políticas e religiosas¹²⁵.

¹²⁵ http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2007/9/43/Zaire-Autoridades-tradicionais-querem-leis-transcritas-linguas-nacionais,938f579c-f17f-4224-a6b4-210946d5e6c8.html. Acesso em 18/01/2014.

3.7.4 Mudanças do modus operandi na estrutura das aldeias com a intromissão política

Ao fazer uma análise sobre as autoridades tradicionais, Orre (2009) afirma que “[...] em muitos contextos nacionais os chefes são reduzidos a quase-fantoches do Estado, deixando-se utilizar como instrumentos administrativos, enfraquecendo assim a sua legitimidade tradicional” (ORRE, 2009, p. 4)¹²⁶. O que o autor tenta nos demonstrar aqui é que há muito que as autoridades tradicionais exercem o seu papel, reduzindo-o senão quando se trata de fazer chegar os seus comandos às populações locais que se encontram na periferia do poder estatal. Atribuem-se-lhes estes papéis porquanto são ainda considerados “guardiões da tradição”, “juízes e mediadores em casos de litígios locais”, “mediadores com os antepassados e espíritos” e tantas outras tarefas que tenham importância prática e cultural-emocional para as populações locais dentro da circunscrição de cada chefe.

Neste intento, e para o mesmo autor, a autoridade destes chefes é fruto de uma negociação constante entre estes e quem gere o Estado, cuja pretensão é a mesma, a de exercer uma governação sobre as populações locais, e somente desta forma os chefes são reconhecidos como *autoridades tradicionais*, constituindo-se como *intermediários*. De tal modo que, associada a essa posição, acresce-se a ideia de serem consideradas como autoridades tradicionais *modernas*, no sentido de que são reconhecidas pelo Estado central. Não são, no entanto, somente autoridades tradicionais cuja legitimidade lhes é conferida desde a tradição ou o costume. Elas gozam também de uma legitimidade que lhes é outorgada enquanto intermediários reconhecidos pelo Estado.

Em sua dedução analítica, Orre (2009) levanta a questão da autoridade e da legitimidade das autoridades tradicionais, tendo em conta que estas, ao serem consideradas autoridades tradicionais modernas, necessitam desta dualidade de fonte: uma fonte vem da população e a sua tradição (como interpretada atualmente), isto é, *debaixo*. A outra fonte é de *cima*, do Estado que a reconhece legalmente e a ela *devolve* poderes administrativos. De tal modo que estas duas fontes, consideradas legítimas, e a quase *necessidade* de haver intermediários – deram origem à possibilidade de que um vasto leque de personagens (mulheres e homens, com ou sem linhagem *monárquica*) se candidatasse ou mesmo exigisse o reconhecimento oficial enquanto *autoridade tradicional* (ou chefe tradicional).

¹²⁶ Documento gerado automaticamente, as páginas não correspondem à paginação da edição em papel. Disponível em: <http://cea.revues.org/190> ; DOI : 10.4000/cea.190. Acesso em 19/01/2014, p. 139-178.

Este posicionamento retomado pelos Estados, da retraditionalização da retórica governativa, suscitou uma crítica atual bem presente no contexto angolano sobre as autoridades tradicionais. Sobre esse aspecto, Fernando Florêncio¹²⁷ analisa que, no contexto atual, todos os novos reis, regentes, sobas, sobas-grande e regedores são nomeados administrativamente por despachos ou por decretos presidenciais, contrariamente ao histórico das culturas Bantu, nas quais as autoridades costumeiras ou chefes costumeiros são herdeiros dos poderes ancestrais de clãs ou linhagens. Isto porque existe uma tendência de se querer destruir os poderes ancestrais dos povos. Hoje, como alega o autor, são os Governadores das Províncias e Administradores dos Municípios e Comunas que nomeiam quem quiserem como “Reis”, sobas ou regedores. Chama também atenção que os títulos de Soba, Soba-grande e Regedor sejam de invenção colonial portuguesa, já que os povos africanos, particularmente os Bantu, tiveram sempre chefes costumeiros¹²⁸.

Florêncio (2010) ainda afirma que as autoridades costumeiras herdaram os poderes ancestrais, que são de linhagem e sangue. Em caso de morte, a sucessão é automática por via de sangue, de clã ou de linhagem e estes são entronizados pelos outros (chefes) já investidos com estes poderes, segundo os ritos tradicionais de cada região ou clã. Nunca eram empossados administrativamente, como acontece hoje.

Nesta vertente, os chefes costumeiros Bantu não eram assalariados, nem usavam uniformes nem patentes tipo cipaios, policiais ou militares, como acontece com as chamadas autoridades tradicionais atuais. Os chefes costumeiros vestiam-se de vestuários que eram de fabrico artesanal. Eram pais de todos os habitantes sob a sua responsabilidade. Como bons chefes, não excluía nem hostilizavam ninguém. Estes se colocavam acima das disputas dos diferentes grupos tribais ou clânicos das comunidades que dirigiam. Eram neutros, imparciais e justos. Por isso, na sua abordagem, Orre (2009) demonstra que a integração dos chefes afri-

¹²⁷Disponível em:

[http://www.academia.edu/3750020/Autoridades tradicionais Estado e partidos politicos no municipio do B ailundo. Uma arena politica plena de ambiguidades e contradicoes](http://www.academia.edu/3750020/Autoridades_tradicionais_Estado_e_partidos_politicos_no_municipio_do_Bailundo._Uma_arena_politica_plena_de_ambiguidades_e_contradicoes). Acesso em 18\01\2014.

- Pode ainda ler-se em http://club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=10360:angola-autoridades-tradicionais-versus-eleicoes-makuta-nkondo&catid=17:opinioao&Itemid=124. Acesso em 18\01\2014.

- <http://cea.revues.org/>. Acesso em: 18\01\2014.

- Mayra Goulart in <http://www.oplop.uff.br/relatorio/mayragoulart/1620/relatorio-oplop-13-nao-ha-verdades-africanas-incorporacao-das-autoridades-tradicionais-na-administracao-publica-dos-palop>. Acesso em: 20\01\2014.

¹²⁸Onde se podem destacar títulos nobiliárquicos como Mfumu-a-Zunga, Mfumu-a-Belo, o que se pode traduzir em língua Portuguesa por Chefe da região, Chefe da Zona, Mfumu-a-Vata (chefe da aldeia), Mfumu-a-Kanda (chefe do clã). E o Ntotela (Rei ou Imperador), no caso do Reino/Império do Kongo.

canos na governação local sob um Estado moderno modelado de acordo com os padrões europeus começou com o colonialismo.

3.7.5 O Estado e as autoridades tradicionais: Submissão, elegibilidade, nomeação, alternância e complementaridade.

Assiste-se hoje a uma tal submissão das autoridades tradicionais que passaram a acatar a vontade do poder político, ou seja, a sua função e o seu mérito por ter um poder e uma autoridade que lhe era confiada pelos seus concidadãos foi corrompida e até mesmo usurpada pelo Estado, já que, na atualidade, todos os novos reis, regentes, sobas, sobas-grandes e regedores são nomeados administrativamente por despachos ou por decretos presidenciais.

Fazendo parte da categoria das “autoridades tradicionais”, Milando (2013) afirma que hoje esses chefes estão integrados no sistema de poder público local, mas a sua atividade funda-se, sobretudo, no direito consuetudinário. Apesar de banidos nos primeiros 15 anos da independência de Angola, estas autoridades tradicionais foram, mais tarde, reabilitadas e cooptadas pelo Estado para se constituírem na autoridade governamental mais próxima das populações, nos meios rurais. Tendo até alguns deles posições de relevo político no contexto de “Angola-Governamental” (MILANDO, 2013, p. 50).

Assim, segundo o autor, só no ano de 2002 o Governo Provincial de Cabinda controlava um total de 3.743 autoridades tradicionais, entre sobas, regedores, sobas, secretários de regedores, secretários dos sobas, conselheiros, anciãos, advogados tradicionais, chefes de aldeias e de zonas, apeladores e coordenadores de bairros.

Já Orre (2009), diz que as tendências pós-coloniais de transformar os chefes tradicionais em meros instrumentos do Estado na sua governação local fez com que se enaltecessem as autoridades tradicionais, mas de uma forma essencialmente folclórica, o que permitia aos chefes de Estado legitimar-se aos olhos da imensa autoridade tradicional, dos chefes das aldeias e subsequentemente da maior parte dos povos sob jurisdição destes.

Para concluir esta nossa discussão, trazemos aqui um exemplo de conflitos que surgem no momento de substituição de um soba por outro, narrado pelo próprio soba “*Mambuco li Yabi*”, que fez-nos uma réplica para poder nos situar sobre a real situação do seu mandato

como soba interino do Yabi, tendo esclarecido o seguinte: que a sua indicação de secretário ainda não aconteceu efetivamente,

Porque isso é complicado, fui eu mesmo que pedi a minha família, já que o soba principal (Adriano André Tati) anda doente. Eu fui lhe visitar e quando cheguei por lá encontrei a sua família que já estava a reclamar: outros diziam oh porque nosso o pai já não esta a vencer! E eu disse que isto é por culpa da administração pois no atual cadastro o mais velho já não entrou e quem entrou como soba fui eu. Porque para a minha nomeação, eles próprios, a família, é que me indicaram e o povo também aplaudiu; foram eles que dissera porque não a partir de hoje o fulano é o soba e só esperamos o ato de empossamento e foi no dia 16 de Maio que eles propuseram. Mas quando eu vou lá, em contrapartida, uma das filhas já estava a reclamar, então chamei um dos sobrinhos do mais velho, e lhe disse: “então vocês estão a me falar para vir (por eu não sou daquela família...), mas em gestos para puderem acabar com a confusão que havia na *buala*¹²⁹, eles afirmaram não que ele também é descendente da família, mas então eu fui lá e eles disseram que não, o atraso que se esta a registrar para você ser empossado é devido porque você não ter voltado aqui na família para assinar alguns documentos. Nós só queremos que assine um documento que nos garante que depois de um tempo quando nós conseguirmos um dos nossos elementos para por no lugar você vai abandonar.

[Tendo nisto o Soba garantido] “que para mim isto não custa nada, mas para assinar devo vir com a minha família, porque eu sozinho não posso estar presente, a minha família deve ter conhecimento porque tarde ou cedo se algo me acontecer já saberão o que devem fazer; então vim com aquela preocupação, pensei, pensei e disse que não, eles estão a reclamar o salário e tal e o salário já vai começar a cair na minha conta. Tarde ou cedo poderá haver algumas complicações, então o que nos falta agora, vamos reunir com a comissão do sobado e vamos juntos à família do soba para de novo recomeçarmos todo este processo, então peguei nos meus tios, peguei a comissão do sobado e fomos para lá e era mesmo ontem (30 de Novembro de 2013), levamos bebidas e comidas e sentamos com a família do anterior soba... foi uma conversa amigável onde uma das filhas, levantou-se e disse:- mas como é que é possível, se nosso pai ainda esta em vida e vão lhe substituir? Não pode, ele não pode ser substituído. Nós não ligamos porque isso não começou por nós. Eles ainda afirmaram que não, ele devia estar aposentado e tantas outras coisas. E mais tarde, eu disse que não, vamos conversar bem, se vocês falam assim faz de conta que já não estamos a conversar. Isto partiu de onde? O povo disse que desde 2009 que empossaram o mais velho como soba que ele não faz nenhum trabalho!.

Acredita o nosso entrevistado que

[...] quem faz o trabalho todo e até do soba é só o secretário, porque o secretário é que vive na aldeia. Eu mesmo sozinho é que enfrento as reuniões, tenho sido eu a representar sempre a aldeia em tudo mesmo. De recordar que uma vez, o regedor da área foi pegar o mais velho para participar de uma reunião na administração municipal, o regedor teve problemas, porque chegando à reunião o mais velho pediu para ir ao banheiro e quando chegou ao banheiro desmaiou. Não se sabe qual era o problema, coitadinho do regedor esperou, esperou a pessoa que foi ao banheiro que não estava a aparecer, então, foi atrás dela no banheiro e foi encontra-lo desmaiado no quarto de banho. Foi obrigado a chamar uma ambulância e automaticamente levado para o hospital e por duas vezes isto aconteceu. A outra vez foi lá no Centro Cultural Chiloango; por isso chegou-se a conclusão que o velho estava inativo e que não podia continuar a exercer a função. Então, eu depois disse, eu entendo o que vocês sentem é devido àquelas migalhas que nos dão e para não cair na minha conta e isso para mim não tem problemas! Vocês podem ficar com o salário e eu o que quero é

¹²⁹Em português o termo significa aldeia.

ajudar meu povo e lhes disse mesmo ontem que eu tenho o meu salário... eu ganho 150.000 Kwanzas como chefe de departamento e os 12.000 kwanzas que ganho como secretário do soba não é nada, somente o que eu quero é ajudar o meu povo. É a razão pelo qual o povo também me confiou”.

Concluindo que:

Agora vamos definir bem as coisas, como é que vocês querem? Responderam que nós queremos que você trabalhe na conta de nosso pai e o pai fica a vencer [...]. E lhes disse que vocês sabem que isso é proibido, mas eu vou aceitar e lhes disse mesmo assim eu vou aceitar por um motivo, porque o povo deseja da minha pessoa. Do lado da minha família, meu tio negou, disse que não!!! Isso não se faz em qualquer parte do mundo e eu disse: - Não! calma ! o povo quer de mim e eu se disser não ao povo, então tenho de me desmembrar também da secretária, tenho que abandonar tudo e quando vou lhes dizer que já vou abandonar, não vão gostar, posso cair morto.

E como o poder é transmitido na mesma família, por isso lhes dissemos que toda essa resolução, vocês da família é que devem fazer um dia e ir lá, nós vamos chamar os coordenadores das aldeias e a população, vocês devem ir lá pra explicar. Porque uma história não se muda assim de pé para mão, porque já vem desde há muito tempo. Os aldeões já mandaram as pessoas para ir saber o que se passa com esta demora toda e o regedor também quer saber o porquê. Já que ele também quer que eu seja empossado. Mas nós já acertamos aquilo só pra não haver constrangimentos (Soba entrevistado).

Esse relato do Soba “*Mambuco li Yabi*” é prova de como as disputas pelos benefícios da administração pública vêm interferindo na questão sucessória, bem como deturpando aquilo que seria a vocação *in natura* das autoridades tradicionais, que é de somente, única e exclusivamente servir aos interesses da aldeia e do povo que a elas confiou seus destinos e a vida da própria comunidade¹³⁰.

Depois desta panorâmica, podemos deduzir que ninguém pode se livrar completamente dos sistemas abstratos da modernidade (GIDDENS, 2002, p. 133), o que se pode fazer para o bem das comunidades ditas tradicionais, guardiãs, de algum modo, da cultura e dos valores ancestrais dos Bawoio, é buscar sempre um ajuste e uma forma de negociação que não desvalorize as autoridades tradicionais diante do poder dos Estados modernos, assim como não podem ficar à mercê do poder administrativo deste; deverá se buscar e renegociar os ajustes de forma que as autoridades tradicionais deverão merecer respeito dentro da administração pública e instituições estaduais e que não seja uma relação de subserviência e nem de subju-

¹³⁰Curiosamente, estando no momento final do processo da escrita desta dissertação, tomamos conhecimento da nomeação de um novo Soba para o sobado de Yabi. Onde segundo muitas vozes que se levntam, este novo Soba não tem sua residência no Yabi e nem sequer vivencia e conhece os problemas que seus aldeões enfrentam no dia-a-dia. Isto vem apenas reforçar e legitimar a ideia e toda esta discussão na qual se sobrepõe cada vez mais o interesse do Estado ante as necessidades das populações e dos aldeões. Confirmando e de que maneira os temores manifestados pelo soba interino durante a nossa entrevista.

gação. O primeiro passo para que isto aconteça é respeitaraquilo que a constituição angolana assegura quando se afirma que“o reconhecimento do poder tradicional obriga as entidades públicas e privadas a respeitarem nas suas relações com aquelas instituições, os valores e normas consuetudinários”, o que na prática não se vê acontecendo.

Por outro lado, o que na nossa visão chega a ser questão contraditório e expressa as tensões entre o poder das autoridades tradicionais e as formas de regulação do Estado atual, é o que estabelece o art. 225º em relação ao 224º CRA. No segundo artigo: “as autoridades tradicionais são entidades que personificam e exercem o poder no seio da respectiva organização político-comunitária tradicional, de acordo com os valores e normas consuetudinários e no respeito pela Constituição e pela lei”. Ainda de modo intrigante, o primeiro artigo expressa: “as atribuições, competências, organização, regime de controlo, da responsabilidade e do património das instituições do poder tradicional [...], são regulados por lei”.

Se bem reparamos, o segundo artigo se refere ao fato de que os poderes das autoridades tradicionais devem advir dos valores e normas consuetudinários, o que implica dizer, em nossa ótica, que estes deveriam ser emanados das aldeias e povos por eles representados. Portanto, as aldeias e povos é que deveriam escolher ou eleger as suas autoridades tradicionais e as suas normas e valores deveriam ser criados pelo conselho de anciãos, que, de forma autónoma, pudesse criar, discutir e aprovar um estatuto próprio, valorizando sempre as vozes dos povos que representam e que não viole os limites da lei e da Constituição.

O que nos deixa com uma inusitada inquietude é o fato de o primeiro artigo afirmar que estas autoridades são reguladas por lei. *Ipsa facto*, a pergunta é: que lei é esta? Se bem entendemos, se refere à lei criada pelo Estado, o que não deveria ser o caso. Pois, se assim sucede, este anula o propósito do artigo 224 da constituição e submete as autoridades tradicionais ao poder da administração pública como parte integrante da mesma e não como um parceiro na administração de suas regiões. Por outra, é preciso não fazer confusão, o que parece bem nítida a miscelânea que se faz entre as autoridades tradicionais e as administrações autárquicas. É preciso separar as administrações autárquicas que são fruto do poder das autarquias cuja natureza é bem diferente em relação ao poder tradicional.

Não vemos na realidade angolana atual aquilo que Bembe (2010) vaticinou quando sublinhou que:

Na essência, a instituição do poder local em Angola visa romper com o centralismo de Estado e firmar um compromisso fundador daquilo que de mais democrático existe: o poder deve estar onde está o povo. Porque só existe para servir a comunidade, o poder deve ter uma relação o mais próxima possível com os seus destinatários. Só um poder de proximidade será capaz de conhecer as aspirações e os anseios dos cidadãos (BEMBE, 2010, p. 33)

O que realmente ocorreu é que, tendo se enquadrado as autoridades tradicionais e as autarquias locais no mesmo contexto como sendo formas de poder local, dever-se-ia destrinçar as formas por meio das quais se emanam e os meios que se servem do poder e como participam da tarefa auxiliadora da administração geral do Estado.

Curiosamente, foi ao encontro das abordagens feitas por Castells (1999) que vimos levantar-se uma antiga preocupação da sociologia urbana sobre o desaparecimento da comunidade (que não deixa de ser também nossa preocupação, como adiante se mostrará nas palavras do soba do Yabi), apontando como causas a urbanização e depois a suburbanização, embora esta tendência pareça ser refutada por pesquisas factuais realizadas *a posteriori*. Ainda de acordo com o autor, as pessoas se socializam e interagem em seu ambiente local, seja ele a vila, a cidade, o subúrbio, formando redes sociais entre seus vizinhos (CASTELLS, 1999, p. 79).

Faz-nos perceber a coerente observação de que as pessoas tendem a resistir ao processo de individualização e atomização, costumando agrupar-se em organizações comunitárias que, ao longo do tempo, geram um sentimento de pertença e, em última análise, em muitos casos, uma identidade cultural, comunal. E isso só é possível se houver desde logo, como alerta, um processo de mobilização social. Pois, se porventura continuarmos a assistir a uma política de sufocamento por parte do Estado, sob a tentativa de intromissão na vida dessas comunidades e subsequente estandardização e homogeneização dos padrões culturais do país, no nosso caso Angola, e como em outros países do mundo afora, poderá levar as comunidades a uma defensiva, ou seja, uma Identidade de entrincheiramento¹³¹ (CASTELLS, 1999, p. 80).

Este pensamento surte a necessidade de se estabelecer diálogos em todos os níveis e todas as camadas do país; um diálogo inclusivo de abertura, no qual o Estado deve ceder às comunidades o poder de em si e por si escolherem aqueles a que devem confiar os seus destinos e que respeite todas as formas de culturas existentes dentro do mosaico cultural de Ango-

¹³¹ Termo criado pelo autor para se referir a possibilidade de que um vez as sociedades se sentindo indefesas, as pessoas agarram-se a si mesmas, a qualquer coisa que possuíssem, e o quer que fossem, transformando em sua identidade.

la¹³² e a subsequente valorização de todos os seus povos, independentemente da raça, cor, etnia ou religião, do norte ou do sul, pois que é nessa e desta perspectiva que auguramos para a construção de uma angolanidade e de uma cidadania responsável e comprometida com os mais altos desígnios da Nação que se espera próspera e coesa.

Não queremos, *ipsoverbis*, nem se pode admitir e de tal maneira que em Angola se construa uma Nação sob base de uma imposição extrema, tal como foi o caso da Espanha até 1977 (CASTELLS, 1999, p. 315). Entendemos nós que, para a África no geral, existem outros caminhos já preconizados, os quais podem até ser diferentes daquele que percorreu a França revolucionária, que se instituiu com base na negação das suas identidades histórico-culturais (CASTELLS, 1999). A nossa jovem Nação deve ser edificada pelo efetivo controle territorial do espaço geográfico a que hoje chamamos de Angola, a história partilhada de todos os povos que nos induz a vínculos socioculturais, bem como a união de interesses econômicos e políticos que nos levariam a negociação e renegociação do contrato histórico nacional, como bem alude Castells (1999, p. 315).

A incapacidade do Estado de conseguir atender simultaneamente a gama de exigências que lhe é submetida pode levar àquilo que, segundo Castells, Habermas chama de “crise de legitimidade” (CASTELLS, 1999, p. 317). Assim, em nosso entender, seria bom se, ao contrário de uma absorção forçada do Estado, houvesse negociação, não para benefícios das cheifaturas locais, mas sim para o bem da comunidade; estes deveriam antes atuar como intermediários entre as sociedades locais e o Estado nacional (CASTELLS, 1999, p. 316).

O trabalho de campo nos permitiu observar e analisar a tensa relação entre a política macro do Estado angolano e o cotidiano dos Bawoio de Yabi. Isso só vem reforçar o fato de que mesmo os povos que vivem em aldeias distantes do poder central constroem sua história e a ressignificam na dinâmica da cultura, da política, dos conflitos de poder, sempre ao seu modo e de acordo com o contexto em que vivem.

¹³² Não obstante de já se ter exercido o sufrágio como *conditio sine qua non*, para a estabilidade e a democratização do país, como destaca Bembe (2012): “os angolanos exerceram, pela primeira vez, o seu dever cívico de votar nas eleições legislativas multipartidárias de 29 e 30 de Setembro de 1992. Após as segundas eleições gerais de 5 e 6 de Setembro de 2008 (que deram vitória esmagadora ao MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola, num total de 81,64%, reservando-lhe 191 deputados dos 220 assentos da Assembleia Nacional), pretende-se que passem a realizar-se com normalidade no país. As próximas eleições legislativas estão agendadas para 2012, ano em que finda o mandato da actual legislatura. Seguirá, provavelmente, o ensaio das eleições locais autárquicas em Angola”, estas que até ao presente momento não se realizam e que vêm sendo adiadas pelo partido-Estado no poder. O que realmente se seguiu foram as eleições de 2012, realizadas a 31 de Agosto de 2012, com mais de 4 milhões de eleitores registados, dos quais cerca de 42% votaram o MPLA (merecedora de 71,84 % dos votos), dando-lhe uma maioria qualificada na Assembleia Nacional, elegendo por esta via e de acordo com a constituição aprovada em Fevereiro de 2010, José Eduardo dos Santos, cabeça de lista dos candidatos do MPLA pelo Círculo Nacional, com o Presidente da República de Angola.

4 PRÁTICAS CULTURAIS (O TCHIKUMBI, O ALAMBAMENTO E OS PROVÉRBIOS)

O passando é uma reconstituição das sociedades e dos seres humanos de outrora por homens e para os homens engajados na trama das sociedades das sociedades humanas hoje (FEBVRE, citado por CERTEAU, 2011)

Conforme explicitado no primeiro capítulo, o objetivo central dessa pesquisa é conhecer e compreender os Bawoio de Yabi, parte integrante da diversidade cultural em Cabinda. Para tal, além de recolher a narrativa dos mais velhos e dos sobas sobre a história dessa etnia, destacaremos algumas de suas práticas culturais, na tentativa de conhecer um pouco mais sobre os seus costumes e tradições. Portanto, no presente capítulo as práticas do *Tchikumbi* e o *Alambamento* serão os destaques.

A abordagem sobre as práticas culturais nos impõe, *in prima face*, a compreensão do núcleo sobre o qual elas se dão, ou sobre o qual elas se desenvolvem e onde são vivenciadas de forma mais restrita, a saber, a família. A família, no contexto das aldeias do Yabi, tal como nos fizeram constatar os nossos entrevistados e do que colhemos de conversas informais, são laços e afinidades que se criam entre as pessoas e que se dá pelo casamento (união de duas famílias) ou pela convivência entre ambas ou entre pessoas próximas entre si.

Mesmo compreendendo a existência das novas configurações de família da sociedade atual e as possibilidades outras de arranjos familiares, a observação em campo não nos permite dizer, nesse momento, sobre a existência de uma constituição muito diversificada de família entre os Bawoio de Yabi.

Pablo Stolze¹³³ (2008) introduz a temática da família no âmbito da doutrina civil-constitucional para assim alegar que esta não é um produto da técnica legislativa, mas pode ser compreendida, também, como uma comunidade de existência moldada pelo afeto. Por isso, a família deixou de ser o núcleo econômico e de reprodução para ser interpretada também como o espaço do afeto e do amor, dando surgimento de novas e várias representações sociais para ela.

¹³³<http://jus.com.br/artigos/11500/direitos-da-o-amante#ixzz2xywMNFfA>

Stolze (2008) recorre a Caio M. da S. Pereira e a Zannoni para aferir que, numa definição sociológica, pode-se dizer que a família compreende uma determinada categoria de relações sociais reconhecidas e, portanto, institucionais; já que dentro deste conceito não deve necessariamente coincidir com uma definição estritamente jurídica.

Uma outra compressão sobre esta realidade, apresentada e sustentada por Castells, é a da família patriarcal, que se caracteriza pela autoridade, imposta institucionalmente, do homem sobre a mulher e filhos (CASTELLS, 1999, p.169). É interessante nos referirmos à discussão apresentada pelo autor, pois ela é importante para se entender o contexto no qual se dá a realização do tchikumbi e do alembamento ou casamento (*M'ukuela\likuela*) na tradição dos Cabindas e que mais adiante abordaremos.

É importante considerar que, atualmente, a família patriarcal vem sendo contestada pelo protagonismo feminino e pela conscientização da mulher, tal como sustenta Castells. Tal mudança se dá devido a vários fatores, dentre eles a imersão da mulher na força de trabalho remunerado, que vem abalando a legitimidade da dominação do homem em sua “condição de provedor da família”, sendo esta a mais importante das revoluções, pois nos remete às raízes da sociedade e ao âmago do nosso ser (CASTELLS, 1999, p.170).

Já Medina (2005) ressalta de que:

Sendo considerada como um fenômeno social sobre o qual não existe um único conceito, para os propósitos dessa pesquisa, cabe destacar ainda três possíveis interpretações de família: - *família extensa* ou a *grande família* estabelecida com base no parentesco; formada por um largo conjunto de pessoas, unidas por uma ascendência comum, ligadas por fortes laços de solidariedade e com uma comunidade de interesses econômicos. - *família monogâmica* que é estruturada no casamento único e exclusivo dos cônjuges.- *família poligâmica* que é aquela em que o marido se apresenta ligado por laços de casamento válidos com mais de uma mulher simultaneamente (MEDINA, 2005, p. 11)¹³⁴.

Acentuamos aqui a ideia de que a família extensa¹³⁵ pode também ser entendida como um grupo de três ou mais gerações que vive na mesma habitação ou muito próximosum do outro. Nela se podem incluir os avós, irmãos e suas mulheres, irmãs e seus maridos, tios e sobrinhos ou sobrinhas, noras e genros. Nesse tipo de famílias se reconhecem todos os laços

¹³⁴De acordo com a arguição e sugestões de professor KabengeleMunanga, torna-se necessário fundamentar de que no concreto não se trata de famílias quer Monogâmica quer poligâmicas, mas sim de casamentos Monogâmicos ou poligâmicos que são a verdadeira essência destes tipos de famílias.

¹³⁵Ainda sobre a compreensão da Família Extensa, temos Amauri Pereira, que escreve que para a África: “a família é uma família extensa, abrange os parentes mais próximos e os mais distantes”(PEREIRA, 2013, p. 38).

de parentesco, quer sejam de consanguinidade (pai, mãe, filhos), quer sejam estabelecidos entre indivíduos através de uniões de fato ou de casamentos.

É esta configuração de família extensa com predomínio patriarcal que se tem traduzido como “*dikanda\likanda*”, para designar, segundo os Bawoio, o grupo mais vasto de pessoas que tem origem em um antepassado comum e que muitas vezes também se articula por meio de laços de afinidade, como nos asseguraram os nossos entrevistados. Isso nos fez entender que, no complexo grupo dos Bakongos, como bem elucida KabengeleMunanga, os Bawoio, são Matrilineares, mas com residência Patrilocal. Por isso, apesar de o poder sobre os filhos ser atribuído aos tios maternos, o pai não fica de fora, cabendo a ele e sobre ele recaí a responsabilidade e um poder acrescido para a educação de seus filhos.

4.1 A Família

Entendemos que a família é necessária para a formação da personalidade de cada pessoa, como nos diz Imbamba (2003, p. 143), por isso se propõe maiores reflexões para que se reponha o seu lugar natural, primário e privilegiado, onde cada indivíduo forja a sua personalidade e se abre a socialização (IMBAMBA, 2003, p. 144). Importa referir, apesar de não ser o cerne da nossa abordagem, mas é importante que a compreendamos sob o contexto a qual se realizou a referida pesquisa:

[...] a família são as pessoas que vivem conosco, que se preocupam com nossa vida e que se ajudamos na vida e no dia a dia. Temos família quando temos família quando temos pessoas que partilhamos as nossas alegrias e as tristezas, as nossas preocupações e problemas da vida, quando casamos e quando temos os nossos filhos... (Anciã Nkete).

4.1.1 Na sociedade tradicional africana

Para Medina (2005), estas relações de parentesco funcionam como relações de produção, onde o homem liga-se à terra. É, pois, nesta linha de pensamento que se enquadra o casamento, que se traduz na aliança de um grupo a grupo e não de indivíduo a indivíduo. No entender da autora, é uma aliança de grupos domésticos e não entre grupos de filiação (MEDINA, 2005, p. 13).

Partindo destes enfoques e para a África no geral, principalmente para os povos de Angola, os Bantu, a família é composta de elementos pertencentes a um antepassado comum, e decorrente disto é que se vê em muitas regiões e lugares do continente aldeias e povoações nas quais todos se identificam como sendo família e não só por laços de consanguinidade por pertencerem à mesma descendência ou terem originado de um tronco comum, mas também por afinidade, pela partilha do mesmo espaço, pelos momentos felizes e tristes que juntos passam e, por último, pelo laço que se estabelecesse a partir dos casamentos tradicionais, como veremos adiante e foi comprovado em nossa pesquisa de campo. O casamento une famílias tendo como ponte a união nupcial estabelecida pelos seus descendentes, os filhos.

Em seu ponto de vista, Adulcino Silva assinala:

Os Cabindas agrupam-se em senzalas e aldeias com reduzido número de famílias. Estas possuem não só uma estrutura como também funções diferentes das do tipo tradicional da família europeia. Na família cabinda, a principal figura é a mãe, pois é ela que trabalha a terra - fonte básica de sustento da família, e gera os filhos que aumentam o poder do clã. As filhas são a base da continuidade e propagação do grupo e base da sustentação deste pelo tamanho da terra. O homem dedica-se à caça, ao derrube de árvores de maior porte e à guerra. O Cabinda considera a atividade agrícola aberrante da sua dignidade. (SILVA)¹³⁶

De tudo aqui dito, apenas uma nota de realce sobre a questão da atividade agrícola. Hoje ela não é mais vista como aberrante, tal como salienta o autor, pois a agricultura é a principal atividade econômica destes povos e para a subsistência de suas famílias, apesar de outrora ser considerada uma atividade meramente feminina. Hoje, nem tanto.

De forma que aponta:

O importante mesmo para os Cabindas é a família - parentela, o conjunto de indivíduos descendentes uns dos outros, pela linha maternal. Neste contexto - sistema matrilinear - o pai é mero progenitor. Não possui qualquer direito ou dever em relação aos filhos. Esse papel cabe ao irmão mais velho da esposa. Por outro lado, quando o pai morre, nem a mulher nem os filhos do extinto herdaram quaisquer bens. É que a família cabinda baseia-se na descendência por parte da mãe. (SILVA)¹³⁷

Partindo destas constatações, importa refletir sobre a afirmação do autor de que considera o pai como mero progenitor que não possui qualquer direito ou dever em relação aos filhos. Hoje a realidade é bem diferente e também não deve ser generalizada como um com-

¹³⁶Disponível em: <http://www.cabinda.net/Cabinda15.html>. Acesso em 12/10/2013.

¹³⁷Disponível em: <http://www.cabinda.net/Cabinda15.html>. Acesso em 12/10/2013.

portamento para todos os Cabindas. Esta é uma realidade que muito se fazia em voga nos povos Baiombe, isto é, mais ao Norte da província de Cabinda, mas que também já não é muito frequente ou as famílias tem abdicado destas práticas, devolvendo e permitindo que os filhos herdem os bens outrora pertencentes ao seu pai. Apesar de as famílias de matriz africana terem esse cunho matrilinear e o tio ter um papel preponderante e principalmente na resolução dos problemas atinentes à família, o pai não deixa de ser o responsável por seus filhos e é a ele que muitas vezes cabe o papel de tomar decisões e colaborar com os tios maternos quanto à vida e o bem estar de seus descendentes¹³⁸.

Há uma visão estabelecida pelos Bantu na qual se entende a família como composta pelo pai, mãe, filhos e por um conjunto de familiares que vivem na mesma casa. Pois creem que sem a família não se é possível veicular de forma sólida e prática as relações de igualdade, solidariedade, respeito e ajuda mútua, diálogo, carinho e amor fraternal; e que no seu convívio acontecem situações problemáticas e de crises para as quais a família nunca fecha os olhos e procura ultrapassá-las para a felicidade, a união e coesão da própria família, sendo a base e o primeiro grupo de pertença de toda e qualquer pessoa. Em cada família tem o *nfumu li kanda* (chefe da família), que é o tio materno mais velho de entre todos os descendentes, por via uterina, de uma avó comum; este zelará pelo bem estar de toda a família, a ele cabe sempre a última palavra e tem maior intervenção quando de realização de qualquer cerimonial que envolve os seus familiares, sobretudo nos momentos mais difíceis da vida do indivíduo (VAZ, 1970, p.56). As famílias Bakongo são aquelas estabelecidas pelos princípios matrilineares, ou seja, são famílias de índole matrilinear¹³⁹ e onde se acentua a autoridade patriarcal.

Em seus argumentos, Vaz (1970) reserva em seu estudo um espaço onde retrata esta importante instituição da vida dos Cabindas, fazendo uma clara descrição sobre os laços que unem cada membro de uma família. Assim explica ele:

A família diz-se **kanda**, parentes **butu**; **tata**, pai; **mama**, mãe; **nkomba**, irmão e Irmã; **mama nakanzi**, tio-materno. Consideram-se pai, mãe os que forem irmãos, irmãs, primos, primas do lado do pai, ou da mãe. Exceptuam-se os homens, os quais pela parte da mãe são **muana-nkazi**, sobrinho em relação ao tio materno:

¹³⁸Sobre o mesmo assunto, trataremos com um pouco mais de detalhes no item 4.2.4.3, apesar de não de forma aprofundado por não ser o foco da nossa pesquisa.

¹³⁹Na óptica e principalmente daquilo que bem coletou e observou entre os Cabindas, Vaz (1970), afirma de que “cada agrupamento familiar da mesma origem e consangüinidade tem, como símbolo sagrado, a sua constituição de Bingu – um feitiço protetor da kanda, família; traço de união entre todos os membros da família; base do agregado familiar – que designa, reúne e classifica as pessoas de cada um dos grupos familiares. Segundo estas leis, nunca a mulher pode fazer parte do Bingu do marido, assim como os filhos não entram no Bingu do pai, mas, sim no da sua mãe, com a qual são da mesma kanda, família” (VAZ, 1970, p. 55).

nnuni, marido; **kazi**, esposa; **nnuni-nzali**, cunhado do lado do homem; **kazi-zali**, cunhado do lado da mulher; **kwekeze**, sogros (VAZ, 1970, p. 54. Grifos nossos).

4.2 As práticas culturais dos Bawoio de Yabi

Nesta pesquisa, com já foi dito, dos vários povos que no seu genérico denominamos Woio, destacamos os Bawoio¹⁴⁰ do Yabi pela sua persistência, continuidade e diversidade de costumes, tradições e expressões culturais. E dentre estas expressões, escolhemos: a propositura e o ato do casamento “*likuela/m’ukuela*”, os ritos de iniciação feminina “*tchikumbi ou ikumbi ou, ainda kikumbi*”, os quais têm aporte dos provérbios locais “*zingana*”, e as parábolas “*Zinongo*”, nas quais se enuncia o valor dos cerimoniais e da própria da língua ibinda¹⁴¹.

Entendemos que estas cerimônias assim chamadas são por vezes ambíguas de interpretações, outras vezes consideradas como ritos e de outro modo como rituais¹⁴², termos esses que em determinados momentos usaremos de acordo com a situação a expor e a ideia que se pretenderá no momento transmitir. Estes se constituem como instituições sociais nas quais estas comunidades e povos iniciam, preparam e transmitem os valores da vida em grupo, fazem-nos descobrir os mistérios ocultos e através deles se fazem entender os homens como guardiões da tradição, da religião e da ética. Podemos assim dizer que estes ritos não são bem conhecidos pelo mundo afora, carecendo ainda de vários estudos para a compreensão da sua complexidade e natureza, pois a sua tramitação ou realização é conservada com o mais profundo dos sigilos, aglutinando e carregando sobre estes referenciais mitologias e recurso aos

¹⁴⁰Fazemos entender que o prefixo Ba é uma terminologia usada e que serve para identificar todos os povos que têm em seus vocabulários termos comuns para designar “seres humanos” e que não se encontram em outras línguas. Chamam-se povos ou grupo linguístico Niger-Congoleza, sendo a designação Bantu um subgrupo desta família linguística que terá partido da região de Benue (entre Camarões e Nigéria), atingindo a Bacia do Congo, do Planalto Luba e dos Grandes Lagos. Eis porque são também classificados como pertencentes a família benue-congoleza. E foi precisamente, a partir dos Grandes Lagos, que os Bantu espalharam-se, atingindo Sofala (Moçambique) no extremo oriental, e África do Sul, no extremo meridional, incluindo Angola (NZAU, 2011, p. 48-49); Nesta coleção de idéias, dizer que termo **Bantu** provém das línguas Bantu; ou seja, línguas de um grupo de povos que se servem da raiz “-ntu” para qualificarem a(s) pessoa(s) humana(s). Antecedendo-lhe o prefixo do plural “ba-”, dá-se origem a expressão “Bantu” (pessoas, indivíduos) com que são designados os povos que se estendem desde o sul dos Camarões até à África do Sul, e as suas respectivas (NZAU, 2011, p. 50). Grifos nossos.

¹⁴¹Referente a língua falada pelos nativos de Cabinda, na sua versão de Kiwoio;

¹⁴²Achamos importante referir que em nossa análise não vemos alguma diferença de realce entre os três termos, repare que cerimônia tem a ver com a forma exterior e regular de um culto ou ainda, conjunto de formalidades que se devem seguir numa solenidade (CUNHA, 2010, p. 143); sendo o ritual, o mesmo que rito ou seja, conjunto de regras ou cerimônias que se devem observar, na prática de uma religião, como de uma cultura (CUNHA, 2010, p. 566). Ao passo que Goody (2012) afirma que na opinião de alguns, o “mito” consistia de um recital específico de um longo relato do começo das coisas (GOODY, 2012, p.10) e há quem vê o rito como uma mitologia onde se inclui idéias sobre o ser humano e o sobrenatural emanado de uma pluralidade de fontes (GOODY, 2012, p. 11).

seus ancestrais. Nesta pesquisa considera-se que estas práticas se constituem como uma das mais fortes riquezas culturais do povo Woio de Cabinda, tomando-as como elementos característicos de todo esse povo e em particular realce os da região de Yabi.

Ainda é preciso realçar que, durante o nosso trabalho de campo, o conhecimento sobre as práticas aqui descritas e analisadas se deu pela narrativa do soba e anciãos da aldeia. Além disso, quando foi possível, realizamos observações. Ainda cabe destacar dois momentos vividos durante a realização da pesquisa: um, que se refere à narrativa do próprio soba; e outro que, em decorrência de o soba entrevistado ser um pouco mais novo, este intermediou o nosso contato com outros anciões, ou seja, os mais velhos e mais antigos em relação a ele, tendo maior longevidade, maiores vivências e mais experiência de vida.

4.2.1 As Práticas Culturais e os sujeitos da sua realização

O Tchikumbi, o alambamento e os provérbios envolvem o ser desses povos Bawoio de Yabi e se manifestam no seu dia-a-dia e nas relações sociais estabelecidas. Assim, eles ocupam um lugar mais denso e complexo na cultura e se consubstanciam em práticas. Por isso, em vez de do termo “expressões” as nomearemos como práticas culturais.

Por isso, para nos inteirarmos de sua valorização e como as comunidades do Yabi se tornam sujeitos de suas próprias práticas recorrendo à apologia apresentada pelo Soba “Mambu li Yabi¹⁴³”, assim como pelo coordenador “N’GaziYabi¹⁴⁴” e as duas anciãs “N’Kete e Tchipita”, convidadas pelo soba para serem entrevistadas, estas falaram:

¹⁴³Ao ser entrevistado começa por dizer de que: “E de mais a mais, nós os do Yabi não nos distinguimos dos demais povos de Cabinda, mas a cultura que mais predomina é o Tchikumbi..... A tradição é uma força que os nossos mais velhos criaram para se afirmarem e que nós também estamos a seguir..... E quanto a forma de vestir, de comer e de convivência, tudo isso faz parte da tradição e da cultura dos povos da área do Yabi. (Soba interino, 48 anos; foi anteriormente Secretário do então Soba. É professor e Diretor da escola do I Ciclo do Ensino Primário do Yabi; Entrevista realizada na aldeia de N’keteYabi, na residência do entrevistado, no dia 30 de novembro de 2013)

¹⁴⁴Não sendo nome próprio, nota-se que entre os Cabindas, de um modo geral, é normal o uso de um nome que não seja o seu próprio de registro. Por isso também preferimos chamar o coordenador com o nome a qual é mais conhecido. Importa ainda referir que sobre as “algunhas” e “apelidos”, raros são, entre os nativos, os que não têm uma alcunha. Neste sentido, até o europeu que pelas terras de Cabinda passou não escapará a este “baptismo”. O nativo raríssimas vezes alcunhará alguém baseado nos defeitos físicos dessa pessoa. Procura, sim, uma alcunha que lhe retrate o carácter, a pessoa moral. E nisto, afirma Martins (1972), são verdadeiros psicólogos. O autor ainda adverte de que quem viver entre os Cabindas - País de Cabinda - que procure saber a alcunha que lhe deram. Pode ser que leve tempo a sabê-la. Mas tem-na. Pois muitas das alcunhas, senão a maioria, são tiradas dos belos provérbios que possuem. Justifica a estas atribuições como sendo do seu conhecimento direto e, no que diz res-

Quando éramos jovens, por onde passávamos ou íamos, era comum olharem pra nós e saberem que vínhamos do Yabi; o divertido é que agente dançava e celebrava sempre as farás e as datas festivas animadas com o mayeye, a matáfala e a Maringá; muitas vezes tinha sempre confusão com outros jovens por causa e acima de tudo das mulheres...(N'kete - anciã entrevistada)

O exposto acima traduz como as gentes do Yabi são elas próprias protagonistas de sua própria história e como se têm firmado dentro de um contexto que muitas vezes não lhes tem dado muitas aberturas, ou outras vezes permitido o esvaziamento daquilo que os distingue como uma etnia com características culturais específicas. Estes se mostram dinâmicos às situações circunstanciais e tentam levar, transmitir, preservar os seus costumes e a sua identidade por esses anos todos e transmitindo fielmente e da melhor maneira possível esta herança de seus antepassados às novas e futuras gerações. Assim, passamos agora a descrever cada uma das práticas pesquisadas

4.2.2 O *Tchikumbi* (Ou a Casa de Tinta)

Uma primeira análise que fazemos é a do entendimento sobre a denominação dessa prática cultural e que traz variações de como ela se expressa, fruto das vertentes linguísticas de Cabinda. Para Martins (1972) é *Kikumbi*, *tchikumbi* para Nguma (2004), e há ainda outras oralidades que vem denominando-a como *Chicumbi*. A modernidade influencia tudo e todos, até as línguas nacionais. Por isso se verifica, como acima referimos, o próprio termo *Tchikumbi*, sofre variações étnico-linguísticas de acordo com os seus utentes: uns a denominam por ***Kikumbi***, outros ***Tchicumbi*** e ainda outros por ***Ikumbi*** e há aqueles que, por influência acentuada do português falado, consideram-no de ***Chicumbi***, no tom mais aportuguesado¹⁴⁵.

peito a costumes e tradição, colhido da boca dos “velhos”. Os nomes, apelidos, alcunhas são todos de pessoas que com ele contactaram (MARTINS, 1972, p.200-201).

¹⁴⁵A justificativa sobre essa variação, nos é apresentada por Nzau (2011), justificando que ela pode ser enquadrada em um conceito central da abordagem sociolinguística, onde se permite considerar as línguas como corpos dinâmicos em constante mudança. Sendo um conceito assente na mudança, a variação linguística pode ser entendida como fenómeno caracterizado pelas alterações que ocorrem nas línguas, motivadas por diversos factores, quer sejam de natureza geográfica e cultural, quer estejam ligadas aos tipos de modalidade expressiva (NZAU, 2011, p. 37). Neste intento, a língua pode variar também em função dos usuários, em modalidades diferentes. Nesta perspectiva, o autor fala de variações diastráticas quando se analisam os diferentes usos linguísticos em função das camadas socioculturais dos falantes/usuários, incluindo neste lote a linguagem técnica, gíria, calão. Por isso, constituem, tecnicamente, sociolectos, ou seja, modos colectivos do uso da linguagem; Acrescen-

Independentemente destas, o que importa para nós é o fato de estarmos a nos referir a um mesmo fenômeno e do qual adotamos usar o termo *Tchikumbi* (SITA; ANTÓNIO, 2007; PADI, 2008), pelo que este toma em português o significado muito genérico de “Casa da Tinta”¹⁴⁶. Entendido como rito de iniciação, afirma-se que o mesmo nasceu com a própria existência da comunidade (NETO, 2012, p. 94).

Para Neto (2012), a organização dos Bawoio mantém ainda a mulher como o eixo central de uma sociedade matrilinear, onde tudo se desenvolve em torno dela (NETO, 2012, p. 93). Curioso é o fato de a realização desta cerimônia, o *Tchikumbi*, não depender da sucessão matrilinear ou da descendência matrilinear, ou seja, ela é uma obrigatoriedade assegurada pela família paterna, é a ela quem cabe definir se as raparigas passam ou não para o *tchikumbi*, do lado materno apenas coparticipam e a realizam de forma simbólica ou para se cumprir os desígnios da família paterna.

Tendo sido alvo de várias curiosidades e interrogações, o *Tchikumbi* sempre despertou a interesse de estudo de muitos pesquisadores, até fora dos limites atuais de Angola, ou seja, sendo uma realidade cultural, esta cerimônia feminina pode também ser considerada transnacional, por ser também realizada por alguns povos da região de Muanda (RDC), assim como entre os Bawoio, Bakuakongo e Balingi situados dentro do território nacional, na província de Cabinda. Destacando que dela só poderiam participar as meninas e adolescentes “virgens”, de acordo com a denominação tradicional expressa em língua ibinda, *ikumbi ou tchimkumpa*, que significa menina “virgem”; mas também associam-na à primeira menstruação da menina, tal como tentaremos esclarecer mais adiante.

4.2.2.1 O *Tchikumbi* na aldeia

De acordo com o Soba “Mambuco li Yabi”:

ta, que pode-se também definir como códigos específicos de um grupo. Ao contrário do dialecto, que é determinado pelos factores geográficos, o sociolecto é influenciado pelo nível educativo ou posição social do falante/usuário. Em contrapartida, se forem salientadas diferenças entre os tipos de modalidade expressiva (língua falada e língua escrita, literária, linguagens especiais, linguagem dos homens e das mulheres), ou o uso que o falante faz da língua em função das suas intenções e da situação da comunicação, estamos perante as variações diafásicas. Pelo que se fazem corresponder ao idiolecto, ou seja, aquilo que é específico da fala de um determinado locutor; sendo que este tipo de variações tanto pode remeter para o estilo (traços que conferem um carácter distintivo a um conjunto de frases pronunciadas ou escritas), quanto para o registo, ligado aos locutores e às variantes da fala (NZAU, 2011, p. 37-38).

¹⁴⁶Designação dada pelos europeus, E diz-se “das tintas” por que as pessoas que entram nessas casas, para os respetivos cerimoniais, pintam-se, durante todos os dias que lá passam, com tókula.

[...] O Tchikumbi, de fato nós aqui do yabi não deixamos essa parte a cair [...]. Por que? Porque, para nós a menina depois de nascer e quando atinge os seus 13 ou 14 anos é obrigação dessa menina passar pela casa de tinta [...] se ela não passar pela casa de tinta não pode mantizar, não pode casar e poderá ate ter seus filhos mas não terá bons êxitos. Devido a força da tradição. (Soba entrevistado)

Assim, entende-se que a prática do *Tchikumbi* está estreitamente relacionada com a manifestação do ciclo menstrual pela primeira vez na vida de uma rapariga, isto é, na faixa etária de 12 a 15 anos. De acordo com Neto (2012), é quando a menina atinge os seus 15 anos de idade e a família a prepara para realizar o rito de iniciação que lhe dará permissão para a vida adulta (NETO, 2012, p. 93). Considerando-se, ainda, que para a cultura local a maternidade é de grande regozijo, a família e os parentes festejavam o surgimento de mais uma mulher em condições de reproduzir e dar continuidade à perpetuação da linhagem que, por sinal, é matriarcal. Neste intento, Neto (2012) afirma que se comemora com festa a entrada da menina no Tchikumbi onde vai cumprir todo o ritual de preparação para a vida adulta. Enquadra-se numa das fases de iniciação da mulher, ou seja, de passagem para a fase adulta, ou ainda forma de apresentá-la para a sociedade, pronta para a vida jovem e adulta. Reforça, ainda, a ideia de que sem essa passagem no *tchikumbi* ela não estaria autorizada a ter relações sexuais e nem mesmo casar-se (NETO, 2012, p. 93). Assim, conclui-se que a passagem por esta fase é obrigatória e devia-se cumprir as normas culturais, pois sem este ritual a menina, a moça ou a jovem não poderia ter relações conjugais e nem sexuais e também não poderia constituir família.

De acordo com Neto (2012), a menina é isolada, por um período que varia de 6 a 8 meses, em local a que somente a iniciadora, geralmente uma tia da menina por parte materna, tem acesso (NETO, 2012, p. 93). Naqueles casos em que tal não foi possível, são estabelecidas multas¹⁴⁷, por se considerar que foi menosprezada uma prática, ou queimada uma fase importantíssima na vida da moça e da honra da família dela. Ainda para Neto (2012), no dia da cerimônia, com todos os convidados presentes, ela é apresentada pintada ao público.

¹⁴⁷ O pagamento da multa ou de outra forma de sanção tradicional, não isenta de nenhuma forma a menina de passar por este ritual.

Para muitos estudiosos que estudam estas práticas, o *Tchikumbi* possui relação com o “*nzo n`Ikumbi*” ou “*nzokualama*”¹⁴⁸, porquanto a moça terá de passar por algum tempo na casa (*nzo*), sendo ensinada ou a ela sendo transmitidos aspectos da vida adulta e conjugal. A passagem pela “casa de tinta” e o seu devido cumprimento significa a transição da adolescência para a emancipação, em outros termos. Por isto, a condição indispensável é que a moça deverá ser ou se apresentar ainda virgem. O termo “*Tchimkupa*” significa, justamente, moça virgem. Assim, o significado histórico-cultural do *tchikumbi* começa com a própria família, porquanto é um ato, uma cerimônia familiar, com envolvimento de toda família, no sentido parental da palavra. Ele traz em si um determinado sentido das relações de gênero e do lugar do masculino e do feminino em sociedades matriarcais africanas.

Muitos afirmam que o tempo próprio foi capaz de corroer a distinção que existia entre a “*kikumbikimpilo*” e a “*n`ikumbikibuala*”. A primeira concentrava em si todas as atividades educativas em função da transição da infância para a fase da adolescência, porquanto tinha como indicativo o início do ciclo menstrual, denominado na língua local de *mpilo*. Já a segunda tratava do momento pré-nupcial, ou seja, sempre que havia um noivo e a moça iria ser recebida em núpcias. Por isto, quer seja para atender as formalidades ou para as vésperas de núpcias, a cerimônia passou a ser apenas uma, com a possibilidade de ser feita em um momento em que a moça deixou de ser virgem.

A proceder assim e dado este último fato, se observa as mudanças no ritual do casamento tradicional. Este fica sem uma das suas fases, porquanto o ato que configurava-se como “*kikumbikibuala*” somente acontecia depois de alguém já se ter apresentado como o interessado pela moça. Importa destacar que o casamento tradicional tinha 3 fases: a apresentação, depois o ato do “*nzokualama*” para o “*kikumbikibuala*”, o noivado e o casamento propriamente dito, que acontece simultaneamente com a entrega do alambamento, também denominado de dote para a família da moça (questões que abordaremos mais adiante).

De acordo com Martins (1972), na cerimônia de *tchikumbi*, era usada uma massa denominada de “*tukula*” (em sua generalidade é tida como um pó), obtida de uma árvore

¹⁴⁸De acordo com alguns dos nossos interlocutores, *Kualama*, se diz o mesmo que estar em idade de se casar. O que reflete antes de nada, o passar pelas cerimônias da puberdade ou das que antecedem as do casamento. Pois que *NzoKualama* é antes de mais, a casa (lugar, quarto) onde a rapariga ficara permanece enquanto durar a cerimônia e que hoje antecedem a sua tomada de estado. É uma festa de preparação para o ato mais sagrado da vida humana de uma mulher da etnia dos Bawoio, pois ela é dedicada ao *Nkisi-nsi*. E por este habitar na terra, há uma preocupação, ou seja, a rapariga que entra para a casa de tinta, *Tchikumbi*, não pode pisar na terra nem a calcar diretamente, por esta ser sagrada.

local, denominado de *takula*¹⁴⁹, cujo nome científico é *pteroscarpustinctorius*, de cor vermelhada, com a qual pintava-se a menina, fato que levou os portugueses a chamarem local do ato de casa de tinta.

Nisso se ressalta que quando se chega o período para a realização do *Tchikumbi* e após se terem verificado sinais de puberdade na menina, as famílias reúnem-se, sempre por iniciativa dos pais ou de um dos tios, e começam a preparar todo um ritual para que a cerimônia ocorra sem sobressaltos. Espera-se o tempo próprio, neste caso é o tempo seco, que, de acordo com nosso calendário, vai da segunda quinzena de Maio à segunda quinzena de Agosto. Chegado o momento próprio, dias ou semanas antes, a família volta a se reunir para se arranjar um meio de fazer ausentar a meninada casa dos pais ou no lugar escolhido para a realização da cerimônia¹⁵⁰. Quando esta se ausenta, começa todo um ritual como abaixo descreveremos e procuraremos demonstrar.

Enquanto isso, se observa uma movimentação na aldeia, entre todos os familiares, cada um com uma atividade específica. Os homens se preocupam em organizar o local escolhido, se certificam e buscam as bebidas, desde o vinho de palma (*mandjevo*), a aguardente, a bagaceira, o vinho, dentre outros; recebendo as contribuições dos outros membros familiares, afins e amigos que se veem juntar aos preparativos; as mulheres preparam as comidas, dirigidas por uma senhora já de idade avançada que vai distribuindo as tarefas e os lugares para que todas se acomodem, uma mistura de ritual com comes e bebes, danças e falas na qual participam mulheres de várias gerações, pois durante estes momentos são transmitidos muitos dos ensinamentos (conforme as figuras abaixo).

¹⁴⁹O conhecido “pó” de Túkula, que na verdade nada mais é do que uma massa que se consegue friccionado dois pedaços ou metades de pau de tukula (Sikatukula), um contra o outro e tendo colocado entre eles uma areia branca especial – a *nseka* – com um pouco de água. Essa qualidade de areia é tirada junto do nkisi-nsi. Quando a vão buscar levam dinheiro e aguardente para oferecerem ao nkisi-nsi (é o *kesumbinseka* – comprar a nseka)... Esses paus de takula chama-se Lukunga (pl. Zinkunga). Fixa-se, o melhor que se pode, o pau debaixo friccionado com o de cima. Este chama-se *issesse* e o debaixo é o *mbuli*. A tinta de tukula, que é de um tom vermelho vivo, consegue-se misturando o pó (entenda-se como a massa), o serrim, de takula com água e óleo de palma, o que se pode extrair de 9 grãos de dendém (MARTINS, 1972, p. 419-420).

¹⁵⁰Nesta conformidade, muitas famílias, que vivem na aldeia, mandam a filha em passeio para a casa de um familiar na cidade ou nas zonas urbanas, Da mesma forma, aquelas que vivem na cidade ou na zona urbana, muitas vezes enviam a(s) menina(s) para a aldeia.

Figura 16 - Mulheres encarregues de preparar o local e a alimentação; fazendo demonstrações de danças típicas no momento.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013)

Figura 17 - Mulheres e crianças dançando em torno dos preparativos da cerimônia.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013).

Figura 18 - Momentos nos quais se faz a supervisão de todos os preparativos



Fonte: Arquivo da pesquisa(2013).

Figura – 19 -Mulheres, adolescentes e crianças dançam em roda na qual as mais velhas ensinam as mais novas. Preparativos do Tchikumbi.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013).

Figura 20 - Mulheres, adolescentes e crianças dançam em roda. As mais velhas ensinam as crianças e as mais novas.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013).

Os cantos e as danças, como se vê nas imagens acima, são uma forma de fazer perceber e entender à comunidade e aos mais jovens os valores e os costumes enraizados na tradição, veiculados de geração em geração pela recitação da tradição oral desde as mais velhas às mais novas. Preparam-se refeições para acolherem a todos que participam das cerimônias (dividem as tarefas entre as famílias, quer da parte materna quer da paterna). Também cabe a elas limparem muito bem a casa para onde se levará a menina, pois, de acordo com relatos, em tempos idos, em cada aldeia havia uma casa própria para este fim. Apela-se aos participantes de forma a terem cautela para garantirem que a jovem *tchikumbi*, após ser pega para o ritual, nunca poderá colocar os pés diretamente na terra.

Em seus relatos as duas anciãs (Tchipita e N'kete) se convergem no pensamento e uma delas nos fala que:

[...] a festa de tchikumbi era minuciosamente preparada entre a família e os amigos. Todos os membros da família e alguns amigos se dão conta que a sua filha, ontem, menina é, hoje, uma mulher feita, pois são horas de casar. Ninguém pode dizer nada à menina ou às meninas; elas podem até desconfiar, mas não têm como confirmar as suas suspeitas, e todos se procedem como se nada soubesse... Nos dias próximos a cerimônia, elas são mandadas para uma viagem ou um passeio, demorados e longos sobre qualquer desculpa ou pretexto de maneira que só retornem de noite ou no princípio da noite do dia marcado¹⁵¹ [...] Muitas vezes para garantir segurança elas vão com uma amiga ou Irmã (Tchipita - anciã entrevistada)

Quanto a isto, na Figura 21 vemos as meninas no passeio com um dos seus parentes, dono da casa onde passaram uma temporada a gozo de férias escolares.

Figura 21 - As ikumbi acompanhadas pelo tio



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013).

¹⁵¹ Para muitos estudiosos e também pelo que pudemos ouvir de alguns relatos espontâneos, o que hoje se faz é aquilo que se conseguiu conservar ante uma colonização dura e penosa a qual fomos submetidos. Mas relatam que em tempos mais remotos, logo que a donzela, a Tchikumpa, desse conta da chegada da puberdade, esta avisa a mãe ou a irmã mais velha ou mesmo a amiga mais chegada e se retirava para uma região distante, normalmente para uma área de planície onde se pudesse esconder entre os arbustos e capins.

Enquanto isso na aldeia, todas as amigas, companheiras e familiares se reuniam e pela tardinha iam ao encontro dela, procurando-a com cantos, batiam palmas e cantavam pelo nome da tchikumpa, pois ela nunca poderia responder logo aos primeiros chamamentos; só depois de ter deixado passar algum tempo ela anuncia onde esta escondida, responde ao chamamento do grupo que vai ao seu encontro, correndo para ela que neste momento se encontrar a chorar, lançam-lhe de imediato a tükula, que só pode ser feito por uma menina virgem e que não tenha atingido ainda a puberdade e quando o sol estiver a se pôr, voltam para a aldeia com cantos, gritos, assobios e a levam até ao quarto específico, enquanto ela só chora; adornam o seu corpo com missangas, com a tükula e com cordões de fibras de palmeira e, colocam-lhe uma roupa molhada e também pintada com tükula..

De acordo com as nossas observações feitas durante a realização deste rito de passagem e que aqui passamos a relatar:

após se ter recolhido e agarrado as meninas que durante algum tempo passaram na casa de seu tio fora da aldeia, enquanto os seus familiares criavam e preparavam todo um ritual e as condições para a realização da cerimônia, e uma vez, regressados à aldeia e apanhadas ou agarradas pela multidão a volta da casa de seus pais onde se realizava a cerimônia, as meninas (Ikumbi), choram¹⁵², já que muitos dos amigos e companheiros se aproveitam para zombá-las, elas apresentam alguma resistência por vezes, lutam e se defendem como podem das picardias ao ponto de se cansarem e, são transportadas e fechadas todas em um quarto preparado para o efeito e apenas com uma esteira, onde pernoitarão até ao término das cerimônias. Enquanto isso, lá fora a comunidade toda festeja, com batuque (hoje mais moderno, com música e com aparelhos mais modernos), a noite afora com bailes e muita diversão, já que é sempre feita nas noites de lua cheia. E é ao amanhecer, quando eram por volta das 4h da manhã que as avós e as tias se preparam e com todo cuidado organizam tudo para a coleta da Tukula. Às 5 horas da manhã, tendo tudo preparado (a madeira de cor avermelhada, a areia da praia e água); perfilam duas senhoras¹⁵³ (ao meio) e duas meninas¹⁵⁴ nas laterais (estas devem ser virgens, por isso preferem sempre as adolescentes) que ajoelhadas cada uma com o seu material vão friccionado a metade da madeira com outra, colocando a água e a areia. São acompanhadas de outras senhoras que as apóiam e vão entoando canções até obterem extratos suficientes para a cerimônia e, preside todo esse ato uma velha ou será já adulta que terá também por objetivo ensinar a *tchimkumpa*, de modo prático, tudo o que ela precisa saber para a nova vida. É a ela também a quem cabia a responsabilidade de averiguar a virgindade da menina sua pupila, diante de testemunhas idôneas e por último ela iniciará a ruptura do hímen para deste modo evitar sofrimento físico para a menina na noite de núpcias [...]¹⁵⁵

Estas meninas, as Ikumbi, permanecem fechadas e vigiadas pelas tias e avós, em muitos casos são acompanhadas pelas amigas e existem certas horas em que os rapazes as poderão visitar, mediante pagamento de algum valor, muitos para as verem e matarem a curiosidade e há quem vá com o interesse de escolher uma delas como futura namorada, quiçá esposa. As *Tchikumpa* ficam no quarto preparado para este fim (Figura 22), quarto este onde se estendem várias esteiras e nos quais as meninas pernoitam e passam os seus dias e por um período

¹⁵² Para as mais velhas e por aquilo que fomos coletando, justificam que o choro das meninas ou das *Tchikumpa*, nada tem a ver com vexame ou por dores, mas sim choram pela infância que se vai e pela responsabilidade a qual são chamadas a responder doravante porque agora e depois do ritual jamais se poderão comportar como uma menina.

¹⁵³ Chamadas em língua Ibinda *Kumbo li ndumba*, isto é, as duas meninas e que extraem a tókula em pedaços de madeira redonda.

¹⁵⁴ Estas são chamadas de *Kumbo li Tchikumpa*, as duas senhoras que estando ao meio, vão transmitindo e ensinando as meninas o trabalho de extração da tókula e estas fazem-na sob madeira retangular.

¹⁵⁵ Todos estes preparativos, ritos e cerimônias que concorrem para a boa realização do Tchikumbi tem de ser acompanhada, de forma minuciosa, como muitos nos afirmaram, pelas mães das ikumbi ou *dastchimkumpa*, pelo fato de que são nesses momentos que muitos aproveitam lançar seus maus olhados, podem ainda colocar determinadas coisas e que estes podem prejudicar as meninas, quando senhoras e casadas, a não terem um bom lar, a não ter filhos ou de procriarem, tal como é o desejo de toda a família.

que durava de 7 dias (uma semana) a 3 meses rapavam-lhes o cabelo¹⁵⁶ todo, cortam as unhas e usam somente pano de algodão que, com o passar de horas ou dias, ganha a cor da tókula, saindo apenas do quarto para as necessidades fisiológicas e de higiene; e que depois de banho e todos os dias elas são pintadas com a tukula. Mas hoje, devido à modernização e à escolaridade, muitas já não cumprem estes prazos inquestionáveis e irredutíveis de dignidade, de autoestima, e de respeito mútuo (NETO, 2012, p. 95).

Figura 22 -As Tchikumpa se cobrindo com panos, depois de terem chegado à aldeia e serem agarradas pela multidão que as aguardava.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013).

Um dado importante a que tivemos acesso e que pudemos observar é o fato de que, no dia em que se buscam ou que as meninas regressam à aldeia e para serem agarradas e colocadas na “casa de tinta”, os pais das meninas ficam o dia todo sem comer nem se sentar de forma relaxada, até que as meninas são encontradas e colocadas dentro do quarto preparado para a cerimônia, só assim estes podem se sentir aliviados e assim se sentarem e se alimentarem, comerem e festejar com os demais familiares e convidados.

De acordo com o coordenador “N’GaziYabi”, as festividades ocorrem durante três dias ou podendo alongar-se de acordo com o tempo em que as meninas se mantiverem na casa de tinta. Pois afirma:

¹⁵⁶ Quanto ao cabelo que deveria ser sempre cortado ou rapado, salvo exceções quando seu pai, ou um suposto pretendente e futuro namorado, pagassem um determinado valor (em dinheiro), para simbolizar a compra dos direitos sobre o cabelo da rapariga.

No primeiro dos três dias, na sexta-feira se começa os preparativos que envolvem danças, cantos, com bebidas e o preparo das refeições; no sábado com a chegada das miúdas que são agarradas e fechadas em um quarto e lhes pintam e borram todas as suas vestimentas e panos com a tukula e óleo de palma e por último no domingo, o dia do “clintchi”, dia na qual os pais matam animais como cabritos, patos e galinhas e dão de comer a toda aldeia, amigos e convidados em gesto de agradecimento e para demonstrarem gratidão por terem mais uma mulher na família (coordenador entrevistado).

4.2.2.2 O *Tchikumbi*: uma iniciação para a escola da vida

O *Tchikumbi* é uma das cerimônias que se enquadra naquilo que se define como um ritual de iniciação; também se enquadra no que VanGennep chama de ritos de margem (VAN GENNEP, 2011, p.30). Embora o autor procure demonstrar que há uma grande dificuldade de se estabelecer uma classificação de um rito:

A dificuldade consiste apenas em saber exatamente, em cada caso, como interpretar o rito, e a dificuldade é tanto maior porque se o mesmo rito admite várias interpretações é também freqüente que uma mesma interpretação seja válida para diversos ritos muito diferentes quanto à forma (VAN GENNEP, 2011, p. 29).

Além de ter a função primordial de transformadores, é óbvio para as suas gentes e para nós, até onde nos foi permitido entender, que estes ritos procuram dar à menina, à adolescente, uma formação completa sobre vida humana e como esta deve se comportar ao assumir o lugar que a ela é destinado dentro da família e da comunidade. Considera-se o *Tchikumbi* como uma verdadeira escola de conhecimento da vida e sobre a vida na qual as iniciadas conhecem os valores que norteiam o seu ser social, estrutural, biológico e cultural; assumem-nas e as integram na sua própria personalidade e, adquirindo desta forma um valor educativo eficaz, corporificado e estruturado na nova personalidade que se tornará por toda vida.

4.2.2.3 Consequências de Não Realização *Tchikumbi*

Por isso se chama atenção aos homens de Cabinda ou quem quer que seja e queira cortejar uma menina *Woio*, como se diz em uma frase de Cabinda: “o homem é homem pelos

dizeres de seu pai e sua mãe; a mulher *tchinkumpa* (virgem) não é mulher para homem algum se na terra não se souber que ela já passou pela casa de tinta”.

De acordo com as normas ancestrais, é vedado a qualquer homem fazer uso de uma menina (*tchinkumpa*) ainda não iniciada em qualquer lugar; advertindo que esta somente é mulher para servir um homem depois de passar pela casa de tinta¹⁵⁷.

Do relato do Soba “Mambuco li Yabi” foi possível identificar e extrair uma manifesta expressão de sua preocupação quanto ao não cumprimento ou desobediência a esta prática, pois assim se refere:

Quantos aos cuidados que a menina e o rapaz devem ter, nós aqui, a tradição aqui na área do sul da província que é o Yabi, a mulher não pode envolver-se com o homem antes de entrar na casa de tinta, nem tão pouco no chão, caso isso aconteça essa mulher é sujeita a morte. Não se pode fazer sexo no chão, é proibido. Ir mesmo na areia, deitar-se e fazer aquilo que é necessário não se pode... tem de se procurar um bom sítio, na cama ou um lugar adequado para evitar que haja esses acontecimentos. Podemos dizer que anteriormente no passado, mulheres há que tiveram estes casos foram tratados, mas neste preciso momento aqueles que tratavam estas pessoas já acabaram por morrer e é por isso que quando você apanha aquela doença a finalidade é a morte. Muitas das senhoras que tiveram estes problemas vivem na minha área e até lhe posso dar um sinal para as veres e verás que tem problemas nas pernas, tem as pernas todas quase como se estivessem a cair, ficou doente e ficou assim, são os efeitos de tal situação... Então para evitarmos aquilo, nós sempre conversamos com a juventude, falamos pra que eles pudessem deixar aqueles atos... (Soba entrevistado).

Nesta intelecção de ideia, encontramos-la descrita em Vaz (1970), que décadas antes se referiu ao perigo de homens e mulheres de Cabinda se envolverem sexualmente ao relento, descrevendo como um grande tabu¹⁵⁸, ou seja:

¹⁵⁷ Sobre isto Vaz (1970), chama de grande *tabu*; assim se refere as leis sobre coisas proibidas na terra de Ngoyo e como proceder para aqueles que as fazem: “*tu, homem, nunca podes levar uma virgem (não iniciada) como tua mulher, sem ela ter passado pela casa da takula. Uma virgem somente é mulher, para servir ao homem, depois de ter passado pela casa da takula*”.

Assim sendo, de acordo com o autor, a virgem e o homem, que tal fizeram cometem um grande crime. Somente os sacerdotes (feiticeiros) do Chizu (Tchizo) são competentes neste assunto. Estes sacerdotes (feiticeiros), hão-de reunir-se num lugar, por eles marcado; devem chamar o homem e a virgem, que fizeram tal coisa. Ambos, completamente nus, serão pintados com *mpezu* (espécie de gesso) e *ngunze* (barro especial). Hão-de pô-los, colados, pedaços de pêlos na cara. Serão levados para fora, onde estará reunida toda a população da terra, e começarão a cantar e a dançar *bumba-bitika*. E será uma festa para toda gente (VAZ, 1970, p. 41).

¹⁵⁸ Confrontados com a expressão usada pelo autor, nos preocupou saber do porquê do termo grande tabu, e assim nos foi garantido que tais práticas seriam uma grande ofensa e uma violação aos preceitos estabelecidos pelos ancestrais dos Cabindas.

Nenhum homem pode ter relações com uma mulher sobre a terra, ou em casa que não esteja fechada. Assim é determinado pelos feiticos LuSunzi e Mbonze. Será na cama, nunca no chão. Homem e mulher que violam esta lei, fazem grande crime. Também isto é reservado aos sacerdotes (feiticeiros) do chizu(VAZ, 1970, p. 42)

Por esta lógica de pensamento, uma família cuja filha tenha passado pela prática do *tchikumbi* era honrada e respeitada (MARTINS, 1972; SITA; ANTÓNIO, 2007). Mas hoje existem casos e não poucos em que as moças passam pelo ritual quando já estão em estado de gestação, algo que, pela tradição, nunca poderia acontecer, pelo menos do conhecimento público.

É por isso que quando uma rapariga fica grávida antes de entrar na “Casa da Tinta”¹⁵⁹, toda a família se junta para levar-lhe a fazer essa cerimônia e a do *Mbingo ou Luamba*. Esta falta se apelida de *muanakunsatika*, filha que faltou às leis de *Mbingo* (e de *Lusunzi*). E o rapaz cúmplice dessa desonra teria de pagar uma multa pesadíssima que se subscreve em alguns valores em dinheiro, um casal de porcos, algumas garrafas de bagaceira, um grande cobertor etc. sem se falar na dança Mbumba-Mbitika, tal como frisam Vaz (1970) e Martins (1972).

Vemos aqui transparecer a ideia sobre a qual este ritual é considerado como um “sacramento tradicional”. Nele as iniciadas entram em contato com os ancestrais, com as suas raízes mais profundas que as revelam e sacralizam o ser mulher para a sociedade. Crê-se que nesta cerimônia a adolescente transfigura-se, isto é, entra como uma menina, uma adolescente, e sai como uma senhora (mulher), independentemente da idade, é assim considerada porque a comunidade já a aceita como aquela que potencialmente pode casar-se; há aqui uma inevitável ruptura, acreditam os Bawoio, do mundo infanto-adolescente para um mundo onde a rapariga tenha maior expressividade, em consequência da sua mutação corpórea, ainda que não visível exteriormente, mas internamente ela molda-se.

Para Neto (2012), caso a menina não cumpra este ritual, ela estará sujeita a discriminação por parte das outras meninas, sujeita a ser abandonada pela família ou então a mãe da menina sofre as consequências que podem custar o seu próprio casamento (NETO, 2012, p. 94).

¹⁵⁹Uma contribuição o acerca deste assunto é visto na questão do nome a atribuir a este filho cuja mãe não foi iniciada; ao recém-nascido é lhe dado o nome de Ntuti, pelo facto de a rapariga violar as normas ancestrais, neste sentido, enquanto não passa pela “Casa da Tinta” e procede a todo o cerimonial que lhe permite tomar estado, não pode ter relações sexuais, seja com quem for e tenha a idade que tiver o filho que lhe nascer é filho da prevaricação, é *Ntuti* (MARTINS, 1972, p. 196).

Uma crítica que essa prática cultural recebe ao ser analisada hoje é a ideia de que nesses ritos, tal como afirma Neto (2012, p. 95), “a transmissão de valores tradicionais se caracteriza em projetar o homem numa posição superior à da mulher”. Refutamos essa ideia e concordamos com Vaz (1970), que afirma que, hoje, essa transmissão apenas se veicula no sentido de emancipar a adolescente e estabelecer o seu lugar na sociedade, não como inferior mas companheira nascida e criada para se unir ao homem e juntos formarem a sua família. Todavia, não se pode negar que, mesmo compreendendo uma nova interpretação do *Tchikumbi* e tudo o que significa no momento atual essa prática cultural se encontra impregnada de uma determinada visão de família e de relações de gênero a qual se encontra fechada aos muitos e possíveis arranjos familiares dos nossos dias e à possibilidade de escolha das mulheres e direito sobre o próprio corpo.

Trata-se de discussão complexa que envolve rituais, tradição e mudança. Os Bawoio nos possibilitaram analisar todas essas dimensões de forma muito viva. Dentre aqueles que defendem a não inferiorização da mulher por meio da prática do *Tchikumbi*, Vaz (1970) afirma que a ideia de dependência da mulher e a referência a uma possível condição de inferioridade em relação ao homem é, evidentemente, uma referência desse ritual quando o mesmo era praticado em tempos já muito remotos (VAZ, 1970, p. 65).

Observamos as mudanças e a tensão entre os valores tradicionais e os novos valores e costumes entre os Bawoio de Yabi ao analisar a prática do *Tchikumbi* hoje. Para os mais velhos, embora reconheçam as mudanças das jovens da atualidade, ao participarem da festa e mesmo as famílias ao fazer questão de que suas filhas vivam essa prática como um ritual de passagem de um ciclo da vida ao outro e de iniciação para a vida adulta, o realizam de forma diferenciada. O próprio tabu da virgindade já foi superado pelas novas gerações. Seria interessante analisar o que pensam as jovens sobre tudo isso. Esse poderá ser um caminho para outros trabalhos de pesquisa. As anciãs, em sua narração, reafirmaram:

As raparigas devem apresentar-se, ou seja, devem ser virgens, sem ainda ter conhecido homem algum, apesar que, lamentavelmente, hoje não acontecer... do contrário, se ela não for virgem, leva a humilhação dela, de sua família e principalmente da sua mãe que é a responsável por sua educação... (N'kete - Anciã entrevistada).

Elas completam a sua fala com um semblante de tristeza: “se a menina aparecesse grávida, seria uma grande vergonha e desonra”, lamentando a ideia na qual, hoje, muitos pais e familiares ajudam a esconder essa situação em relação às suas filhas.

No entender de Neto (2012), o *Tchikumbi*, por ser um rito de iniciação onde se veicula a transmissão dos segredos da vida adulta e dos valores sociais e éticos dos grupos étnicos, se torna o local ideal para a formação das futuras mulheres da comunidade, pois é durante esta cerimônia que as liberam para o casamento, cumprindo a sua missão fundamental, baseada na crença dos seus antepassados, que é a de ser mãe (NETO, 2012, p. 95).

4.2.3 A propositura do casamento

Durante o trabalho de campo realizado dentro das aldeias de Yabi, não foi possível acompanhar a realização desta cerimônia dentro da aldeia, mas conseguimos acompanhar a realização da mesma cerimônia de alguns naturais e descendentes do Yabi, mas que, hoje, não habitam no Yabi. Essa deslocação do foco, de dentro da aldeia para fora, foi em certa medida importante para nós, já que nos permitiu observar como, mesmo fora da aldeia, os naturais e descendentes de Yabi ainda conservam e vão mantendo as suas tradições.

Na sua realização existem mudanças, mas é importante notar que, mesmo com a existência destas, a capacidade dos nascidos no Yabi de manter a tradição, adaptando-a às circunstâncias e como esta é continuada e ainda transmitida de geração em geração.

Inusitadamente, o casamento é pensado e definido por muitos como uma união de dois seres de sexos opostos, ou seja, união sexual e econômica que se presume de longa duração e onde estão envolvidos direitos e deveres dos cônjuges e destes para com os filhos.

Com base nessa plataforma, muitos defendem que o casamento tem por escopo a junção de duas famílias (ou mesmo de dois grupos étnicos ou clãs) que se estabelece pela união de seus filhos¹⁶⁰.

Esta compreensão carrega para os Cabindas várias interpretações, já que há diferenciação em relação à forma como o casamento é visto, hoje, nas sociedades fora do continente africano, em especialas ocidentais.

Desde logo o casamento para os Bawoio não se encera em uma única atividade, mas em um processo de negociação e renegociação entre as famílias, cumprindo cada uma das

¹⁶⁰ Mormente a este consenso, apesar de nao nos focalizarmos muito nesta abordagem, mas interessa dizer que existem em algumas sociedades africanas o chamado casamento preferencial, aquele que é realizado entre primos cruzados, mas não era aceite a sua realização entre primos paralelos, pois se assim fosse cometeria-se o incesto.

famílias em diferentes etapas da sua realização determinadas responsabilidades ou pressupostos. Ideia apresentada por Nguma (2005) quando afirma: “Nos clãs de Cabinda, o ato de casamento é bastante rigoroso. Desde o noivado, a entrega do alambamento até ao ato final, o casamento, é visível a interferência das famílias (pais e tios dos noivos)” (NGUMA, 2005, p. 31).

Como dito, nas comunidades tradicionais, até a data presente, são os pais do noivo que na última instância se pronunciam se a rapariga é a ideal para o seu filho. Outrossim, os pais da noiva também se pronunciam nesse sentido em relação ao noivo da filha. À volta disso, as famílias fazem várias análises umas das outras, como a consideração que os seus integrantes granjeiam no seio da sociedade, a capacidade laboriosa dos noivos, a postura física etc., dentre outras as condições a ter em consideração para a permissão ou não do casamento (NGUMA, 2005, p. 32).

Entre a cerimônia do *Tchikumbi* e o *M'ukuela*(casamento) cumprem-se outros pressupostos da tradição dos Cabindas, como é o caso da apresentação, do Noivado e do Alambamento, afinal são todos consequência de atos e práticas tradicionais cujo ponto culminante é a constituição de uma nova família ou de um casamento.

4.2.3.1 A Apresentação (*tchimika*, *kuziquila*).

De acordo com o soba “Mambuco li Yabi”:

Ele primeiro vai namorar¹⁶¹ esta menina, depois disto vai pedir autorização pra se apresentar na família, este leva um mais velho conhecedor da história, da tradição e de toda situação é que vai se enfrentar com a família da menina... levando consigo algumas bebidas que vai levar para a família da menina, neste primeiro contacto é só pra o pai e a mãe da menina pra se puderem reconhecer....aquilo que nós chamamos reconhecimento. Então, eles vão conversam e quando acabam de conversar bebem a bebida ou qualquer outra coisa que o rapaz levar deixa na família da mulher e a partir daí, o rapaz terá autorização de sempre ir conversar com a menina na casa de seus pais(Soba entrevistado).

¹⁶¹O soba teve o cuidado de nos fazer entender que o namoro a que se refere não pode e nem deve ser compreendido como o que se faz atualmente onde os namorados têm a liberdade de viver as suas vidas e até de uma forma sexualmente ativa, mas trata-se de uma permissão para os jovens conversarem e, se diga, sempre acompanhados por alguém da família da menina, nunca fora dos aposentos de sua família ou de seus pais, ou se forem a sair para um passeio só com devida autorização e conhecimento de seus pais que orientam alguém para os acompanhar; isto era importante para o conhecimento recíproco.

Nesta cerimônia se dá a possibilidade dos sogros conhecerem o genro e este aqueles; formalizada por entregas simbólicas. Trata-se, muitas vezes, de uma cerimônia restrita, diferente das fases subsequentes que envolvem toda a família.

Em sua atenta observação e descrição, Martins (1972) escreve a demonstração dos gestos, os bens entregues pelo noivo devem ser feitos perante todos e revela os intentos do pretendente sobre a “amiga”. Se ela aceitar o gesto apresentado pelo rapaz, logo indica que aceitou. E, sendo assim, por sua vez, ela transmitirá ou levará aos pais e tios maternos presentes na cerimônia esse gesto ou pretensa que informa que ela aceitou a proposta e, portanto, beberá junto com o seu “amigo”. Se todos beberem, automaticamente está dito que aceitam (MARTINS, 1972, p. 205).

É importante destacar aqui que, para muitas famílias, é nessa mesma reunião onde se é dito ao rapaz o que terá de dar como “alambamento”, outros têm processos mais longos. Tais bens podem ser dados de uma só vez ou o jovem pode, por um período longo, ir se preparando para que no dia da cerimônia não falte nada; desde os emolumentos de entrada, as multas, os objetos e bens para o pai e a mãe da noiva. Como primeiro dissemos, começa-se, ordinariamente, pela pequena dádiva à rapariga, seguida do *zibulamunu*. No *zibulamunu* em família se indica os requisitos necessários para o “alambamento” que o rapaz terá que dar.

4.2.3.2 A Noivação ou o Noivado

Após a sua devida apresentação e ter permissão de cortejar a menina segue-se outro propósito narrado pelo Soba “*Mambuco li Yabi*”.

[...] Depois temos uma fase seqüente, a seguir que é a fase do pedido da factura para o alambamento. A menina, alias, o rapaz depois de se passar tanto tempo, namorando, namorando, ele vai pedir na família da menina para ver se fizesse uma fatura para o rapaz assumir e para poder entregar esses bens e valores à família da mulher... Ele depois de um tempo vai trabalhar e entregar esses valores à família da mulher, fazendo dela sua esposa e companheira. A seguir, diria que há famílias que permitem o rapaz ir viver com a menina, a família senta com a menina e lhe dão muitos conselhos... Há famílias que às vezes enquanto, antes da menina ir pra casa do rapaz, ajudam-na, compram utensílios, aqueles baldes, pratos, panelas e levam consigo para entregar à nova família, isto é, pra ajudar... Mas há famílias que isso não consegue fazer. Não muito pela obrigação, mas é uma ajuda, pois é um rapaz que respeitou e dignificou a família, porque nós aqui, digamos que quando o rapaz conseguiu dar alambamento na família, esse é um rapaz respeitoso. Quando este

não consegue é um rapaz que não tem respeito, abusa com a família do ouro ... (Soba entrevistado).

É nesta fase que se estabelece realmente um vínculo e uma maior responsabilização das partes, já que nesta fase há não somente os jovens ou o casal, mas maior envolvimento das famílias e todos interessados se tornam mais presentes na relação, dando-se a conhecer para toda a comunidade que a menina já é comprometida, devendo-lhe maiores respeito e considerando-a já como alguém que tem um marido. Este momento é também marcado por entrega de “dotes” aos pais e tios e, por isso, em certas famílias a partir desta fase já exigem que o marido possa levar a sua esposa, pela responsabilidade que esta acarreta e a fim de se evitar alguns desideratos ou inconveniências que podem advir no caso de manterem a sua filha, que neste momento já é considerada mulher de alguém, em sua posse ou em sua casa.

4.2.3.3 O Alambamento

Antes, porém, importa desfazer alguns equívocos que se podem criar quanto ao termo correto: alambamento ou alembamento? Alguns afirmam ser o termo “alembamento”, pela compreensão que o seu significado cultural faz transparecer, outros, e tal como nos fizeram perceber, usam tanto um como outro termo, mas na nossa realidade, aconselham, é mais frequente e usual o termo alambamento; por isso, em nossa escrita tanto um como outro termo poderão surgir¹⁶², mas preferencialmente usaremos o termo alambamento.

¹⁶² Apresentamos nesta inteligência, a origem do termo derivando-o do substantivo da língua kimbundo “Kilembo” que significa soma de géneros, artigos ou dinheiro. E o verbo também Kimbundo “Kulemba” que significa prestar a homenagem ao futuro sogro por meio de presentes convencionais. Alambamento, deriva directamente deste verbo depois suprimir o radical infinitivo “ku” e de lhe acrescentar a desinência “mento” por influencia do português. Com isto, o alambamento passou a ser entendido como a entrega de certas quantias de dinheiro, objecto, bebidas e animais que a família do noivo faz a da noiva deve preceder os casamentos tradicionais. A família do noivo, em troca recebe um novo valor, a mulher.

Por outra, Chamamos “alambamento” este conjunto de preparativos e entrega que preparam e legitimam o casamento. Uma família, junta a quantidade de bens necessário para que o membro seu receba uma mulher de outro grupo, que enriquecerá o grupo com os filhos e o trabalho agrícola. A outra família, condivide os bens recebidos... O alambamento pode ser composto de objecto de utilidade como alimentos, artesanato, pérolas, álcool, armas, utensílios de lavoura, e roupas. Outros podem basear-se no dinheiro ou nos animais domésticos, vacas, cabras e ovelhas. Normalmente, e um conjunto destas coisas. Hoje, em quase todos os casos, entra dinheiro, bebidas, animais e roupa. Disponível em: <http://siledyproducoes.blogspot.com.br/2010/02/indice-1-introducao.html>, Acesso em 10\05\2014.

- Ainda podemos ver sobre o mesmo assunto em: <http://opatifundio.com/site/?p=3439>, Acesso em 10\05\2014.

“Alambamento” é um termo aportuguesado fruto dos processos educacionais utilizados pelos colonizadores portugueses em África, e, como muitos fazem crer, teria originado do termo ibinda “*lamba*”, que é adoçar, acalmar; neste caso, entenda-se como o ato de tornar permitida a relação e as bênçãos para a constituição da futura família. Por outra, quem também nos elucida acerca da realização do alambamento é Martins (1972), quando faz uma descrição dos pronunciamentos e testemunhos por ele coletados:

O processo de arranjar esposa e as coisas que se dão para esse fim variam um pouco de clã para clã. Contudo, em substância, dá o mesmo. O rapaz encontra uma rapariga de quem gosta e com quem deseja casar. Notemos desde já que, neste gosto e escolha, reparam muitíssimo mais nas qualidades e dotes de trabalho da rapariga do que no aspecto e dotes físicos. Tendo escolhido, em alguns clãs a primeira coisa que o rapaz faz é conseguir um amigo que leve à rapariga, de sua parte, qualquer prenda para uso pessoal, v. g. um lenço para a cabeça (MARTINS, 1972, p. 205).

Se ela guarda a oferta mostra já que sente certa inclinação e que aceita a “amizade”. Mas esta só se tornará legal depois de a família concordar. A concordância é dada em reunião de família. O rapaz oferecerá primeiro à “amiga” uma garrafa, por exemplo de vinho do Porto ou licoroso, donde ele primeiro bebeu. Se a rapariga também bebe indica que aceita. Por sua vez, ela levará aos pais e tios maternos essa mesma garrafa, donde já ela bebera e o “amigo”, e, se todos beberem, automaticamente está dito que aceitam... Para cair nas suas boas graças deu logo uma garrafa de aguardente e outra de vinho licoroso (em 1943 a aguardente a 40\$00 e o licoroso a 25\$00). Três meses mais tarde deu-lhe coisas de comer e de vestir: uma peça de pano (80\$00), um lenço para a cabeça (15\$00) e, como comida, dendém e três corvinas (secas e salgadas). Irá dando aos poucos ou tudo de uma vez, o que é raríssimo: 60 cobertores (1/30\$00); duas malas de peixe salgado (1/150\$00); uma camisa e umas calças para o pai; prato, garfo e faca; uma bacia e um espelho; um casal de porcos. Só depois disto houve o zibulamunu - o abrir da boca, a aceitação definitiva. Para este “abrir da boca” deu: 100\$00 e duas garrafas de aguardente. A noiva bebeu de uma garrafa e deu a beber ao rapaz. Deste modo a rapariga mostrou que aceitava casar com ele. Levou ela para casa o dinheiro e o mais. Da garrafa donde bebeu ela e o noivo deu de beber aos pais e família. Eles beberam todos. Aceitaram, pois... O casamento era para ser católico. O rapaz deu mais 10 litros (um garrafão) de vinho tinto e 10 litros de vinho de palma. Foi dado o consentimento. Mas para poder levar a rapariga para casa, mesmo depois do casamento religioso, teve de dar mais o seguinte: 12 panos de meia peça cada um (6 peças, portanto, que, como vimos, na altura custavam 80\$00 cada uma). Para cima de 2.500\$00 (em 1943)! Este é um modo de se conseguir esposa e de se dar o “alambamento”. Como primeiro dissemos, começa-se, ordinariamente, pela pequena dádiva à rapariga seguida do zibulamunu. No zibulamunu em família se indica o “alambamento” que o rapaz terá que dar. Convém notar que, se não chegar a haver casamento, tanto a rapariga como a família terão de devolver - integralmente - o que receberam. É por isso que os rapazes tomam nota de todas as coisas, mesmo as mais pequenas, sem nada esquecerem para, no caso de desavença, receberem tudo quanto deram (MARTINS, 1972, p. 205).

Desta forma, concordamos com Martins (1972) quando nega a definição apresentada por Artur Bivarem seu Dicionário Geral e Analógico, definindo o “alambamento” como sendo: “Casamento entre pretos na África Ocidental. Festa por ocasião desse casamento”. Pois Martins afirma que nada disto é o “alambamento”, muito embora há quem lhe chame “dote”.

Refuta ainda essa pseudo-ideia, já que nunca o alambamento teve verdadeiramente o sentido que os europeus dão ao dote. Para ele, alambamento, tal como afirmam outros, são os valores - dinheiro, fazendas e gêneros - com que um noivo adquire uma noiva. Esta afirmação é a que se aproxima mais da verdade, se afastando da ideia de compra apresentada por Artur Bivar (MARTINS, 1972, p. 207).

Para Martins (1972), “são valores, em dinheiro, gêneros, vestuário e objetos que o noivo dá, por contrato (mas sem representar compra), à família da noiva em compensação do valor que o clã perde cedendo-lha para esposa” (MARTINS, 1972, p. 408).

De tal entendimento se concorda também que o alambamento seja um a cerimônia tradicional na cultura angolana. É o segundo passo depois da apresentação do noivo à família da mulher. É o momento em que se entregam os “dotes” exigidos pela família da futura esposa, acompanhados de comidas, bebidas, música e conselho de ambas as partes dirigidas aos noivos. Quando os jovens se amam e pretendem viver juntos, há uma necessidade de fazer ou realizar o alambamento na família da futura esposa¹⁶³. Ou ainda, alambamento (alembar + mento), isto é, dinheiro ou conjunto de bens pagos pelo noivo à família da noiva aquando do pedido de casamento; o “dote”, Alambamento¹⁶⁴.

Aqui, mais uma vez, recorreremos primariamente à descrição feita pelo soba do Yabi, ao nos elucidar que:

Famílias há em que o rapaz basta se apresentar, basta eles tomarem conhecimento de que este é agora o namorado da nossa filha, eles podem dispensar a menina para puder ir viver com o rapaz e famílias há que não podem aceitar sem que haja o alambamento.... Depois dali o rapaz tem de fazer todos os possíveis, arranjar aquelas bebidas que eles metem na factura, o dinheiro, os fatos para o pai e vestido para a mãe da menina e muitas outras coisas por aí....depois de ter conseguido de juntar essas coisas, vai entrar em contacto com a família do próprio rapaz, que depois vai avisar a família da menina, convidando-os para um encontro familiar para entrega deste artigos. E no ato da entrega desses artigos, realiza-se muita cerimônia onde tem de haver os mais velhos sábios, aqueles que sabem explicar, que possam encurtar a resolução dos problemas de uma forma mais leve através do uso das parábolas, dos provérbios, é aí onde os provérbios vão funcionar... para quem não conhece vai conhecendo e aprendendo a medida que eles vão decifrando o que estão dizendo e quem não conhece fica ao lado olhando....(risos do soba) o que se está a passar. Mas para nós já é mesmo a partir daí que consideramos como um casamento. Porque logo quando esta família recebe este embrulho, recebe este dinheiro... (como posso dizer!!!), este contingente de artigos, então eles a partir daí já autorizam a menina ir a casa do marido....Caso não autorizarem com que o jovem leve a rapariga, temos uma outra fase que em nosso em dialeto se chama “Nhiecuela” que é uma fase de libertação....o homem tem de arranjar mais uma peça de fazenda ou uma grade de cerveja, ou um litro de aguardente, voltar para aquela família e pedir,

¹⁶³Disponível em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/alambamento/>

¹⁶⁴<http://www.priberam.pt/dlpo/alembamento>

dizer que “eu a partir de agora estou pronto e vou levar a mina mulher”. Então ele leva a mulher e a partir daí para nós, os yabianos, faz-se de contas que o casamento se realizou.... Tarde ou cedo poderão ir a conservatória ou ao padre ou ainda ao pastor para a cerimônia da igreja. Mas o que vejo é que a maioria parte quando chega nesta fase tudo acaba por aí. (Soba entrevistado).

Partindo das contribuições de Batsîkama (2010) sobre o casamento, em sua discussão e tentando relacionar os vários contextos e similaridades entre Kongos, Umbundu, Cokwe, Nyaneka-Nkumbe e os Kimbundu, este descreve que o princípio da família, isto é, o casamento, tem uma correspondência abundante; considera-o como “união de homem e mulher, antes de mais legal, com o único objetivo de constituir uma família”. Para ele, o casamento tem várias apelações, consoante os casos e circunstâncias como, por exemplo, entre os primos cruzados, entre cunhado e cunhada etc. (BATSÎKAMA, 2010, p. 87).

Afirma Batsîkama (2010) que o ato de casar está ligado à casa. O homem nunca estará pronto para se casar sem ter primeiramente a sua casa, um lar. Este lar ou casa é constantemente oferecido (garantido) pelo membro da família (pai, tio, avô, etc.), o que nos chama atenção e onde queremos aqui ressaltar que nem sempre a casa é uma garantia de um membro familiar, mas pode ser vista como fruto de trabalho do próprio noivo.

Prosseguindo, Batsîkama (2010) nos demonstra que o casamento é um processo que leva um certo tempo. Começa pelo pedido, pelo sacrifício gentílico ou ainda pela apresentação (BATSÎKAMA, 2010, p.88). Adiante, o autor questiona de forma pertinente: quem faz o pedido? Como isto se faz? Quem está implicado?

Alude o autor que, geralmente, a família do rapaz dá o primeiro passo, isto é, pede a rapariga em casamento e jamais pode o rapaz ser pedido; as palavras confirmam que o rapaz “pede” a rapariga em casamento e, assim, a rapariga é “pedida” em casamento; em contrapartida, ela não pode “pedir” o rapaz em casamento. Tudo por causa do termo ou verbo “*Lômba*” em kikongo e Kimbundu, que significa pedir, ou, mais precisamente, pedir em casamento (BATSÎKAMA, 2010, p. 89). Não sendo possível usar este verbo para os rapazes, que mostra e atesta uma certa “proeminência unilateral” da parte do rapaz (homem) e da sua família, queremos frisar que não se trata de machismo ou de superioridade masculina¹⁶⁵, mas, de acordo aos nossos usos, uma forma de valorizar a mulher, a “*Ndumba*”, isto é, a rapariga pronta a ser pedida, moça com idade de se casar (*idem*). Esta forma de se proceder é comum em muitas

regiões de Angola, assim como para os Bawoio de yabi, talvez com algumas ligeiras diferenças.

Neste processo, como refere Batsîkama (2010), o rapaz envia o seu símbolo de noivado, *Kindimbu*, símbolo de pedido¹⁶⁶. Geralmente, para os bakongos, é a mãe do rapaz ou a sua tia da parte paterna que leva este símbolo de pedido¹⁶⁷. Se for aceito, uma longa lista de cerimônias se estabelece: *n`land`* e *kindimbu* (seguir o pedido). Esse casamento chama-se *ma-longo* e o ato de casar é *Kwela* (Batsîkama, 2010, p.91). Assim, o casamento obriga o rapaz a planificar o lar onde vai viver com a sua esposa. E uma vez assegurado o lar, pode-se achar a noiva que, para adquiri-la, deve obrigatoriamente entregar o dote, isto é, o cumprimento de uma série de cerimônias.

Na verdade, o casamento é uma instituição não somente antiga, mas que também acompanhou as migrações de povos, sobretudo quando duas pessoas de diferentes povos se devem casar. Eis a razão pela qual o casamento é uma questão de cerimônias – *kwela*. Contudo, essa união não se realiza de um só golpe, uma vez que leva tempo (Batsîkama, 2010, p. 92). Nessa lógica de pensamento e tal como os vários depoimentos por nós coletados, o casamento é visto entre os Bawoio de Yabi como um arranjo entre duas famílias com maior dependência dos pais - mais do que dos próprios filhos ou nubentes. Embora esta prática não seja muito forte hoje, tal como alegam os nossos interlocutores.

Também queremos aqui reforçar que entre os Bawoio não se admitem casamentos do tipo endogâmico, ou seja, aquele em que há uma obrigação ancestral de o indivíduo escolher sua parceira dentro do mesmo grupo de parentesco ou etnia, como se sucede e é muitas vezes notório nos povos mais ao norte da província de Cabinda, os Bayombe¹⁶⁸. Pois, para os Woio

¹⁶⁶ Desta mesma visão encontramos em Vaz (1970) quando aborda sobre as “leis de casamento” no reino de Ngoyo, ao escrever que o casamento com mulher pode ser combinado já desde criança; se assim não for, “o homem que pretende uma mulher nestas condições, começa a falar com o pai, a mãe da rapariga que escolheu, por meio de um enviado, munido do respectivo ifunda (embrulho de ofertas) dos costumes. Os pais recebem o enviado, que diz a razão da sua visita, e apresenta o embrulho. Há o *nkoto* (conferência) particular entre os membros da família. A noiva tudo saberá, mas nada dirá. Se o enviado regressa com o embrulho é sinal que não aceitaram a proposta. Se o não leva, é sinal que aceitaram” (VAZ, 1970, p. 157).

¹⁶⁷ Hoje este símbolo é feito por envio ou entrega de um envelope com uma carta onde o rapaz e a sua família expõem a sua pretensão junta à família da menina e a mesma carta é acompanhada de algum valor monetário (de acordo com depoimentos colectados durante o trabalho de campo.)

¹⁶⁸ É frequente e muito comum entre a etnia Bayombe, casos de Poliamorismo. Ideia manifestamente abordado, vivenciado e enraizado nos *modusoperadi* destes povos; neste sentido se advoga que em certos momentos é até tolerável ou aceitável um homem ter várias relações afetiva paralelas e constituindo mesmo famílias. Ou seja, estudos e discussões recentes, feitos até em Brasil demonstra a existência desta realidade por quase todas as sociedades e que África, particularmente Angola e caso concreto os Bayombe de Cabinda, não são um caso isolado; isto devido a ideia de se admitir a possibilidade de co-existirem duas ou mais relações afetivas paralelas, em que os seus partícipes conhecem e se aceitam uns aos outros, em uma relação múltipla e aberta. Podendo o mesmo homem ter duas famílias paralelas ou até viver com duas ou três mulheres na mesma casa. Esta tendência

do Yabi, a preferência recai para a exogamia, ou seja, a escolha da parceira fora do seu parentesco, de sua etnia ou mesmo de grupo social.

Estas escolhas têm algum impacto na estabilidade e na evolução da futura família que se quer constituir; por isso esta tarefa é muitas vezes atribuída aos pais, que se sentem na obrigação de escolher esposa para seu filho ou de estes aprovarem a jovem (neste caso, era mais a família) escolhida por este, era para se evitar alguns transtornos e situações até certo ponto não admissíveis em sua sociedade, comunidade ou aldeia, como é caso de incesto, de adultério, de esterilidade e, assim, muitas vezes, evitar humilhações para o seu filho e a família no geral.

4.2.4 O casamento propriamente dito (*M'ukuela*)

Ao se reportar sobre o casamento, o Soba “Mambuco li Yabi” nos elucida:

E temos visto também e temos falado sobre o Tchikumbi e sobre o casamento, nós aqui nas aldeias do yabi, o casamento... (como posso dizer? se questiona o soba, com um silêncio)...quase que não se sente muito. O casamento oficializado, o casamento da igreja é dificilmente ser realizado... se realizavam mais no passado (Soba entrevistado).

Para o coordenador “N’GaziYabi”:

O casamento tradicional tem a sua fonte e só é válido a partir do momento que houver consenso entre as famílias... ou seja, é de semi acordo e diálogos travados nas sentadas familiares que estes vão concordar e acabar todas as diferenças para unir as suas famílias através da junção de seus filhos, pois fora do qual, dificilmente haverá boas relações entre ambas as famílias....(coordenador entrevistado);

Para isto e como nos fazem entender, esta fase só acontece através do “*NfundaTchimakuela*”, ou seja, a entrega de todos os bens mencionados na fatura do alambamento.

hoje é muito discutida e plausível de entendimento, já que em estudos demonstrados através da etologia (estudo do comportamento animal), a biologia e a genética não confirmam a monogamia como padrão dominante nas espécies, incluindo a humana. E, apesar de não ser uma realidade bem recebida por grande parte da sociedade ocidental as pessoas podem amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo. Disponível em : <http://jus.com.br/artigos/11500/direitos-da-o-amante#ixzz2xyqetS5V>

Figura 23 - Nfundatchimukuela: os bens a serem entregues são transportados na cabeça pela família do noivo.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013).

Figura 24 - Nfundatchimukuela: os bens e valores a serem entregues dispostos sobre panos para serem apresentados à família da noiva.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013).

Figura 25- Nfundatchimukuela: Os bens e valores dispostos por cima do pano e cobertos também por panos



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013) .

Durante o alambamento, assim como acontece nas demais fases, é *conditio sine qua non* que a família do noivo apresente à família da noiva todos os bens pedidos na fatura, indicando e mostrando cada coisa com a sua devida descrição e quantidade para que a outra família, os convidados e todos os presentes anotem e se certifiquem de que nada está faltando.

É da responsabilidade dos que acompanham o noivo, principalmente das mulheres, transportarem esses bens pela cabeça até o local, não podendo entrar no local preparado sem antes pedir a devida permissão com cânticos. E, uma vez permitida a entrada no local (ou quintal), não poderão colocar e dispor as coisas sem que lhes sejam estendidos pano no chão e lhes autorizado colocar as coisas, mediante pagamento de um emolumento simbólico. Para adiante, depois de todas as coisas devidamente apresentadas pelo advogado “*Nkotokuanda*” do noivo. Nesta fase, poderá o advogado “*Nkotokuanda*” da família da noiva pedir um minuto ou licença para averiguarem se as coisas apresentadas corresponderam à expectativa da fatura ou não. Tendo conferido e estando conforme a expectativa, este, junto à família da noiva, aceita o dote com palmas e agradecimentos.

Posteriormente é chamada a noiva, que deverá escolher dentre os bens apresentados algo e de joelho o entregar ao seu pai pedindo autorização para que a deixe ir ou não para a casa de seu noivo e com ele constituir família; assim, o pai a autoriza e dá-lhe a bênção (em ibinda *Kuvanamiela*). Terminada essa apresentação, a família da noiva recolhe e levanta todos os bens e os guarda para em uma posterior data o pai convocar os tios, “*khasi*”, que repartirão tudo aquilo e cada repartir com todos os membros da família.

Nessa vertente, reconheceu o Soba “*Mambuco li Yabi*” que ainda falta muito para ter conhecimento profundo sobre as vivências e práticas dos seus povos e reconhece também que só com o tempo e a idade poderá ter este domínio. Por isso, esta lógica assim se refere: “sobre o alambamento, isto ainda me mete em confuso”. Mesmo assim, não deixou de nos relatar, de acordo a sua compreensão e em como ele tem acompanhado a realização das mesmas:

Pois para nós aqui na nossa área, o noivado é a como? Basta uma menina nascer, começar a crescer e ter um namorado e este namorado aparecer na família e vir responder que não, eu daqui pra diante vou viver com a fulana, dar todos os seus direitos, nós consideramos já que esta menina é uma menina noivada. E há vezes, em que este rapaz não tem capacidade de ir enfrentar aquela família, mas o próprio pai do rapaz, se estimam aquela menina eles vão lá conversar com aquela família....declarando, que nós o nosso filho esta interessado na vossa filha mas ele como não tem capacidade por isso nós viemos aqui como pais afim de assegurar esta menina, então entre famílias entram em conversas e eles cedem esta menina para a família do rapaz.... Se quiserem levar também, é só criarem todas as condições e levam (Soba entrevistado).

O Soba deixa bem claro para nós que nem sempre a entrega do dote e os deveres do rapaz para a menina e sua família é o fundamental, apesar de necessário. Como dissemos, “*nuikina báculo*”, ou seja, para se dar de beber aos antepassados, mas antes deve a família da menina se certificar de que aquela família tem boas intenções para com a sua filha. Basta esta intenção manifesta e ser reconhecida pela família que se poderia considerar compromisso assumido para uma futura relação conjugal.

Assim fala o Soba:

Há uma parte que nós notamos sempre entre a amizade do homem e a mulher, há uma parte que cai sempre um “bucadinho” em baixo, porque? Porque a amizade é a mesma, a mulher gosta do homem e o homem gosta da mulher, a família da mulher pretende de que o homem deve dar os emolumentos da parte da mulher, o homem tem de trabalhar para arrecadar a parte da mulher....Como se diz na gíria pagou a família da mulher para puder lhe meter como escrava!!! (exclama o soba)... Não, isso não, é apenas um direito que eles pedem como forma de respeito, como frisei atrás existem muitas formas de sobreviver esta situação.... as vezes enquanto também a parte da mulher gostam alguns valores, principalmente na festa do alambamento, ambas as partes gostam embora a parte do homem gasta mais, mas a parte da mulher também contribui com alguma coisa importante. Porque é ai onde a festa mais importante para receberem essas famílias, a família do homem e depois eles comem, comem e bebem, dançam até para darem a conhecer às outras pessoas de que a fulana já foi noivada ou que esta ocupada....Portanto, isto é muito importante(Soba entrevistado).

Desta visão partilhada, nos apegamos ainda à descrição feita por Martins (1972), quando relata que o rapaz, ao encontrar uma rapariga de quem gosta e com quem deseja casar, deveria ter mais atenção nas qualidades e dotes de trabalho da rapariga do que no aspecto e dotes físicos. Ao cortejar a rapariga por intermédio de um amigo, tende a oferecê-la qualquer prenda para uso pessoal e, se ela guarda a oferta, demonstra já que sente certa inclinação e que aceita a “amizade”. Mas esta só se tornará legal depois de a família concordar.

E de acordo com estas ideias, Medina (2005) colmata que a fase preliminar do casamento é constituída pela entrega de prestações da família do noivo à família da noiva, o que representa uma compensação econômica pela saída de um membro da família (a mulher passa a estar subordinada ao poder do marido).

A concordância é dada em reunião de famílias, cabendo ao rapaz a demonstração, a qual pode ser uma oferta ou o ato de se beber um copo com bebida, que pode ser vinho ou licor, bebendo também a jovem pretendida e, se for o caso, do mesmo copo.

Em certos momentos, ainda de acordo ao Martins (1972), o casamento é celebrado de uma forma muito peculiar:

Resolve-se, sim, entregar a rapariga ao noivo em tal ou tal dia, que será de festa, de comes e bebes, e o casamento julga-se contraído pelo facto de a rapariga ir para o noivo com o consentimento da família. O noivo deveria ter dado o Nlandulukikumbi, a última parte do alambamento para que lhe fossem buscar a noiva à Nzokualama e lha levassem para casa (MARTINS, 1972, p.245).

Admite o autor que o casamento só se considera perfeitamente celebrado depois da entrega total do alambamento estipulado pela família da noiva, mesmo que, com o consentimento da família, tenha havido até casamento religioso e a rapariga haja passado a ter vida comum com o noivo.

Nesta senda, Martins (1972), tirando ilações e lições e reconhecendo que muitos usos e costumes já estão em desuso, especialmente nos meios mais próximos da cidade capital da província, assim constatou:

Na véspera do casamento as raparigas da aldeia vão buscar à floresta a maior quantidade de lenha que lhes seja possível. São as amigas, e ainda as mulheres que têm

filhas para casar, quem se encarrega deste trabalho da lenha. Dessa lenha gastar-se-á a necessária no dia da festa. A que sobra, e sobra sempre muita, pois, propositamente se recolheu muitíssima lenha, será guardada com cuidado para ser gasta no aquecimento da água para os banhos para quando, a que hoje é noiva, venha a ser mãe. A esta lenha que sobra até se lhe chama Bisualibibuemba - lenha da gravidez. Na última noite de solteira todas as amigas a vão passar com a noiva. Cantam em tom lamuriento. A noiva, voltada para a parede, vai dizendo adeus a tudo e a todas também em cântico chorado. Faz passar no canto toda a sua vida desde pequenina, trazendo as recordações mais saudosas. As amigas também lhe lembram os dias passados em conjunto, os trabalhos, as brincadeiras, as alegrias e tristezas. Cansadas, lá para a madrugada, acabam por adormecer [...] De manhãzinha, a noiva com as amigas vai ao rio ou lagoa mais próxima lavar-se cuidadosamente. É ajudada pelas companheiras. Pode adivinhar-se o trabalho que dará esta limpeza, lembrando-nos de que, pelo menos durante um mês, se lavou e pintou, diariamente e até várias vezes ao dia, com tukula misturada com água e algum óleo de palma! Porque descansou, comeu melhor, limpou a pele com a tukula de todas as pequenas arranhadas, impigens e “sarnices”, tem agora uma cor mais bronzeada, está mais gorda e de pele mais sedosa. Aparentemente o dia do casamento é, para a noiva, o dia mais triste de sua vida. Não fala para ninguém. Nada diz. Não responde seja a quem for. O seu rosto traduz somente tristeza e de seus olhos correm, por vezes, lágrimas. É assim. Tem que ser assim. Não deve mostrar que sente alegria em deixar a família. Tem que deixar os seus para se juntar ao marido. Mas terá que mostrar - mesmo que no íntimo possa estar satisfeita - que é cruz, trabalho, dificuldades e freimas o que vai buscar no casamento. Necessário se torna, mostrar que tem profunda pena em deixar os seus [...] A noiva foi entregue e está em casa de seu marido. Começam a vida de casados [...] (MARTINS, 1972, p.245)

4.2.4.1 Ndiâmbulo

Outra fase bem diferenciadora que acontece durante este processo é a chamada de “Ndiâmbulo”, que é realizada após um período de tempo. Esta é assim narrada pelo Soba do Yabi:

Temos mais outra fase subsequente que é a terceira, onde a família, depois de viver por um tempo, marido e mulher e já terem os seus filhos, a parte da mulher, ou seja, a família da mulher terá de pagar algo na parte do homem e a parte do homem também terá de voltar a sua resposta. E isto só ocorre depois de muitos anos, preparam-se comidas, a mulher prepara comida e bebidas e vai entregar na parte do homem e a família do homem vai receber e vão festejar [...] comem, bebem e festejam e termina a cerimônia. Um tempo depois a família do homem terá que ir fazer o mesmo gesto que a mulher fez e ir entregar lá na parte da mulher e se não o fizerem é uma dívida, é uma dívida e que necessariamente deve ser satisfeita [...] é o que em nosso dialeto chamamos de “Ndiâmbulo”. Isto aí é tão importante que pode até levar a morte de membros de certas famílias por efeitos dessa mesma tradição. Porque aí o feiticismo de família para família vai trabalhar, pois se vai questionar, se nós já demos o porquê eles estão a espera para nos devolverem também. Por tanto isso aí são coisas da vida[risos do soba]Podemos assim dizer. (Soba entrevistado).

Nota-se, nesse caso, a função social do casamento de manter as famílias interligadas e construindo laços sociais mais duradouros. Podemos dizer que, para além disso, o alambamento e todos os desdobramentos que o mesmo acarreta exerce também a função de manter os Bawoio interligados enquanto grupo étnico, com valores, práticas e rituais comuns a outras culturas africanas e com características específicas do que é “ser Bawoio de Yabi”

Ainda nos relatos das anciãs “N’Kete e Tchipita”, elas buscaram demonstrar que o casamento é uma realidade contínua e continuada, já que quando se realiza o *Ndiâmbulo* se marca apenas o fim do ato de casamento, mas não do processo casamentório, pelo que:

Nos nossos casamentos, a troca de dotes nunca tem fim, acontece sempre e sempre, pois é uma relação que não se efetiva apenas pelas trocas materiais, mas e, sobretudo, na procriação, na troca de valores, e de exemplos de comportamentos e de gratidão (Tchipita - Anciã entrevistada).

Devemos entender aqui, de acordo com os depoimentos das anciãs, que o casamento é repleto de dar e receber, desde a entrega da filha, a troca de presentes entre os pais quando se leva a noiva, quando a noiva chega pela primeira vez na casa do noivo, quando ela, já dona de casa, convida e recebe pela primeira vez os sogros, os tios(as), irmãos e irmãs e primo(as) do marido, até ao nascer do primeiro filho¹⁶⁹, outras cerimônias e acontecimentos que se vão dando na vida deste casal.

É neste intento que o coordenador “N’GaziYabi” e as duas anciãs concordaram quando o coordenador afirmou que:

Quando o rapaz ou a família do rapaz já tenha cumprido os seus deveres perante a família da moça, leva a sua mulher e começam a viver, constituindo a nova família. Só assim, e depois de observarem que a vida conjugal vai bem para a sua filha e que desta relação surgem os filhos ou os netos que é a continuidade das famílias. Estes regozijados, organizam-se, preparam alguns utensílios e até comidas e bebidas para irem a casa de seu genro retribuírem o gesto, partilhando e felicitando pela união (Coordenador entrevistado).

Consideram-na como uma espécie de alambamento que a família da mulher faz e entrega ao marido de sua filha.

¹⁶⁹ Em referência ao nascimento de um filho e principalmente do primeiro, festeja-se ou se faz uma oferenda em espécie de dote por causa daquilo que descreve Martins (1972: “*Sempre que nasce um filho, o pai tem que dar comida e bebida à família da mulher para que não faça «feitiço» que venha a matar a criança*” (MARTINS, 1972, p. 37).

Esta é uma cerimônia que cabe e é da responsabilidade da família da mulher, que ao realizá-la está demonstrando gratidão e respeito pela família do marido de sua filha. Uma forma de reconhecerem e demonstrarem o apreço que têm pelo genro por este cuidar bem da sua filha, de lhe ter dado um lar e a oportunidade da continuidade do clã ou da família, se nos recordarmos que os filhos pertencem à família da mãe, por serem os Bawoiomatrilineares. Mas ela decorre de um pronunciamento prévio à família do marido, que deve estar presente na data para recepcionar a família da mulher e juntos conviverem pela alegria de agora em diante serem uma só família, muito mais alargada e constituída pelos filhos que se uniram, mas também pela afinidade que doravante será mais fortalecida.

Se repararmos, ambas as narrações fazem-nos perceber a importância de que se reveste esta cerimônia para a constituição de um verdadeiro casamento entre os Cabindas, assim como para a sua plena manutenção e durabilidade, independentemente de relatarem moldes diferentes, pois o recurso da memória tem e faz destas diferenças uma riqueza na compreensão do *modusvivendi* dos sujeitos ativos de suas práticas.

4.2.4.2 A realização ou pagamento do “dote” para o casamento

A entrega do dote assume várias formas e várias nomenclaturas de acordo com a realidade ou fase. E por isso Martins (1972, p. 209) confirma que os bens entregues pelo noivo, em ordem ao casamento, têm de ser bem diferenciados entre o chamado *Mbongozimakuela* e o *Mbongozinkiento* - o dinheiro do casamento e o dinheiro da mulher, respectivamente: *Mbongozimakuela* é que forma, na verdade, o dinheiro, os bens do casamento, que, no caso de divórcio ou de morte, são devolvidos, no todo ou em parte, conforme os anos de casados, o número de filhos, etc.; o *Mbongonkiento* é o que o noivo dá, a título pessoal, à noiva e que esta usa e gasta. Só será devolvido não se tendo realizado o casamento, conforme descrevemos anteriormente.

No entanto, o *Mbongozimakuela* é o que conta. O que permite até mesmo aqui afirmar que o casamento só se torna válido de verdade no momento em que todas as coisas do *Mbongozimakuela* foram entregues.

De acordo com o autor, no ato de entrega do dote três fases se podem distinguir ainda entre os Cabindas: *Mbongozamikina*, o dinheiro de “amigar”, quando se pede licença à famí-

lia para namorar – e, para pedir licença à família, o rapaz já falou com a rapariga e é acompanhado de uma pessoa da confiança daquele, que pode ser homem ou mulher; *Mbongozikunzi-kilakimigo (chimigo)* - o dinheiro para que se dê a conhecer publicamente que a rapariga já tem pretendente e, portanto, para que ninguém mais venha a ter pretensões sobre ela - e importa aqui notar, para se perder toda a ideia de negócio e venda, que não haverá oferta a quem mais der, basta um único pretende amigar que a menina e a família consideram-se comprometidos. Logo que se é anunciado que tem pretendente, acaba-se com qualquer outra expectativa sobre a mesma rapariga; *Mbongozimakuela* - o dinheiro do casamento, para que se possa tomar a rapariga e levá-la para sua casa. Pois é nesta última instância que temos o alambamento, que dá o culminar deste processo (MARTINS, 1972, p.210-211).

É importante notar que pelo casamento o marido adquire sobre a pessoa da mulher verdadeiro direito *in rem*, pois, se alguém a mata, a agride ou com ela pratica adultério, atribui-se ao marido o direito de exigir uma indenização. Mas se for o marido a maltratar a mulher ou a causar-lhe a morte, são os parentes da mulher que tem o direito a ser indenizados (MEDINA, 2005, p.14). Por esta intelecção, se estabelece entre os Cabindas, se não chegar a haver casamento, tanto a rapariga como a família terão de devolver - integralmente - o que receberam. É por isso que os rapazes ou suas famílias tomam nota de todas as coisas, mesmo as menores, sem nada esquecerem, para, no caso de desavença, receberem tudo quanto deram (MARTINS, 1972, p. 206).

4.2.4.2.1 O Alambamento “dote”: um pagamento, uma compra ou uma recompensa

Muitas vozes se levantam e questionam se é o “alambamento” uma compra, um empréstimo ou uma dádiva para o noivado? Para irmos esclarecendo estas inquietações, recorremos ao que Martins (1972)descreve,tal como nos referimos anteriormente, ou seja, não se trata nem de compra, nem dádiva, nem empréstimo. O alambamento é e sempre foi considerado pelos africanos no geral como uma manifestação de gratidão pela mulher que transformou a filha, pela educação que lhe foi dada pela família, também pela concordância havida entre as famílias pelos laços que se criam de acordo aos seus usos e costumes, englobando festa por ocasião de casamento ou união de seus filhos.

Para tal, compreender a sua essência significa, antes de mais, destruir toda ideia eurocêntrica que se lhe atribui quando se lhe chama de “dote”, visto não ter verdadeiramente o

sentido que os europeus dão ao dote. O alambamento vai além de simples entrega de bens, mas significa uma troca de reconhecimentos, de valores com que um noivo adquire uma noiva. Nisto se firma e afirma que, ao casar-se uma rapariga, a família perde, por assim dizer, um poder e valor econômico e, para reparar esta perda, o noivo tem que oferecer uma espécie de “indenização”.

Em sociedades matrilineares, podemos entender, numa perspectiva africana, que o alambamento ressalta a importância da mulher entre os Bawoio. Talvez, se olharmos com olhos e referências ocidentais, tal significado possa ser difícil de ser compreendido.

Para Martins (1972), a “quantidade paga de uma família a outra é muitas vezes considerada como modo de se conservar as relações amistosas entre os clãs...”. Por isso, argui que quanto mais pesado melhor, maiores garantias tinham as famílias de salvaguardar o casamento. Pelas constatações, lhe ficou claro que pelo alambamento se previnem maus tratos, separações e até infidelidades. Concomitantemente, a família da noiva, por causa do alambamento recebido, fica a ser responsável pela fidelidade da mulher ao seu marido (MARTINS, 1972, p.208). De tal modo que, dando-se casos de infidelidade, a família da mulher chega a ter multa mais pesada a pagar ao marido do que os próprios cúmplices. Ao marido impõe-se-lhe a obrigação de tratá-la bem ou arriscar-se-á a ficar sem ela e sem todo ou parte do alambamento.

Também se pode observar, por outro lado, que quanto mais pesado for o alambamento mais difícil se torna a poligamia. E também, pelo alambamento, mais ou menos pesado, o rapaz pode e quer mostrar o interesse (o amor) que tem pela sua futura esposa, pelos seus dotes de trabalho e pela esperança que nela deposita para vir a ser mãe fecunda. E a rapariga, por seu lado, chegará a envaidecer-se ao notar o “valor” que lhe atribuem, ao reconhecerem nela mulher de trabalho, qualidades de boa esposa e de mãe (MARTINS, 1972, p.208).

Por tudo isso, os Cabindas têm a convicção bem arraigada, *mutatismutandi*, de que o que é dado ou cedido gratuitamente ou por pouco preço não tem grande valor ou préstimo. E se nega qualquer conotação de se considerar o alambamento no sentido de compra ou venda. Afirmar coisa contrária à sua crença ou exprimi-la de várias formas é para eles um insulto, entendendo que a menina, na verdade, é um bem, um valor que pertence ao clã.

Deste prisma de argumentos, Vaz (1970) escreve: “Há quem afirme que a mulher, em terras africanas, é uma escrava do marido, alegando, como prova, o fato de a entrega do dote ser autêntica compra da mulher e a vida que ela leva no lar ser de verdadeira escravidão”. O

referido autor discorda de qualquer tentativa de se perceber dessa maneira este cumprimento de obrigação tradicional fundada nos usos e costumes dos africanos e particularmente dos bakongos, no caso específico dos Bawoio de Yabi, se justificando da seguinte forma:

Temo para nós que tal opinião não corresponde totalmente à verdade dos fatos. Tanto assim que, mesmo depois da entrega total do dote, os filhos não pertencem ao marido, mas à família da mulher. Esta pode ir, em qualquer altura, para casa dos seus familiares. Em caso de morte do marido, poderá vir a ficar totalmente liberta do antigo compromisso, matrimonial e escolher o rumo que pretender. Ora, se, pelo dote, ficasse escrava do marido, nunca tal podia acontecer [...] (VAZ, 1970, p. 64).

Chegamos a entender, por inerência às várias constatações e interrogações feitas por nós sobre o real valor do pagamento ou a entrega do dote, pelo que nos foi esclarecido que a entrega do “dote” deve ser entendida de acordo com a visão antropológica e cultural dos seus utentes e não em uma visão mercantilista, ou seja, é um entendimento arraigado nas convicções das comunidades africanas no geral, no caso particular dos Cabindas, que o estabeleciam para se advertir aos jovens a valorização do ato de casamento, o qual não pode ser e nem deve ser considerado uma aventura ou para qualquer aventureiro; é um compromisso sério, de lealdade e comprometimento, *inter alia*, familiar, que só pode ser realizado na plena convicção de maturidade do seu ser e que esteja na altura de assumir suas responsabilidades enquanto marido e esposa.

Por isso, Vaz (1970) descarta toda e qualquer presunção de se considerar a mulher como escrava, embora reconhecendo que a mulher é uma classe diferente do homem, baseada no sexo e no valor especialíssimo que ela tem na mentalidade e na vida prática dos Cabindas. Neste sentido, se reconhece a estima pela maternidade, pelo valor especial da mulher como continuadora do clã; é ela que dá valor à família, ou seja, a família, o clã se torna imortal pela mulher (VAZ, 1970, p. 67-68).

Ainda sobre o alambamento, Martins (1972) termina suas reflexões a respeito, demonstrando:

- É a prova de que o noivo aprecia a noiva! Deve “ganhar” a noiva pelo trabalho árduo de alguns anos;
- É o reconhecimento dos cuidados que o clã teve com a educação da rapariga;
- É uma indenização ao clã porque “perde os braços” da rapariga, e é assim também um reconhecimento da laboriosidade dela;

- É a garantia de que o casamento durará e de que ela será bem tratada. Pois, se houver divórcio por o marido a tratar mal, não se deveria restituir nada ou somente pouco do alambamento (MARTINS, 1972, p. 213).

É importante nos conscientizarmos a denunciar toda e qualquer forma de abuso, manipulação, especulação e deformação que se cria à volta do alambamento. Nos últimos tempos, este ato tem se transformado e corrompido com frequência os seus valores originais, até ao ponto de que se intenta abolir esta prática cultural. Sobre este pronunciamento, vozes se levantam advertindo que temos de reconhecer que a não definição de um padrão e modelo desta prática, por ela variar de família para família, de realidade social para realidade social, assim como de grupo étnico para grupo étnico, deixa hoje abertas muitas brechas até ao ponto de deformá-la e de torná-la injusta e origem de violência opressora para a mulher. Os seus valores primários foram suplantados com demasiada frequência. Como consequência, mercantilizou-se¹⁷⁰.

Fácil é perceber que, com a introdução do sistema monetário, polarizou-se o alambamento no dinheiro e distorceu os mecanismos tradicionais. Os tutores transformaram a mulher em fonte de ingressos, em objeto cobiçado de lucros desmedidos. Os homens aproveitaram a instituição para alimentar as suas paixões e solidificar uma prepotência, que contraria a tradição e que rebaixa a mulher até a colocar à mercê dos seus caprichos. A perda de valores tradicionais e a evolução do sistema económico abalaram a prática cultural do alambamento, embora ela conserve ainda o sentido ancestral na maioria dos grupos em regime tradicional. O dinheiro deturpou o seu genuíno significado e institucionalizou “um preço” para a mulher; tornaram-se normais grosseiras transações de compra e venda¹⁷¹.

4.2.4.3 Depois do casamento

Para os povos de Cabinda, mesmo quando o filho se casa, este não deixa de estar sob tutela da família e, por isso, não poderá esquecer os seus; mal lhe vai se lhes não manifestar gratidão por simples visitas, ou ofertas generosas. Ou mesmo convidando sempre que puder os seus familiares a sua casa para juntos confraternizarem e fortalecerem os laços que os unem. Por isso, afirma Martins (1972) que a família tem o direito de estar sempre ao corrente

¹⁷⁰ <http://siledyproducoes.blogspot.com.br/2010/02/indice-1-introducao.html>

¹⁷¹ <http://siledyproducoes.blogspot.com.br/2010/02/indice-1-introducao.html>

de tudo, pois a noiva foi escolhida pela família, e esta não ficou inativa quando o filho pensou em arranjar o dote para a futura esposa: durante longos anos o ajudaram a completar a soma estipulada.

Por outra, como aponta Martins (1972), não raro sucede que o homem, meses depois do casamento, comece a conquista de mais uma mulher, deixando para segundo plano a legítima esposa. Pode esta sentir-se ofendida e resolver abandonar o lar. Mas, se tal não acontecer, começará a ser mais reservada, menos zelosa, e um dia o homem pode ver-se em sérias dificuldades, pois as mulheres de mau porte não costumam criar raízes no lar. Logo que a família se apercebe das intenções do filho, não faltam os conselhos mais sensatos.

Para os nossos entrevistados, o coordenador “N’GaziYabi” e as duas anciãs (N’kete e Tchipita) reiteraram que pode o homem sair e ter outra relação ou namorada por causa de alguns momentos em que a mulher não lhe pode servir como mulher, mas nunca a mulher o poderá fazer, como exclamam: *Tchina!!!*, quer dizer que é uma abominação, um mau presságio; é uma grande ofensa aos ancestrais. Algumas justificações sobre isto encontramos descritas por Martins (1972), na qual explica que:

Por princípio, quando a gravidez está bastante adiantada, as mulheres não aceitam mais o marido. Mas esta rejeição não era por medo que se prejudicasse o parto, traumatizasse a criança ou causasse outros transtornos - a cópula, entre eles e durante todo o tempo, era, outrora, praticada de lado - mas porque, dizem, aceitando a cópula o esperma iria sujar a criança, que nasceria com manchas, além de tornar o parto difícil (MARTINS, 1972, p. 189).

Ainda sobre esta realidade, Vaz (1970) transcreve um provérbio Cabinda nos seguintes termos: “A mulher casa: o homem não; a mulher casada: em toda parte é conhecida, como ligada ao matrimônio; ela há-de voltar... Mas o marido pode passear..., ele não casou”(VAZ, 1970, p. 66). Curioso é, repara Martins, o fato de não estar, e nunca esteve, dentro da ética do homem Cabinda se sujeitar ao rigor da fidelidade que o prende e a que o obriga a esposa. Por isso, pode ter relações com qualquer mulher livre. Mas a mesma ética os obriga a guardar absoluto respeito à mulher de outrem. Não poderá tomar a mulher alheia – já que a mulher torna-se de outrem desde que alguém comece a pagar o alambamento – e quem assim se proceder, sujeitar-se-á a duros castigos e, no tempo presente, sobretudo, a pesadas multas. Do

contrário, a mulher¹⁷² tem que ser, portanto, rigorosamente fiel e deve afastar a mínima suspeita. Obrigada em qualquer altura. Nada se lhe perdoa. Nada se lhe desculpa. É que a mulher infiel, adúltera, atrai castigos para todos e, de um modo especial, para o próprio marido, como descreve Martins (1972, p.259).

Ainda nesta lógica sobre os Cabindas, Vaz (1970) fala-nos de algumas restrições relativas à mulher casada, como: *U sonsa Nzambi* (a confissão), que era um dever do homem para a mulher e da mulher para o homem, sendo casados. Nenhuma mulher pode casar com dois homens ainda vivos. Só o homem pode casar com várias mulheres e tê-las na mesma *buala* (aldeia); por isso, todas as mulheres casadas com o mesmo homem têm as mesmas obrigações e os mesmos direitos; nenhum homem pode casar com mulher da mesma *kanda* (família), do mesmo sangue materno, do mesmo *Bingu*; por outra, a mulher casada não pode dar a mão a outro homem, nem no caminho, nem em casa; nem pode ficar onde haja reuniões de homens sem estar presente o seu marido (VAZ, 1970, p.158).

Por estas peculiaridades e particularidades, os Bawoio, na atualidade, instruem aos jovens para que estes só namorem ou escolham uma só menina de cada vez para com ela se casar. Não obstante, vemos leis e normas que se opõem e negam a simultaneidade de relações. Assim, também se vê e tal como consta na legislação atual de Angola, a poligamia não é estimulada como forma de casamento. O certo é que estas normas, leis e medidas não têm sido observadas e nem surtem resultados desejados, pois o costume de ter várias parceiras está bem radicado no espírito dos nativos, como bem refere Martins (1972).

Esta pretensão observada entre os nativos é justificada pelo autor pelo fato de se supor que quanto mais mulheres o homem tiver, mais comida terá, pelo fato de a mulher ser quase a única em Cabinda a trabalhar nos campos e nas lides da casa; por outra, esta razão reside no

¹⁷² Sobre a mulher ainda vemos em Martins destacar alguns requisitos que os Cabindas se asseguram e transmitem às suas filhas quando esta se casa como: “Que tenha um só marido, como o **Buku** - cogumelo - tem um só «pé». Que seja mulher de casa, de trabalho e de assento e não como **Fondo** - ave - que anda sempre de lado para lado. Tem a protecção do marido, como pólvora guardada no polvorinho. Vale somente enquanto unida ao marido, como bananas enquanto ligadas ao tronco da bananeira... depois começam a apodrecer... Nem sempre está para aquentar maus tratos e pode voltar aos seus, como pato que se volta, como bracelete que se atira fora... Tem sempre arrimo e defesa, corno morro de salalé atrás de uma árvore. Não deve ser vadia como a andorinha... Não irá com ninguém que a leve a ser infiel, mas como barata que foge da galinha que é sua inimiga. Por fraca que seja, também tem os seus direitos. É respeitada por causa de seu marido, como flor de palmeira salva pelo cacho de dendém... uma vez que se esconde por trás dele. Nunca é superior ao marido, como a lua não o é com respeito ao sol. Que seja de bom trabalho, que não de lindas falas somente como o rouxinol. É casada para sempre e tem de fechar os olhos a muita coisa... Tem obrigação de ser fiel ao marido. Deve ser como o papagaio que não faz ninho nem cria fora do seu “habitat”. Ela não aceitará fazer “ninho” fora da casa de seu marido. Deve andar ligada ao marido como tartaruga à concha”(MARTINS, 1972, p. 258)

fato de entre os cabindas não serem permitidas relações maritais durante o período de gravidez e de amamentação, indo este de dois a três anos depois da esposa dar parto.

Para conter essa visão e demonstrarmos que a realidade atual transforma homens e mulheres iguais e com mesmos direitos no casamento, transcrevo, *ipsoverbis*, o argumento apresentado por Nguma (2005), no qual ressalta: “O casamento é um ato social que consiste na união do homem e mulher e a partir daí viverem e conviverem juntos dando assim a continuidade da existência do ser humano através da reprodução contínua” (NGUMA, 2005, p. 31).

Por isso, acredita o autor que o casamento seja um ato que sempre serviu de catalisador para a constituição dos clãs, grupos étnicos e/ou nações no mundo (*idem*). E sustenta que, para os Cabindas, tal como para os Bakongos em geral, o casamento reveste-se de uma grande importância e valor entre as famílias; visto como algo muito especial, de muito respeito e de muita responsabilidade.

Muitas das leis aqui descritas e que tinham força e vigor no antigo Reino de Ngoyo hoje perderam sua força e sua vitalidade, não tendo mais ação no modo de vida dos povos e habitantes de Cabinda, tudo porque as pessoas aderiram aos novos conceitos trazidos pela modernidade¹⁷³, pelo ocidente e também porque muitas dessas normas (leis) não encontram respaldo na atual constituição angolana, assim como no código da família angolana, onde se prescreve que os casamentos devem assentar-se tendo em conta os princípios de igualdade de direitos e deveres (art.3º nº1 e 21º), de plena comunhão de vida (art. 44º), o poder e dever de respeito, de fidelidade, o dever de coabitação, de cooperação (art.45º), de assistência e assim como de que cada cônjuge goze de direitos pessoais, como alude Da Costa (2012 p. 14-15). E, principalmente, com várias medidas e legislações que hoje vêm recolocar a mulher em paridade com o homem, expressivos em vários diplomas legais, onde se referem a eliminação de todas as formas de discriminação e as práticas nocivas contra as mulheres; combatendo de forma enérgica tudo quanto impeça ou ponha em perigo o crescimento e afete o desenvolvimento físico e psicológico das mulheres e das raparigas¹⁷⁴.

¹⁷³ Sobre a temática da modernidade, entendida nos dizeres de Jacques Le Goff, como: “quando há um sentimento de ruptura com o passado”, ou ainda se pode defini-la como “conjunto amplo de modificações nas estruturas sociais do Ocidente, a partir de um processo longo de racionalização da vida” (SILVA & SILVA, 2013, p. 297); ainda sobre seus prós e contra, pode ver-se: WARNIE, Jean-Pierre. **A Mundialização da Cultura**, EDUSC, 2003; GIDDENS, Anthony, **Modernidade e Identidade**, ZAHAR, 2002.

¹⁷⁴ Tal como se refere o protocolo à Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos relativos aos Direitos da Mulher em África, in: http://www.saflii.org/ao/legis/num_act/pcaddhedpraddme855.pdf. Acesso em: 30/04/2014.

A legislação, ao colocar homem e mulher com direitos jurídicos iguais, sem dúvida apresenta avanços no sentido da garantia dos direitos da mulher nos dias atuais. Sobretudo em tempos nos quais assistimos mudanças que levam a prática cultural do alambamento a assumir um perfil mercadológico, como já foi dito anteriormente.

Cabe indagar, mesmo compreendendo o sentido do casamento e suas práticas para os Cabindas de maneira geral e para os Bawoio em particular, até que ponto a não liberdade das mulheres na escolha de seus parceiros, a proibição de terem mais de um marido – dentro de uma cultura de tradição matrilinear - se choca, hoje, com todo um processo de luta por direitos realizados pelas mulheres, inclusive em Angola.

Seria interessante ouvir mulheres jovens e adultas sobre o tema. Compreender até onde entendem e concordam com a tradição e até onde interpretam a vida, as escolhas e o alambamento no contexto histórico e político atual e os desafios e dilemas da cultura. Esse seria, talvez, o tema para a continuidade da pesquisa.

4.2.4.4 O fim do casamento

Nunca é fácil, entre os Bakongo em geral e para os Cabindas em particular, falar ou se pensar sobre o fim de um determinado casamento, a sua dissolução; ou seja, a realização do divórcio; tal fato é demonstrado nos dizeres de Nguma: “é difícil operar-se um divórcio ou separação, por medo de faltar respeito a família, a comunidade e aos antepassados” (NGUMA, 2005, p. 31). Por isso, alega o autor, para a realização de um casamento impõe-se aos nubentes vários preparativos que vão desde a maturação do homem, a criação de condições materiais e financeiras, até a escolha cuidadosa e preparação da rapariga, passando pela cerimônia de iniciação - casa de tinta - e sua capacidade laboral.

Para os Cabindas é importante que o homem seja zeloso e guardador, por isso deverá empenhar-se em proporcionar bem-estar a sua esposa e por isso é de sua responsabilidade informar-se de tudo o que se passa debaixo de seu teto, ser prudente e cauteloso, tal como se assinala: “se o filho se queixar de que a mulher com quem casou toma umas certas liberdades com outros homens, a família dir-lhe-á que a culpa é dele por não ter seguido os seus conse-

lhós pois devia ter vigiado mais de perto o proceder da mulher”¹⁷⁵. O que nos demonstra que o marido tem responsabilidades acrescidas sobre o bom andamento, a estabilidade e a durabilidade de seu casamento¹⁷⁶.

Sucede, por vezes, que logo no início de uma vida a dois ou no começo da vida de casados situações embaraçosas podem vir a azedar as relações e os laços familiares; por isso o homem, desgostoso, pensa em despedir a mulher, mandando-a para o lugar de origem ou junto a sua família. E tão logo a família do homem se apercebe da atitude de seu filho, surgem bons conselhos, recomendando-lhe calma e tempo para ver como as coisas vão evoluir. Nunca as famílias são a favor da dissolução de casamento, esta tenta de todas as formas, por via do diálogo e do consenso, apaziguar e buscar a melhor forma de manter e salvar um lado que em determinados momentos encontra-se fragilizado.

Resta-nos referir, tal como constatamos, que um matrimônio celebrado pelos chefes das famílias de ambas as partes é considerado indissolúvel por tudo quanto fomos até aqui demonstrando. Este tipo de casamento chega a ser mais valorizado, respeitado e conservado que o casamento civil ou religioso. Por isso, ninguém pode divorciar-se da sua esposa sem a anuência da sua família e dos velhos (testemunhas) da comunidade, da aldeia e da família da esposa. O divórcio não é permitido, salvo em caso de se esgotarem as possibilidades de reconciliação do casal e se o motivo for comprovadamente imperdoável, como o homicídio e adultério¹⁷⁷. Mas outros e há quem afirme que entre os Cabindas só os maus tratos infligidos pelo marido ou a falta de filhos¹⁷⁸ no matrimônio podem vir a ser causas de separação sentenciada por tribunal tradicional com a devolução, evidentemente, de todo ou parte do alambamento (MARTINS, 1972, p.262).

¹⁷⁵VAZ, José Martins, in FILOSOFIA TRADICIONAL DOS CABINDAS: Atravez dos seus testos de potesProvérbios, Adivinhas, Fabulas, 1966; disponível: <http://www.cabinda.net/testos1.html>, Acesso em 12\10\2034.

¹⁷⁶Martins fala nos seguintes termos: “Deve fornecer à esposa o necessário para cozinhar. Ela não pode ficar de pernas estendidas para o fogo... É parvo e culpado se deixa que lhe tomem a mulher. É como dono descuidado que deixa que o cão lhe coma a refeição (...) Deve ser protector do lar, como vampiro que sabe esperar pela noite para tratar dos seus interesses” (MARTINS, 1972, p. 257).

¹⁷⁷Mesmo o adultério, pode ser atenuado desde que confessado; pois para os povos Bantu e os Bawoio de forma particular, uma mulher só tem amiga e não amigo; uma mulher e um homem não fazem amizade, pois a relação de ambos termina por um escândalo. Mas se estabelece de que com a falta confessada ao marido, o assunto resolvido pelo tribunal, onde o marido é indemnizado pelos que com a sua mulher cometeram tal falta e a família desta por não a ter aconselhado e vigiado, assim a vida familiar volta a correr perfeitamente e normalmente, pois para Martins nunca observou ou viu um caso destes ser causa de separação ou divórcio entre os Cabindas (Martins, 1972, p. 262).

¹⁷⁸No que se referes a filhos e principalmente sobre a mulher estéril, DyaKasembe(2011), reserva parte de suas reflexões onde se pode extrair: “Esta é amaldiçoada da humanidade... o destino dela, quando ninguém vem em seu socorro, é dramático...” Afirma desde já que só depois de numerosos testes efetuados, o marido a podia repudiar, para que os espíritos não punissem o marido por tê-la repudiado. Por isso: “Nunca se repudiava uma mulher sem a certeza de que o defeito vinha dela, senão, as pragas poderiam recair sobre o marido, ou dando-lhe filhos anormais ou albinos. Isto segundo as crenças” remata a autora (KASEMBE, 2011, p. 69).

Nestas reflexões cabe ainda destacar o lugar da mulher na separação. Será que na dissolução de casamento os direitos são iguais? Ela pode devolver o marido à família? Como se articula ao direito garantido instituído pela tradição e aquele, hoje, juridicamente, garantido pelo sistema jurídico? Estas indagações são hoje presentes e frequentes no mundo pós-moderno e ocidentalizado e que encontra respaldo na atual legislação angolana, no seu código da família. Contrária a estas disposições, são os casamentos fundados sob base ancestrais, cuja base e sustento se difere do civil. Já que, para que haja um casamento nos moldes dos Bawoio, é necessário que haja um pedido, ou seja, para os bakongos somente a mulher é pedida e o contrário seria anormal (BATSÍKAMA, 2010, p. 88-95). Por isso, na cultura woio é o rapaz quem pede a mulher em casamento e, dissolvendo-se o casamento, a mulher volta para junto dos seus parentes. Contudo, hoje a mulher vai se emancipando e se assumindo dentro de uma sociedade que sempre a marginalizou, o que tem permitido maior equilíbrio e mudanças comportamentais e de relacionamentos entre homens e mulheres.

É ainda interessante retomarmos o pensamento de Alducino Silva quando destaca a pertinência do casamento só se realizar entre duas famílias de descendência diferente. A saída da mulher da casa de seus pais para a casa do marido constitui para aqueles uma perda, por isso são recompensados e foi instituído o alambamento para solidificar e tornar o casamento socialmente válido. Destarte, e caso se venha a registrar separação do casal, o homem tem direito à restituição total ou parcial do que ofereceu. Sublinhe-se que este é o esquema tradicional da família Cabinda” (SILVA)¹⁷⁹

Todo esse processo tem sofrido mudanças por meio da globalização, pelas técnicas de comunicação como a Internet, a televisão, as formas outras de circulação de informação que possibilitam o repensar da cultura. Valores em Angola têm sido alterados e é possível observar o surgimento de famílias monoparentais, relações extraconjugais, separação e divórcio desencadeadas por homens e mulheres. De tal modo que estas novas realidades se chocam com a tradicional cultura Bantu, de Angola e dos Cabindas em particular. Certamente, mudanças acontecem nas aldeias dos Bawoio de Yabi.

Por isso, em última instância, Nguma, afirma:

Tanto como no casamento tradicional dos autóctones como no casamento, amestigado, de hoje (também do casamento religioso, casamento no registro civil), existe um denominador comum, a união não só dos recém casados, mas também a união

¹⁷⁹Silva: <http://www.cabinda.net/Cabinda15.html>.

de duas famílias, as famílias dos noivos. Entende-se por famílias nesse caso concreto, os pais, irmãos, tios e outros parentes mais próximos (NGUMA, 2005, p. 32).

Para que haja um bom casamento e para que ele seja estável, Martins (1972), na sua interlocução com os Cabindas, apresenta o seguinte conselho:

O casar não é como quem encaba um machado: não se força... Para um bom casamento são precisas, pelo menos, três coisas (como são precisos três morros de salalé para se assentar bem a panela): casa, vestido e alimentação e o uso matrimonial que resulte em filhos¹⁸⁰ (MARTINS, 1972, p. 257).

Durante o trabalho de campo, procurei ter acesso a algumas facturas de alambamento feitas pelos habitantes do Yabi. Sobre isso, o soba “Mambuco li Yabi” se comprometeu:

Não pude ter acesso a algumas faturas de alambamento, pois as que encontrei, havia muita controvérsia, já que cada família faz a faturada da maneira e do jeito dele... Há outros que carregam mais e há outros com pequenas recompensas [...], mas contatei com o mais velho, lá o coordenador de Ngazi se poderia ter uma copia de fatura e eles simplesmente disseram que não tem, mas vamos conseguir uma e fazermos copias para depois vos fornecer (Soba entrevistado).

Impõe-se para nós uma preocupação de deixarmos clara a ideia de que nem sempre essas cerimônias se realizam em separado, podendo ser realizadas em simultâneo, de uma vez só e de acordo com o entendimento entre famílias. Como temos, por exemplo, apresentação de diferentes faturas em nossos anexos (ANEXOSA, B e C).

4.2.5 Os provérbios

Durante a nossa pesquisa não nos foi possível ter ou estar em contato com um determinado advogado tradicional, *nkotukuanda*, que são os maiores conhecedores e utilizadores dos provérbios, assim como ter acesso a um acervo de provérbios. Mas pela sua pertinência e sabendo da sua grande utilidade, servindo de veículo pelo qual se realiza, se desvenda e se

¹⁸⁰ A presença de filhos em muitos dos casamentos, hoje, é questionada já que tal como os filhos não asseguram um casamento, também podem não ser prescindíveis à realização plena de um casamento. Por outro, na realidade atual existem muitas formas de se suprir a falta de filhos em um lar, optando-se pelo instituto de adoção como por exemplo, que esta assegurada e legislada no Código de Família angolana.

busca consensos na realização destas cerimônias, procuraremos fazer uma análise para a sua compreensão e como ela se realiza entre os Cabindas e sua pertinência cultural.

De acordo com Batsîkama (2010):

O estudo da descrição, da classificação, da etimologia e da pragmática dos provérbios dá-se o nome de paremeologia; palavra derivada da parêmia, sinonímia de provérbio, tal como se admite que o são: adágio, aforismo, apotegma, ditado, dito, exemplo, máxima, rifão, sentença (BATSÎKAMA, 2010, p.40).

Daqui advém a admissão de um outro termo, a “oralitura” do português “Oratura”, pois o termo significa “literatura moderna oriunda da tradição oral, nomeadamente contos, adivinhas, provérbios, etc. que os autores modernos se inspiram” (ibidem). Para Vaz (1966), é a literatura oral do povo. Podemos ver que o autor se identifica com os Cabindas, pois considera todo enunciado proverbial como um dispositivo de verdades (BATSÎKAMA, 2010, p. 41). É importante ter em conta que os provérbios emanam do cotidiano de homens e mulheres muitas vezes iletrados, mas que inspiram e demonstram um grande conhecimento sobre o meio circundante e o mundo.

Para o soba “Mambuco li Yabi”:

Quando falamos dos provérbios, eles podem ser usadas ou não, se não houver alguém que os empregue e os decifre, podemos conversar sem nenhum problema e resolver o problema em questão... por causa de um certo de interesse por parte dos jovens e porque muitos dos que sabem não transmitem tais provérbios e parábolas estão perdendo força na vida das comunidades... já estamos a pedir aos “Nkoto-kuanda” para nos fornecer e nos ensinar; já que eu também fui secretário de um soba e não faço muito o uso de provérbios por não ter um domínio profundo sobre eles..... (risos...) em minhas reuniões abro-as da minha forma e às vezes me obrigam a seguir o que a tradição exige e muitos dos sobas já mais velhos como alguns regedores do Simulambuco e do Ngoio ficam muito alegres quando me vêem nas reuniões, dizem que eu sou o mais novo e cabe a mim revitalizar e dar força a tradição.....(risos)...Mas esta bem, nós vamos revitalizar, vamos rebuscar...assim que forem ao Brasil e quando regressarem podem me solicitar sempre que puderem e nós estaremos aqui para ajudar...” (Soba entrevistado).

No princípio da fala do soba “Mambuco li Yabi” há a menção de que só é possível recorrer ao uso dos provérbios quando há, de um lado, alguém que os conheça e tenha domínio, assim como, do outro lado, é necessário alguém que os interprete e os responda à altura. Outrossim, seria desnecessário recorrer-se ou fazer o uso dos provérbios. Por isso tem manifestado a sua preocupação no sentido de que os detentores de tais conhecimentos transmitam

aos mais novos e de igual forma têm incentivado aos jovens a se interessarem e se aproximarem dos mais velhos para aprendê-los.

Há, indubitavelmente, uma grandeza nos provérbios, pois são considerados como sabedoria do povo e associados à forma como corporizamos o nosso ser, assim como fala Davidson, citado por Neto (2012):

Esta sabedoria dos provérbios e a literatura oral dizem muita coisa a respeito da vida quotidiana dos angolanos. Vemo-los a instruírem nas regras da conduta sensata e da lei, recordando os êxitos ou desastres do passado, tirando lições destas recordações, rindo-se dos próprios erros ou censurando as próprias fraquezas, imaginando a sua civilização desramada da vida cotidiana (NETO, 2012, p.83).

Como já demonstramos anteriormente, os provérbios, bem como as demais expressões culturais africanas e particularmente de Cabinda, têm motivado de forma amiúde um número cada vez maior de investimentos, de pesquisa teórica, resultando em monografias e artigos científicos. Por isso, os interpretamos como forte expressão e uma das práticas culturais dos Bawoio de Yabi. Tal como elucida Santos, o provérbio é um comprimido que anda de boca em boca (SANTOS, *apud* BATSÏKAMA, 2010, p. 27).

Os provérbios são o mesmo que *Nongo* (singular) e *Zinongo* (plural). De acordo com Deus e Muanda (2010, p. 21), são conselhos de sabedoria popular; considerados ainda como sabedoria popular contidas nos jangos à volta de fogueiras, transmissoras de ensinamentos morais e históricos (DEUS; MUANDA, 2010, p. 30). Os provérbios e as parábolas são representações de literatura oral, fruto da imaginação e criatividade do povo de Cabinda, mas também de todos os povos Bakongos. Mas é no seio e sobre os povos Bawoio de Cabinda que se centra nossa intenção, visto que com os provérbios se faz emergir formas filosóficas de entender e explicar a sua cosmogonia, partindo de uma forte influência ancestral e contextualização etnolinguística, onde vemos modos e formas de se expressarem tão peculiares e comuns entre os Cabindas (DEUS; MUANDA, 2010, p.31).

No antigo reino do Ngoio¹⁸¹, a disciplina era “rígida” e de “ferro” e os aldeões e populares eram constantemente chamados à necessidade de observarem as leis, as orientações baixa-

¹⁸¹Um dos reinos que se constituíram no território de Cabinda; foi fundado pelos Bantus por volta do século XV e foi durante muito tempo, um reino vassalo do então Reino do Kongo. O reino do Ngoyo se desintegrou no ano de 1830 após os nobres não conseguirem eleger um novo rei: em seguida, assinaram o Tratado de Simulambuco com Portugal, através do qual eles se tornaram um protectorado português. Disponível em: <http://www.Civilizacoesafricanas.blogspot.com.br/2010/05/reino-ngoyo.html>.

das pelas autoridades (ou ainda pelo “monarca”), impondo-se um medo de punição pelo feiticeiro sobre o não cumprimento de suas normas.

Ndé-ndé-ndén-golen
Nsi ai matu
Bab`onsobake i matu,
Baiúambêmbonfúmu i nganga
Dlin-dlin- dlin-dlon”
 “A terra tem ouvidos,
 Todos os que têm ouvidos,
 Devem ouvir a palavras do chefe e do feiticeiro

O exposto salienta que na aldeia quem manda é o chefe tradicional (soba); em casa, o marido. O provérbio ressalta, sobretudo, a noção da lei e da obediência, o que implica dizer que estamos em uma terra de lei e das normas que devem ser vividas, observadas e respeitadas.

Concordamos com os autores Deus e Muanda (2010) quando argumentam que a colonização traumatizou a tradição oral; qualificou-a como “primitiva”, fazendo assim o africano sentir-se inferior com a sua forma de sabedoria, com a qual contava para explicar e fazer conhecer as suas tradições, assim como o seu domínio danatureza. À luz desta atitude colonial, a iniciação e a prática desta riqueza cultural passaram a fazer-se em locais longínquos dos olhos “civilizacionais”, em tempos e círculos cada vez mais reduzidos; ou seja, os provérbios foram considerados retrógrados e passaram a ser praticados pelas populações em lugares mais reservados, longe dos olhares do colonizador (DEUS; MAUNDA, 2010, p.30).

A utilidade desta forma de expressão destes povos impele Batsíkama (2010) a realçar uma característica “religiosa” do provérbio entre os angolanos em geral e os kôngos em particular. Num “tribunal tradicional”, nos *makônzo*¹⁸² do casamento ou *nkûwu*¹⁸³ de óbito, o uso

Tratado de Simulambuco assinado a 01 de Fevereiro de 1885 entre Cabinda e Portugal constitui um marco indelével da identidade política e cultural do povo de Cabinda, a mesma que distingue Cabinda de Angola, Nesse sentido é evidente e indiscutível que Cabinda não é Angola. Disponível em: <http://www.cabindanation.net/kabinda/o-tratado-de-simulambuco-e-a-independencia-de-cabinda>.

¹⁸² Makônzo, em português tem a seguinte explicação: quando alguém pretende tomar da palavra, se expõe de formas a pedir aos ouvintes para que possa ficar atentos naquilo que vai dizer...

¹⁸³ Nkûwu: Palavra de ordem, e não deixa de ser também como forma de boas vindas a todos os visitantes a quando abertura de uma actividade e no sentido de integrar as pessoas que foram bem recebidas e devem respeitar tudo quanto vai se abordar... Não somente, isso aplica-se sempre que se pretende resolver um problema tradi-

do provérbio é constante. Os *Mpovi*¹⁸⁴, o mesmo que *Nkotokuando*, sabem utilizá-lo em devido lugar e enquadrá-lo nos devidos contextos na busca de “verdade coerente” ou na justaposição das verdades parciais. O enunciado proverbial, independentemente do seu locutor, é um tipo de *Voxpopuli*, logo, é visto como sagrado. Nesse termo, o autor considera que o provérbio não muda enquanto elemento sagrado porquanto é impessoal, pois são as pessoas, com as suas culturas dinâmicas, que o mudam e junto das suas linguagens (BATSÏKAMA, 2010, p. 42).

A pesquisa nos aponta um alerta: é preciso acompanhar toda a diacronia dos provérbios para compreender a sua “mensagem”, pois é notável que as linguagens mudam com os seus usuários, sem, porém, mudar o seu sentido nuclear, ou seja, é normal que um provérbio seja formalmente alterado na sua estrutura, mas mantendo a sua metáfora proverbial (BATSÏKAMA, 2010, p. 42).

Para os Cabindas, há toda uma simbologia na qual se pode materializar o poder da oratória e se demonstra em como esta prática cultural expressa elementos significativos de toda uma vivência dos seus povos¹⁸⁵. De tal sorte que os provérbios encontram-se materializados em elementos culturais designados por *mabaya ma nzungu* (singular *libaya li nzungu*) – o que literalmente significa “tábuas de panela”, a saber, discos em madeira destinados a cobrir as panelas de terracota em que os cabindas cozinhavam e se serviam da sua comida. São artisticamente trabalhadas, apresentando, na parte que havia de ficar para fora– além de alguns motivos meramente decorativos – os célebres *zinônguno* (singular *nônguno*), designação local dos símbolos e figurações que materializam os *nongo* (zi), provérbios na sua forma oral. Há, pois, que se distinguir: *zinongo* são os provérbios em si, na sua expressão oral, e *zinônguno* as suas materializações plásticas.

Debatem-se e se afirmam que os provérbios representam uma visão do mundo dos Cabindas por meio dos quais não se transmite apenas um sentimento, um estado de alma, mas um conceito concreto da respectiva cultura, traduzido por um dos seus provérbios.

cional como forma de abertura do ato, por isso é que também é aplicado nos óbitos quando as pessoas vão prenoitar como palavra de ordem para que não surjam conflitos ou banalização do ato...

¹⁸⁴Mpovi: trata-se daquelas pessoas que em Cabinda, são chamados de *Nkotokuanda* ou de Advogado tradicional para a Cultura Bakongo, este Mpovi não pode ser qualquer pessoas, mas sim “*Nkazi-a-makanda*” que carrega consigo um grande grau de conhecimento na resolução de problemas relacionados a Kanga e não só...

¹⁸⁵Esta realidade esta bem representada em uma exposição permanente cujo tema: “*Matéria da Fala: Tampas de Panela com Provérbios*” encontrada através do blog do Museu Nacional de etnologia, in<http://mnetnologia.wordpress.com/destaques-monstrinha-no-mne/5-exposicao-permanente-materia-da-fala-tampas-de-panela-com-proverbios/>, acesso em 02/02/2014.

Uma contribuição digna de realce é a apresentada por Giddens (2002), na qual faz transparecer que a tradição sempre tem um caráter normativo “vinculante”. “Normativo”, por sua vez, implica um componente moral – nas práticas tradicionais, a obrigatoriedade das atividades que expressa preceitos sobre como as coisas devem ou não ser feitas. Para o autor, as tradições de comportamentos têm sua própria carga moral, que resiste especificamente ao poder técnico de introduzir algo novo. A fixidez da tradição não deriva de sua acumulação do saber passado; melhor dizer que a coordenação do passado e do presente é alcançada pela adesão aos preceitos normativos que a tradição incorpora. Como demonstra Giddens se apoiando em um comentário de Shils, no qual este destaca:

A tradição é assim muito mais que uma recorrência estatisticamente freqüente, numa sucessão de gerações, de crenças, de práticas, de instituições e de obras semelhantes. A recorrência é resultado das conseqüências normativas – e às vezes da intenção normativa – da apresentação e da aceitação da tradição como normativa. É essa transmissão normativa que liga as gerações dos mortos com as gerações dos vivos na constituição de uma sociedade... os mortos... são objetos de compromisso, mas o que é mais significativo é que suas obras e as normas contidas em suas práticas influenciam as ações de gerações posteriores que nem ao menos os conhecem. O centro normativo da tradição é a força inercial que mantém a sociedade numa forma dada ao longo do tempo (GIDDENS, 2002, p. 136).

Em Cabinda, os provérbios são multiformes, expressando-se nas diversas línguas: o kiwoio, kissundi, kiyombi, kivili e outras que são audíveis entre os diversos grupos clânicos, assim como em toda extensão da província. De uma forma geral, recorrem-se aos provérbios para sanar desentendimentos. São também usados para a educação moral, na admoestação, para sancionar, para resolver problemas de óbito e nos casamentos. Existe, pois, uma variedade de tipologias em que se pode classificar os provérbios. De acordo com a questão e a pertinência do assunto que versam, podem ser sentenciosos, didáticos, religiosos, políticos, casamentórios, julgamentos, morais e de solução de conflitos. Servem ainda, de acordo com Deus e Muanda (2010), para reforçar argumentos, resolver litígios, sancionar instituições, apoiar ideias, assim como moraliza e realiza o valor sacralizado e inflexível que encarna a ética tradicional (DEUS; MUANDA, 2010, p.13). Foi, porém, desta forma de ser e estar que os povos Bakongos, neste caso, os Bawoio de Yabi, se serviram para acumular sua sabedoria na oralidade, pensamento e reflexões que há milhares de milhares de anos são transmitidos de geração em geração.

Há muito que entre os Bawoio se utilizam provérbios e parábolas para caracterizar várias ocorrências ou dar parecer sobre determinado acontecimento ou ainda sinalizar deter-

minadas vivências. Os provérbios são uma prática cultural tão expressiva entre as diversas etnias de Cabinda e particularmente entre os Bawoio de Yabi que ainda hoje as pessoas recorrem à contratação do advogado tradicional, o “*Nkotokuanda*”, figura que se destaca em certos círculos tradicionais, possuidor de um grande poder de oralidade tradicional e conhecedor das tradições através dos provérbios. Aqueles que não têm esta capacidade preferem não envolver-se nestes caminhos, pois podem condenar-se ou perder razão numa disputa ou numa conciliação.

Por isso, e como afirma Vaz (1970), tudo a postos para a realização de uma determinada prática cultural, cerimônia ou rito, ninguém poderia usar da palavra sem que se fizesse um *zibulamunu* (VAZ, 1970, p.33), ou seja, o abrir a boca usada ainda em muitas circunstâncias do viver local, como por exemplo no casamento... Nessas cerimônias, ao tomar a palavra, os seus intérpretes falam à vontade, sem se importar com o tempo, como diz Vaz (1970). Estes expressam os seus argumentos sempre em comparações e provérbios tirados do dia-a-dia. Em tais momentos, não lhes faltam os “dotes oratórios” (VAZ, 1970, p.34).

Em suma, os provérbios são de tipo muito diverso, usados no dia-a-dia dos Cabindas de acordo com as circunstâncias, o momento e a realidade. Um elemento imprescindível nas suas relações, no contato com o mundo, a natureza e entre os homens. Nesta conformidade, Martins (1972) ainda declara que “Quase sempre encerravam provérbios a indicar o que deveriam ser um para o outro e como deviam conduzir-se na vida de casados” (MARTINS, 1972, p. 249); assim como Neto (2012) que reafirma: “a educação da menina era também passada por adágios populares, contos, histórias de vida, mitos que sempre traziam lições de moral, de educação e vida para menina” (NETO, 2012, p. 94).

5 BREVE REFLEXÃO SOBRE OS YABI E A EDUCAÇÃO

5.1 A educação no Yabi

A questão da escolaridade e do tipo de educação que se dá no Yabi suscitou o nosso interesse, mas não foi o foco central do nosso olhar. No entanto, os processos educativos podem ser entendidos como formas de transmissão dos valores e do aprendizado das práticas culturais e, portanto, merecem a nossa atenção. Faremos aqui uma breve reflexão de aspectos da educação dos Yabi que foram possíveis de perceber em meio a profusão de dados e do trabalho de campo.

O Soba “Mambuco li Yabi” discorre sobre a importância do ensino e da educação para os Bawoio de Yabi nos seguintes termos:

Quanto à escolarização dos aldeões, mamás há que não aceitam com que os seus filhos vão a escola. Eu não sei de onde partiu esta situação, pelo que já inquiri aos mais velhos e este disseram que não[...] no passado, os nossos pais tinham aquela situação de tirar sempre os filhos nas escolas e levar na mata para ajudá-los a colher de dendê e o resto; já as mamás tiravam as meninas porque as meninas tinham que servir a casa e para levá-las sempre a lavra, mas neste preciso momento as coisas estão cada vez mais a modificar-se [...] as meninas agora já estão a optar pela escola, e os rapazes também já estão a sobressair com vontade de irem a escola. Já podemos encontrar jovens com a 10^a a 12^a e há outros que já são finalistas e assim como muitos já estão a frequentar a faculdade. Mas prontos, é uma área de muita cultura e temos muito que falar nesta área aqui, muito mesmo temos que falar nesta área, é verdade [...] (Soba entrevistado).

Neste sentido e nos apoiando em Neto (2009), onde começamos por descortinar que as escolas no meio rural diferenciam-se daquelas das zonas urbanas eperi-urbanas, tanto pela infraestrutura como muitas vezes na qualidade do que lhe é oferecido em termos educacionais (apesar de que, muitas vezes, as aldeias são os lugares onde se sobressaem alunos muito talentosos, como se diz, os considerados na voga, de o sucesso dos improváveis). Vê-se um número muito acentuado de adultos considerados analfabetos (mas com certo nível de letramento que às vezes superam os das zonas urbanas), existe também muita defasagem nos intervalos de idades entre os alunos matriculados nas séries ou classes adequadas à sua idade, demonstrando a inadequação do ensino e de investimentos realizados no meio rural (NETO,

2009, p. 1). Ainda outra realidade que se constata é que em média muitos apenas concluem o ensino primário e desistem de estudar trazendo problemas para a permanência na escola.

Outro índice diferenciador são as infraestruturas disponibilizadas, ou seja, para os meios rurais as escolas são submetidas a situações precárias. Aqui cabe reconhecer os esforços do governo angolano, que tem se preocupado em estender a rede escolar por quase todas as aldeias com a intenção de construir em cada aldeia ao menos uma escola do ensino primário, apesar destas não responderem e nem suprirem todas as dificuldades, mas têm ajudado a minimizar as carências de acesso das crianças à escola. Por exemplo, a aldeia de Yabi, precisamente no Yabi centro, mereceu uma nova escola com o patrocínio da CABGOC¹⁸⁶ e suas associadas. A situação de infraestrutura muitas vezes precária e sem qualidade alinha-se à falta de bibliotecas, parques ou áreas de diversão e lazer, assim como a falta de redes ou setores de informática (sendo ainda condicionados pela falta de luz elétrica).

Em muitas dessas escolas a questão da colocação de professores é um quebra-cabeças para a secretária provincial da educação; por isso, muitos dos alunos dessas aldeias, após terminarem o ensino primário, são obrigados a se deslocar para a cidade em busca de oportunidades para a continuação de seus estudos. Embora hoje se sinta uma diferença, pois já existe uma escola do I Ciclo do ensino primário no Yabi onde são lecionadas aulas de iniciação à 6ª Classe.

Esta breve incursão faz-nos corroborar o que diz Neto quando alude que: “a educação está ligada ao modo como os homens produzem sua sobrevivência” (NETO, 2009, p. 3). Esta autora faz-se apologista do modelo escolar inspirado em pedagogos escolanovistas e socialistas, sobretudo em Makarenko, que advoga a construção de um modelo de homem formado com uma rígida disciplina e preparado para a luta em defesa de seus interesses (NETO, 2009).

Com isto, pensa que seria bom que se adotasse para o campo uma educação destinada exclusivamente ao homem do campo e que fosse capaz de fixar o homem à terra (*idem, ibidem*). Por isso, defende a metodologia adotada por Paulo Freire como ideal pedagógico, ou seja, “a ideia de que a educação pode transformar-se num fator de equidade social, entendendo- como a redentora dos males sofridos pelo homem do campo, à medida em que este vier a se tornar um sujeito culto e capaz de conduzir se próprio destino” (NETO, 2009, p. 4).

¹⁸⁶Cabinda GulfOilCompany, fundada em 1956 e que atua no ramo petrolífero e é constituída pelas empresas Sonangol, Agip, Total, Elf e a Chevron (<http://www.chevron.net/>).

É preciso, porém, não pensar na forma de elevar o nível educativo da população rural em escolaridades ou com escolaridade incompleta, mas como um programa global de atendimento à criança da zona rural, como coloca Neto (2009, p.5).

Por outro lado, sentimos a necessidade de perceber que o campo (entendido como o mundo rural) não está imune às transformações que se dão quer nas sociedades, na trama de poder nacional, quer na formação das estruturas mundiais de poder. Por isso, há necessidade imperiosa de se defender ou conceber uma escola diferente para o campo, tendo em conta que o contexto em que ela se instala é diferente, reafirmando-se a adequação da escola a uma realidade que lhe é própria (ARUDA; BRITO, 2012, p. 23- 26).

5.2 A educação como aporte da cultura

Há aqui, em nosso entender, a importância de aceitação de outras realidades (as periferias), como bem realçam Cortesão e Stoer (2011), que dão a existência de “localismos globalizados¹⁸⁷”. Esta aceitação, para nós, deve assentar-se no apaziguar da violência simbólica decorrente de escolhas feitas em relação à aceitação de umas culturas em relação às outras, a negação da reprodução daquilo que, supostamente, considera-se como aceito e como válido. Reconhecer outras realidades se torna tão evidente e tão necessário que vale equipará-lo ao que Gonçalves e Silva (2010) designaram de africanizar ou reafricanizar (GONÇALVES; SILVA, 2010, p. 42).

Há um temor que se alarma e no qual se propõe acabar que é a mercadorização da educação sob imposição das insígnias da globalização, pois se existir uma educação ela deve ser aquela que valorize e promova a adesão e a inclusão de diferentes segmentos culturais do nosso país, de suas gentes, suas tradições e histórias; uma educação que se contextualize tendo em conta as realidades endógenas de Angola e dos seus povos. Temos de ter uma consciência educativa que reflita a salvaguarda das potencialidades educativas existentes nas nossas práticas culturais, na promoção de grupos minoritários, as enquadrando em processos educacionais nacionais.

¹⁸⁷ Advém daquilo que Boaventura Santos intitula de “*quatro formas de Globalização*”; assim a expressão significa para Boaventura Santos, processos pelo qual determinado fenómeno local é globalizado com sucesso (Boaventura Santos apud Cortesão & Stoer, 2011, p. 392).

Por outro lado, ao começar as suas reflexões de uma maneira crítica, Vasconcelos (2006) esboça:

As diferentes manifestações de culturas são prestigiadas e desprestigiadas muito menos por critérios estéticos e muito mais por critérios políticos, isto é, são classificadas prioritariamente em função da posição de poder que ocupam seus sujeitos no embate social (VASCONCELOS, 2006, p. 124).

Por isso, como arguimos, os estudos culturais nascem de um projeto para dar voz às culturas excluídas, seu campo de análise dissolve qualquer hierarquia e muralhas entre “alta” cultura e “baixa” cultura, entre cultura popular, cultura de massa e cultura erudita. Ou, em outras palavras, os estudos culturais esgarçam o cânone, enuncia a autora: “O que de relevo nos é dado pelos estudos culturais, é o fato de que inicialmente serem pesquisas que configuram uma ruptura com a tradição dos modos de estudar os fenômenos sociais” (VASCONCELOS, p. 125).

Ainda de forma lúcida, tenta instar que a escola se constitui num lugar de luta acerca da identidade e da significação. Em outras palavras, queremos dizer que os conteúdos, a imagem de bom professor e de bom aluno, as dificuldades de aprendizagem, o fracasso escolar, a avaliação e a disciplina são construções culturais. Isto é, constituem-se numa invenção social que, como tal, é marcada por relações de poder que legitimam as formas de ensinar, de aprender, de avaliar, de se comportar, do que se lê, da organização curricular, da seleção de conteúdos que serão transmitidos e do descarte dos conteúdos considerados inúteis.

Vem nos fazer ver que nenhuma dessas formas em que a escola está assentada é natural, mas são erguidas culturalmente e sustentadas pelo jogo discursivo que produz as significações (VASCONCELOS, 2006, p. 126).

Ainda no entender de Cortesão e Stoer (2011), é necessário salientar o fato de sobretudo a educação formal tem vindo a insistir inalteráveis as suas propostas educativas face a esta heterogeneidade (CORTESÃO; STOER, 2011, p. 402). São situações observadas no trabalho de campo.

E, se assim continuar a ser, tal como é o caso de Angola, onde não vemos uma clareza nas políticas educacionais tendentes a valorizar cada vez mais a heterogeneidade territorial em detrimento da homogeneização, estaremos caminhando numa tentativa de processo de cons-

trução simbólica de identidade nacional, a qual se designou de “multiculturalismo invertido” (CORTESAO; STOER, 2011, p. 402). Por isso, advertem:

É preciso que se abram espaços para a coexistência de uma aparente aceitação dos saberes e valores da sociedade dominante com os decorrentes das suas próprias raízes culturais. Daí a possibilidade de o direito a educação poder, às vezes, coexistir com um certo respeito pela diferença (CORTESAO; STOER, 2011, p. 404).

Nesta lógica, para se ir colmatando as ideias defendidas e anunciadas, como frisa Tati (1999), havendo,

O objetivo de falar ao homem concreto do nosso tempo numa forma acessível e credível, um *modusdicendi* simples, direto, concreto e mais próximo dos fatos e da experiência do homem do nosso tempo. Procurando demonstrar que a História representa a mobilidade, o movimento, a capacidade de envolver-se e de fazer, enquanto ser ético, político, regido pela esperança, na constante busca de oportunidades; ela é o tempo de possibilidades e não de determinismos (TATI, 1999, p.141).

Para haver revolução cultural e firmar-se uma identidade é preciso um ambiente em que as leis sobre a liberdade, direitos e deveres sejam observadas. Com isso, a educação preocupada em despertar a mente para a crítica, compreensão e entendimento do meio social pode oferecer condições teóricas para a superação de problemas sociais.

Mas antes há que se compreender: qual educação, quais objetivos, que tipo de homem se pretende formar para esta sociedade? Isto é fundamental no delineamento da nova política educacional angolana, pois evitará percorrer caminhos que, no passado, não permitiram chegar a um desenvolvimento humano mais equilibrado.

A necessidade de defesa e melhoria do sistema educacional fundamenta-se no fato de que, “na educação e por ela, o homem não somente assume uma condição de abertura ao novo, mas, sobretudo, supera a si mesmo, atualiza suas capacidades e potencialidades” (PLATÃO *apud* TEIXEIRA, 1999, p. 24). Assim sendo, afirma Platão, a “tarefa primeira da educação é a humanização. Educar um homem implica ajudá-lo a tornar-se humano” (PLATÃO *apud* TEIXEIRA, 1999, p. 25).

Pela educação, o homem e a mulher conseguem propor e conservar a sua forma de existência social e política por meio da vontade própria e da razão. Isto porque a educação, como Nguluve (2006) ressalta,

participa na vida e no crescimento da sociedade, tanto no seu destino exterior como na sua estruturação interna e desenvolvimento espiritual; e, uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana, a história da educação está essencialmente condicionada pela transformação dos valores válidos para cada sociedade (NGULUVE, 2006, p. 19).

Concordamos e reforçamos aqui, tal como se pode ver por meio do estudo das práticas culturais aqui realizado, que estas nos ajudam a compreender e, ainda, demonstram o viver destes povos. Ao investigar os Bawoio de Yabi, pode-se, de certa maneira, refletir que “nas sociedades domésticas ou negro-africanas tradicionais [...] não existe a concepção ocidental do individualismo” (PEREIRA, 2013, p.39).

Destarte, é preciso referenciar que, *a priori*, a educação é também uma expressão cultural que não pode ser entendida em toda sua complexidade senão por intermédio de valores que ela visa perpetuar. Por isso, Freire (2013), afirma que a herança cultural nos permite a transformação do mundo material num esforço crítico-educativo, desde logo: “o que não é possível, porém, neste esforço de superação de certas heranças culturais que, repetindo-se de geração em geração dão às vezes impressão de que se petrificam, é deixar de levar em consideração a sua existência” (FREIRE, 2013, p. 96).

Ainda mais adiante, Freire (2013) explica,

[...] reconhecer a existência de heranças culturais deve implicar o respeito a elas. Respeito que não significa, de modo nenhum, a nossa adequação a elas. O nosso reconhecimento delas e o nosso respeito por elas são condições fundamentais para o esforço de mudança (FREIRE, 2013, p. 96-97).

Chegamos a entender em Paulo Freire que é preciso pensar na identidade cultural dos educandos para que a prática educativa possa fluir em proveito quer dos que ensinam quer dos que aprendem; é preciso reconhecer as identidades que estes sujeitos vivenciam para também entender melhor e contribuir com a experiência que vivem dentro da escola:

[...] a escola democrática não apenas deve estar permanentemente aberta à realidade contextual de seus alunos, para melhor compreendê-los, para melhor exercer sua atividade docente, mas também disposta a aprender de suas relações com o contexto concreto. Daí, a necessidade de, professando-se democrática, ser realmente humilde para poder reconhecer-se aprendendo muitas vezes com quem sequer se escolarizou (FREIRE, 2013, p. 102).

Por isso a conclusão de Freire tem um grande destaque nessa nossa abordagem enquanto pesquisa sobre as identidades dos povos Bawoio de Yabi, por meio do estudo de algumas de suas práticas culturais.

5.3 - Educação (fora do contexto escolar) - a oralidade como forma de educação

Para a compreensão da educação fora do contexto escolar, ou melhor, educação informal, nos apegamos à definição apresentada por Gohn (2011) que a considera como aquela que “decorre de processos espontâneo ou naturais, ainda que seja carregada de valores representações, como é o caso da educação família”(GOHN, 2011, p.107).

Comenta ainda que a educação informal é aquela que “ocorre nos espaços de possibilidades educativas no decurso da vida dos indivíduos, como a família, tendo, portanto, caráter permanente” (GOHN, 2011, p. 107); o que difere ainda da educação não formal que advém das ações e práticas coletivas organizadas em movimentos, organizações e associações sociais (GOHN, 2011, p. 108).

De forma um pouco mais objetiva, nos valem da seguinte discussão:

Educação não formal - toda atividade organizada, sistemática, educativa, realizada fora do marco do sistema oficial, para facilitar determinados tipos de aprendizagens a subgrupos específicos da população, tanto adultos como infantis; ao passo que a **Educação informal** – um processo, que dura a vida inteira, em que as pessoas adquirem e acumulam conhecimento, habilidades, atitudes e modos de discernimento por meio das experiências diárias e de sua relação com o meio. (COMBS, *apud* ARANTES, 2008, p.33. Grifos nossos).

No entender de Neto (2012), a educação oral nos permite demonstrar parte da riqueza cultural dos grupos etnolinguísticos. Embora a educação nos grupos fosse passada de forma oral, os meios usados permitem que as pessoas consigam preservar os valores culturais como as línguas nacionais e outros valores da cultura, assim como o *Tchikumbi*, os provérbios e ditos, o casamento, etc.

Um ponto fundante e aceite de que o saber tradicional é a forma pela qual se dá a educação, primordialmente nas sociedades africanas, permitindo assim a inserção do indivíduo

dentro de sua cultura por meio da capacidade que se tem de conservar, na memória popular, as verdades indispensáveis e a capacidade de lidar com a cultura e a tradição.

Ademais, um dado muito importante é a reflexão que faz Neto (2012), afirmando que a educação nas aldeias está implícita nos contos, nos provérbios, nas histórias, nos mitos e ritos, na música e na dança; ou seja, em todas as manifestações culturais dos membros da aldeia (NETO, 2012, p.77). Remata o autor que a aprendizagem se processa com base na tradição oral como testemunho transmitido de geração em geração.

E, com isso, não nos esqueçamos de que a promoção de valores, atitudes e comportamentos favorece a manutenção do *status quo* (CORTESAO; STOER, 2011, p. 404). Este status poderá advir do poder da oralidade, se tivermos em conta que as memórias são uma das formas de permitir haja no ensino comunicação de culturas diferentes.

Por outro lado e de acordo com a Convenção da Diversidade Cultural da UNESCO, em 2005, se estabelece como prioridade internacional a proteção e a promoção das expressões culturais, “[...] frutos da criatividade humana, portadoras de significados e vinculadas a identidades culturais”. Por isso, é preciso que se alinhe a essa tendência, valorizando a cultura como um bem simbólico que, atrelado à educação, ao desenvolvimento humano e à identidade, tem grande potencial de geração de trabalho e renda e acima de tudo de afirmação das identidades culturais.

De acordo com Geremek (2012), os processos de modernização criam tensões muito atuais e nas quais se vê cada vez mais a intervenção crescente do poder estatal nas relações entre homens. Há que se notar, ainda, que alguns constrangimentos ideológicos e políticos fizeram emergir um sistema escolar que impõe a coesão social e a uniformização cultural de tal ponto que, com a estabilização das relações com maior preponderância dos direitos do indivíduo em relação aos direitos do Estado em particular.

Mais adiante, o autor discute que ninguém se pode apropriar da tendência de construir a coesão social, mas quando o Estado se define como sendo a emanção de uma identidade – nacional ou cívica – que se baseie na memória de um passado comum ou na defesa de interesses comuns, essa situação sofre intervenções políticas. As indagações do autor corroboram a tendência desta pesquisa de que:

Aprender a ser, no alvorecer do século XXI é orientar-se, primordialmente, pelo respeito ao ser humano nas relações sociais e políticas, na relação entre homem e a

natureza, na confrontação de civilizações e economias... (GEREMEK, 2012, p. 188).

Kornhauser afirma, “nessa nova era e num futuro próximo, a tolerância só não bastara pelo que ser-nos-a necessário passar da tolerância à cooperação ativa para podermos viver juntos” (KORNHAUSER, 2012, p. 193). O que implica dizer que serão necessários esforços comuns para se poder proteger a diversidade, já que no alvorecer do século XXI a proteção da diversidade cultural deve tornar-se um elemento essencial de todos os programas de educação ao longo de toda vida (KORNHAUSER, 2002, p.194).

Nos dias atuais, novos campos de produção do conhecimento e áreas de saberes vão emergindo e se tornam cada vez mais referenciados como meios e formas de processos educacionais. Talvez, no caso de Cabinda, o reconhecimento da oralidade e da memória como parte do processo educativo e da cultura possa se constituir em um desses novos campos para o estudo das múltiplas culturas e realidades angolanas.

Pois estes novos campos de produção de conhecimentos e áreas de saberes que estavam invisíveis ou não eram tratadas como conhecimento ou saberes educativos – recobertas de práticas pedagógicas e processos educativos que desta forma fazem emergir a valorização das aprendizagens cotidianas por meio da educação não formal (GOHN, 2010, p. 8).

A cultura pode ser reconhecida como modos, formas e processos de atuação e significação dos homens e mulheres na história, onde eles se constroem como sujeitos sociais e culturais. Por conseguinte, a educação de um povo consiste no processo de absorção, transmissão, reelaboração e transformação da cultura existente, chegando até mesmo a produzir a cultura política de uma Nação (GOHN, 2001, p.106).

5.4 Uma valoração inevitável mesmo quando não haja ou não se cumprem com todos os requisitos dos tempos antigos.

É preciso cada vez mais uma reflexão cuidada quando da modernidade que nos queremos referir, por isso são necessárias determinadas cautelas na generalização de malefícios ou benefícios que a globalização e a modernidade podem trazer ou não para as nossas socie-

dades quanto à valorização daquilo que permanece e daquilo que muda. Como alude Canclini (2011):

Questionam o valor que tem para o conjunto da sociedade, e especialmente para as camadas populares, um desenvolvimento moderno que – além de acabar com formas de vida tradicionais – gera migrações maciças, desarraigamento, desemprego e gigantismo urbano. Opõem-se energicamente a todo evolucionismo que encara o étnico e o rural como atraso e substituí-lo por um crescimento e industrial definido *a priori* como progresso (CANCLINI, 2011, p. 251).

No entender de Neto (2012) e de acordo com experiências empíricas, atualmente em Cabinda o *tchikumbi* dura apenas alguns dias, mas mesmo assim continua sendo importante na vida das meninas. Só assim ela será aceita pela própria comunidade (NETO, 2012, p. 95).

A derrocada e a decadência destas práticas no seio dos povos de Cabinda, particularmente dos Bawoio, tem a ver precisamente por uma série de causas, entre as quais podemos ressaltar elementos históricos, como a presença europeia nestas regiões, já que com a chegada dos europeus no Reino de Kongo através do estuário de Kongo, em 1482 (NGUMA, 2005; BEMBE, 2013) e na baía de Cabinda, em 1491 (NGUMA, 2005), fazem-nos entender que esta presença acabara com a pacificação que até então existia nestes territórios.

E foi sobre os interesses ocidentais que posteriormente se deu a ocupação efetiva e uma verdadeira colonização destes territórios africanos, já que estes foram arranjados e produzidos para uma administração conjunta que levou ao enfraquecimento das instituições africanas (PARADA *et al.*, 2013, p. 46), com a tentativa, diríamos até imposição, de “transformação” do homem colonizado em função dos interesses do colonizador, que implica uma subversão de todos os valores culturais da sociedade dominada (PINTO, 2006, p. 39). Mostra-se aqui a ideia de única e exclusivamente se querer enaltecer e exaltar as virtudes do colonizador, pois para colonizar e legitimar a colonização é sempre necessário, portanto, desqualificar o Outro através de um processo especulativo de “asselvajamento” (PINTO, 2006, p. 40).

Por isso, essa interação com o ocidente enfraqueceu e provocou alterações nas práticas desses ritos; mesmo a imposição de religiões de matriz europeia, como o catolicismo, não permitia a realização destes rituais, pelo que só foi possível realizar-se de forma sincrética, contrariamente aos que aderiram ao protestantismo, onde os ritos foram perdendo lugar e a força que tinham, levando-as a determinadas insignificâncias. As nossas duas interlocutoras septuagenárias afirmariam em seguinte teor:

[...] Infelizmente, meu neto, e com muita pena vemos que hoje pouco se cumpre com aquilo que os nossos antepassados nos deixaram, os jovens negam e não dão o mesmo valor, visto que em certas relações, os pais somente tomam conhecimento da parceira ou da rapariga que seu filho escolhera depois de a engravidar [...]” (Anciã entrevistada).

Por outro lado, a era da globalização, com as suas fantásticas inovações científicas e tecnológicas em informática, comunicações e tecnologia aplicada, vem alterando profundamente de que maneiras as diversas formas de manifestações das sociedades pelas tendências societais atuais (CASTELLS, 1999, p. 71). Por isso se levantam questões relacionadas a permanências ou inovações no *modusoperandi* e na realização destas praticas culturais. Durante as nossas observações, os vários diálogos informais, assim como nos depoimentos e mesmo pelas expressões vivenciadas, pudemos constatar que o povo Bawoio vai resistindo e resiste às intempéries causadas pela modernização, adequando o seu *modusvivendietoperandi* e mantendo sempre aquilo que o caracteriza enquanto ser atuante, pensante e produtor de cultura.

Assim, a sua identidade vai se forjando, reafirmando e moldando em contato com outras culturas, pela aceitação do outro e reconhecendo a alteridade como uma forma importante de nos constituirmos enquanto seres culturais.

5.5 Valor educativo, social e antropológico das práticas culturais para a afirmação da identidade cultural

Somos forçados a não desconsiderar as palavras de Antunes (2012), que afirma a necessidade de se valorizar cada vez mais as informações, pois que “vivemos um período histórico de extrema banalização de informações” (ANTUNES, 2012, p. 27). De tal forma que no nosso cotidiano circulam muitas informações de caráter cultural que devem ser, hoje mais do que nunca, valorizadas através da escrita, para que não se caia em banalizações forçadas pelo número maior de informações que chegam até nós pela mídia e pelos meios de comunicação, com o algoz capuz de serem as mais credíveis.

Sobre esses valores podemos ainda recorrer a Martins (1972), que nos adverte da necessidade de se observarem as leis instituídas pela coletividade ou comunidade, pois os valores, costumes e usos dos Bawoio de Cabinda afloram nos indivíduos o cumprimento de

promessas sobre a sua continuidade e observação; e também impõem cumplicidade nas relações sociais, as mútuas confissões e o respeito recíproco.

Como aludimos anteriormente quando nos referimos aos usos e costumes de Cabinda, importa dizer, mais uma vez, que a vida de todos os clãs nestes territórios Bantu e não só os de Cabinda particularmente é regida pelo *Nkisi-Nsi* e é em atenção a este que os Cabindas se abstém de certos atos nada abonatórios para o seu bem estar e para o bem de sua própria comunidade, assim como observam certos costumes nas relações interpessoais.

Os Cabindas creem que nos *BakisiBaNsi* há sempre ajuda e proteção asseguradas, por isso é necessário que os homens e as mulheres os honrem, os temam, observem os seus tabus e vivam de acordo com os seus preceitos.

As práticas se relevam também como sustentadoras de algumas superstições que, não sendo de mau agouro, sustentam o ser e a vida dos Cabindas, como é o caso das práticas culturais por nós analisadas e estudadas.

O fato de aqui afirmarmos que é uma obrigação para a mulher (neste caso, a rapariga adolescente) entre os Bawoio passar pelo ritual de Tchimbumbi não pode ser considerado como algo contrário à ideia demonstrada por Delors (2012) quando este afirma e chama atenção para a Declaração da Quarta Conferência Mundial Sobre as Mulheres, realizada em Pequim (Beijing), no sentido de garantir a igualdade de acesso das mulheres à educação, melhorando o seu acesso à formação profissional, ao ensino científico e tecnológico e à educação permanente.

Não lhes retira a qualidade de ser uma mulher culta e até mesmo intelectual, do contrário solidifica as oportunidades e pode se tornar a base do seu acesso à igualdade, à escolarização e ao acesso ao poder (DELORS, 2012, p. 15).

O certo é que compreender estas realidades, ou melhor, estas práticas culturais tem um significado muito grande hoje, já que o foco das dinâmicas identitárias tem se modificado cada vez mais e se interessado pelas comunidades locais como albergue e o sustento inequívoco da construção nacional. Assim diz Bauman (2012):

Por ironia da história [...], agora as tão desprezadas comunidades de origem, locais e necessariamente *menos importantes que o Estado-nação*[...] – é que são vistas com esperança como executoras confiáveis dessa racionalização, desaleatorização, saturação de significados das escolhas humanas em que o Estado-nação e a cultura nacional abominavelmente deixaram de promover (BAUMAN, 2012, p. 58).

JörnRüsen, citado por Schmidt e outros (2011), apresenta quatro tipos de consciência histórica que podem ajudar a explicitar argumentos da abordagem que temos vindo a propalar. Destes, apenas destacaremos as tradições:

As tradições são elementos indispensáveis de orientação dentro da vida prática, e sua negação total conduz a um sentimento de desorientação massiva [...] nos faz recordar as origens e a repetição de obrigações [...] que demonstram o atributo da validade e obrigatoriedade dos valores e dos sistemas de valores [...] apresentam a totalidade temporal que faz significativo o passado e relevante a realidade presente e a sua extensão futura como uma continuidade dos modelos de vida e os modelos culturais pré-escritos além do tempo [...] as orientações tradicionais guiam externamente a vida humana por meio de uma afirmação das obrigações que requerem consentimento. Essas orientações tradicionais definem a **unidade** dos grupos sociais ou das sociedades em seu conjunto, entretanto matem o sentido de uma origem comum [...] definem a identidade histórica, a afirmação dos modelos culturais predeterminados de autoconfiança e auto-compreensão. Enquadram a formação da identidade como um processo no qual se assumem e se atuam as relações [...] as tradições são razões que sustentam e asseguram a obrigação moral dos valores. Se a vida prática se orienta predominantemente em termos de tradições, a razão que molda esses valores se encontra na permanência de sua realidade na vida social, uma permanência que a história ajuda a trazer a nossa memória. (SCHMIDT; BARCA; MARTINS, 2011, p. 62-64. Grifos nossos).

Se bem e como sabido de que todas as culturas têm um modo peculiar e uma forma na qual seus utentes manifestam comportamentos próprios e que chegam a ser estranhos às pessoas de outros contextos culturais; levando muitas vezes a grandes choques culturais¹⁸⁸.

Assim vemos que não são somente as crenças que vão variando de cultura para cultura, mas existe todo um conjunto de valores embutidos em contextos diversos que enformam os mais diversos comportamentos e práticas humanas, pois aceitá-las depende e varia de cultura para cultura. A compreensão de uma realidade cultural pode ser difícil de entender quando olhada de fora dela e fora de seu contexto, pelo que não é fácil entender uma determinada realidade ou prática cultural, suas crenças, normas e valores senão dentro de sua própria dimensão cultural.

Outrossim, esses modos por meio dos quais as comunidades e particularmente os povos Bawoio se expressam e se comunicam se tornam em saberes e aprendizagens que per-

¹⁸⁸ Para uma discussão e compreensão desta realidade, podemos nos socorrer às reflexões feitas por Rüsen (2014) nos seguintes termos: “[...] seria aceitável um conceito de história que superasse o próprio etnocentrismo e contribuísse para uma nova **cultura do reconhecimento** mútuo das diferenças. Somente essa cultura do reconhecimento pode evitar um ameaçador **Clash of Civilizations**[Choque de Civilizações]”. Grifos nossos (RÜSSEN, 2014, P. 17-34).

mitem às suas gentes a preservação de bens móveis e imóveis da cultura e do patrimônio no resgate das tradições, na promoção da educação ambiental, no trabalho sociocultural. E, como bem afirma Gohn (2011), “[...] é uma possibilidade de produção de conhecimento que abranja territórios fora das estruturas curriculares da educação formal” (GOHN, 2011, p.12).

Pois achamos de vital substância, por causa das demandas movidas pela globalização e pelo pós-modernismo, considerarmos um *Homo situs*¹⁸⁹. Ou seja, é homem social, pensando e agindo em dada situação. E ele é tudo isso, transmitindo o significado do momento, o de sua situação com todo o peso do passado e da mudança que se impõe (ZAOUAL, 2003, p. 29)

5.6 A significação das práticas como elemento educacional - Metamorfoseando do senso comum à educação

Começamos por afirmar que a realização das práticas culturais aqui estudadas nos permitiu verificar que os ensinamentos por elas veiculados não são somente teóricos, mas algo que se vive e se experimenta, já que elas devem ser praticadas pelos proponentes, quer as iniciadas, quer os pretendentes. Aqui em contato com as mais experiências da vida, homens e mulheres Bawoio aprendem mais de si e de sua cultura através dos gestos, dos símbolos, dos ritos. Aprendem os variados significados de “ser Bawoio do Yabi”, o respeito pelos antepassados, as normas éticas e as relações que devem estabelecer com o mundo invisível e visível.

A realização destas práticas tem um grande significado cultural e sócio-histórico. Elas têm a sua gênese na família e podem ser consideradas como um ato familiar envolvente, pois todos os membros da família participam dela.

Cabe destacar que não se trata aqui da família estrita, mas sim da família alargada. Por isso a necessidade de termos abordado alguns elementos sobre a família, já que a tarefa de educar os seus membros mais novos cabe sempre, *abinitio*, à família que por estes rituais assegura a importância da honra, da honestidade, da fidelidade para o desempenho das funções domésticas, quer aos rapazes, quer às raparigas, sobre a educação sexual e o respeito que se deve ter com o(a) parceira, sobre a educação de seus futuros filhos, fazendo-os confirmar sempre nos usos e costumes.

¹⁸⁹ Termo forjado por Hassan Zaoual, para se referir ao intérprete da situação, ele o é de modo imediato e ao longo da dinâmica de sua situação.

Mais adiante e continuando estes argumentos, somos remetidos à consideração de que o aprendizado se realiza ao longo de uma dupla experiência, onde destacaremos aquela que é realizada em um ambiente não escolar:

[...] é a do contato com o legado da ação humana, acumulada no tempo, e que chamamos comumente de **história**, não raro com inicial maiúscula. Esse contato se dá de forma espontânea, no convívio social do cotidiano, nos múltiplos âmbitos da experiência concreta vivida. Essas experiências emolduram as tradições, as memórias, os valores, as crenças, as opiniões, os hábitos que se acumularam e nos quais se formam, se forjam os agentes, desde pequeninos – a começar pela linguagem e pelo convívio familiar (SCHMIDT; BARCA; MARTINS, 2011, p. 9).

As práticas culturais tornam-se, nos dias de hoje, elementos intermediários e válidos para se mediar as tensões vividas no mundo contemporâneo, onde existem choques entre as realidades vivenciadas pelos sujeitos sociais e o que lhes é exigido aprender na escola, assim a educação pode aportar-se nos valores que a sociedade, os costumes e as tradições têm para veicular as suas aprendizagens de forma mais contextualizada: “é inseparável ensinar aos seres humanos e levar em conta suas formas de viver, mal-viver como humanos” (ARROYO, 2011, p. 29).

Através do *Tchikumbi*, no entender de Neto (2012), “a menina é educada nas regras da comunidade e aprende a cuidar da casa. Nessa época lhe são passados novos conhecimentos e informações”: A autora, ainda afirma de que no *Tchikumbi*, “a menina se socializa aprendendo como se relacionar com as outras para compreender que a vida deve ser vivida com alegria” (NETO, 2012, p. 94).

A esse respeito, a autora ainda salienta que a menina aprende as regras da conduta social e os ensinamentos ligados à educação moral, cívica e sexual:

Para isso, são aproveitados todos os momentos da vida para preparar o futuro das meninas. A educação exigia a necessária existência do *Tchikumbi* onde, em conjunto e com o domínio do conhecimento oral trazido da educação familiar, essas meninas participavam dos destinos das comunidades sendo capazes de interferir, se possível, nas decisões à seu respeito. Podiam expressar suas ideias, interesses e procuravam satisfazer suas necessidades básicas e ate mesmo lutar por elas. No final do *Tchikumbi* a menina saía com a permissão de poder contrair matrimônio” (NETO, 2012, p.94).

Assim, a educação da menina na família (*kanda*) era completada pelos valores posteriormente adquiridos no *Tchikumbi*.

Não nos esqueçamos que os provérbios têm um poder e um valor memorial cuja capacidade é grande no uso de tomadas de decisões, decisiva para se fazer crer como real a informação a transmitir ou ser transmitida. É uma forma de saber, ou seja, uma forma sábia de ser de algumas pessoas com idoneidade tradicional no seio da sociedade, valendo-lhe a capacidade de no trato de vários assuntos. Demonstram, ainda, grandeza e honra para a pessoa que os usa (DEUS; MUANDA, 2010, p. 12).

Vemos ainda, através de suas tradições orais, que os Bantu sabiam fazer da educação o melhor caminho para orientar a criança, e que ninguém pode caminhar sem ser educado. Neste entendimento, os Bantu compartilhavam seu saber com as crianças com o objetivo de auxiliá-las para que encontrassem o conhecimento e o saber pelo caminho da consciência (NETO, 2012, p. 100).

No caso do alambamento, como bem o dissemos, é expressa a ideia de que quanto mais pesado for o alambamento mais difícil tornar-se-á a poligamia - é uma verdadeira salvaguarda do casamento monogâmico. Assim, pelo alambamento se previnem maus tratos, separações e até infidelidades. Esta última impõe à família da noiva, por causa do alambamento recebido, a responsabilidade pela fidelidade da mulher ao seu marido.

Do outro lado, pelo alambamento, mais ou menos pesado, o rapaz pode e quer mostrar o interesse (o amor) que tem pela sua futura esposa, pelos seus dotes de trabalho e pela esperança que nela deposita para vir a ser mãe fecunda. A rapariga, por seu lado, chegará a envaidecer-se ao notar o “valor” que lhe atribuem, ao reconhecerem nela mulher de trabalho, qualidades de boa esposa e de mãe.

A entrega do dote, que pode ser dinheiro, bens e outros, para os Cabindas, expressa o valor da noiva, assim como a importância social e cultural que se atribui à mulher, previne um possível mau tratamento ou um divórcio leviano, pois só quando se prova que a mulher é culpada se devolve o “preço” do qual foi noivada ou que foi entregue no alambamento e assim pode realizar-se a separação, o divórcio.

Também se pode dizer que o “preço” recebido não significa quase nunca um enriquecimento e a quantidade paga passa muitas vezes de uma família a outra e se considera como um modo de conservar relações amistosas entre os clãs e as famílias.

Estes elementos constitutivos e que emanam deste povo são formas de ser e estar comuns entre estes e que de uns tempos para cá têm sido transformadas e até mesmo desvalorizadas por causa das distorções causadas pelas guerras, pelo intenso intercâmbio cultural com

outros grupos étnicos, povos e países e por um novo fenômeno avassalador do último século que é a globalização. Nesta óptica, a pesquisa em questão partiu do nosso interesse em compreender as vivências e processos culturais vividos pelos Bawoio, as possíveis relações entre as identidades culturais e culturas locais por eles vivenciadas e a identidade nacional angolana.

Ao estudarmos e trazermos em evidência as práticas culturais dos Bawoio, estamos evidenciando uma oportunidade de manter um diálogo com o tempo na perspectiva de que só assim poderemos identificar os eventos causadores de tensões para a continuidade e valorização destas expressões identitárias e compreender suas implicações que podem levar à degradação de nossa sociedade (GIDDENS, 2002, p. 72).

Já que a identidade nacional é discursada como a valorização de elementos como a etnia, a raça, a região, os monumentos históricos locais, a religião, o folclore, entre outros presentes nos contextos das diversas etnias angolanas e, nesse caso, cabindense, foi nossa intenção de pesquisa compreender como o nacional e o local se inter-relacionam a partir de um olhar que valoriza o local por meio de suas práticas culturais.

Por outro lado, considerando o papel da família na educação do sujeito e da sociedade, essas práticas são uma verdadeira construção formativa de personalidade do indivíduo, momentos específicos de aprendizagem especificamente para as funções de âmbito doméstico, social e cultural, como nos fazem perceber Martins (1972), Nguma (2004) e outros.

Através destas práticas, como bem demonstra Neto (2012), nos são demonstradas formas de respeito aos adultos e aos idosos, mesmo quando estes não são membros da família consanguínea. A autora, ao se referir às práticas educativas dos Lundas, faz saber que os adultos deviam ser tratados por irmãos ou irmãs, mano ou mana, tio ou tia, avô ou avó, sempre considerando a geração de cada um deles (NETO, 2012, p. 99). Nestes, casos, o tratamento indevido, pelo nome, por exemplo, de pessoa cuja idade é significativamente maior que a sua, era considerado autêntica falta de respeito (*idem*). Neste intento, Neto (2012) chama atenção, embora grande parte da educação das crianças fosse da responsabilidade dos pais, que qualquer falha de educação nelas observada gerava frequentemente uma culpa que recaía para a mãe da criança. As consequências desastrosas dos atos infantis eram sempre atribuídas aos pais, por serem estes responsáveis pela transmissão dos conhecimentos e do saber que os futuros herdeiros deveriam apresentar (NETO, 2012, p.100).

Em conformidade com esta temática, podemos sublinhar, como relata Carneiro (2012), que “[...] a educação sempre foi, e continua ser na atualidade, uma tarefa eminentemente social”. O autor coloca ainda que a formação da personalidade madura resulta tanto do fortalecimento da autonomia pessoal como da construção de uma alteridade solidária, já que a humanização, concebida como o crescimento interior do indivíduo, encontra seu pleno desenvolvimento no ponto onde se encontram de modo permanente os caminhos da liberdade e da responsabilidade, já que os sistemas educativos, para nós, quer formais ou informais, são fonte, simultaneamente, de capital humano (Becker), de capital cultural (Bourdieu) e de capital social (Putnam).

As práticas culturais analisadas podem ser interpretadas como conjuntos de ensinamentos que se elevam e se traduzem nos objetivos de moldar os comportamentos dos jovens, preparando-os para a dinâmica da vida e conscientizando-os a continuarem com as tradições que são o fundamento e a essência do seu ser enquanto humano.

Consideram-no, ainda, como uma verdadeira escola preparatória, pois aceitando e cumprindo os seus preceitos, os rituais todos e as demais expressões e práticas culturais, estaremos todos imbuídos de audácia, coragem e domínio de nós mesmos, aprendemos a obedecer aos anciãos, guardar fidelidade aos ritos aos usos e costumes, a nos comportarmos veementemente com dependência e autoridade sobre nós e sobre nossa relação e assim nos predispor-mos ao serviço da comunidade e da humanidade em geral.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tudo o que é dito ou escrito é susceptível de ser submetido a uma análise de conteúdo (HENRY; MOSCOVICI, *apud* BARDIN, 1977, p. 33)

Chegar ao Yabi, ver, conviver e vivenciar com este acolhedor povo as suas dinâmicas, os seus usos, as suas lutas para se manter íntegros dentro de todas as mudanças avassaladoras que se vão constituindo a sua volta e, acima de tudo, observar como se aproveitam de fatores externos para irem se adaptando, reinventando e transmitindo tudo o que os mais velhos receberam e herdaram de seus ancestrais foi uma das maiores experiências enquanto pesquisador. Nunca em minha vida tivera tal sensação e isto acabou por um lado por desmistificar a vaga ideia que tinha e que muito se propala sobre seu povo (do Yabi) e confirmou, de um lado, aquilo que já acreditava quanto à sua retidão na prática e preservação de seus valores culturais.

Nesta investigação, ora por observação, ora pelo contato com a literatura por análises de vídeos e outras vezes por meio de conversas informais que mantivemos ao longo de toda pesquisa, buscamos compreender como, em determinados contextos, neste caso o do Yabi, se dão as permanências, as mudanças e as flexibilidades de suas práticas culturais em um contexto que nos foi permitido entender a construção de sua identidade como povo.

Em um mundo cada vez mais invadido, sobre falsas esperanças de salvaguarda das tradições e de culturas nativas e locais, por uma mídia feroz que traz a bandeira da globalização e das novas tecnologias, pelo que em seu fundamento e daquilo que temos entendido mais exportam do que consomem (ou mesmo quase nada consomem), se torna cada vez mais necessário a intervenção de pesquisadores, estudiosos e intelectuais na salvaguarda, nos registros do pouco que ainda nos resta como traços culturais identitários; por isto, Bauman (2012) relata:

A maioria dos padrões culturais atinge o domínio da vida cotidiana a partir de fora da comunidade, e a maior parte deles detém um poder de persuasão muito superior a qualquer coisa que os padrões nativos possam sonhar em reunir e afirmar. Eles também viajam a uma velocidade inacessível ao movimento corporal, o que coloca a uma distância segura da negociação face a face ao estilo da ágora; sua chegada, como regra, pega os destinatários de surpresa, e a duração da visita é muito curta para permitir o teste dialógico (BAUMAN, 2012, p. 68).

Cremos que, ao fazermos este trabalho, compreendendo a identidade através das práticas culturais dos Bawoio do Yabi, temos de reconhecer que somos levados ao fascínio de que colhemos memórias de velhos, pois só desta forma não apenas colhem-se as opiniões, mas damos existência a essas memórias (BOSI, 1994, p.12).

Neste entrelaçar de efervescência e da necessidade enquanto pesquisador, com formação historiográfica, nos empenhamos a (re)escrever as práticas e os usos que conformam e fundamentam a identidade dos povos de Yabi e dos Cabindas no geral. Tendo sempre bastante cautela em nosso proceder e de forma a não claudicar e nem frustrar as nossas expectativas, se tivermos em conta, como ressalta Certeau (2011), que “existem dois tipos de história [...], um primeiro tipo de história se interroga sobre o que é pensável e sobre as condições de compreensão; a outra pretende encontrar o vivido, exumado graças a um conhecimento do passado” (CERTEAU, 2011, p. 26).

Por isso nos atrevemos a propor e a dialogar na compreensão de estudar as práticas culturais dos Bawoio do Yabi, entendendo-as como um dos caminhos para se compreender melhor os seus processos identitários. Tal como nas palavras de Boas (2010):

O objetivo da nossa investigação é descobrir os processos pelos quais estágios culturais se desenvolveram. Os costumes e as crenças, em si mesmos, não constituem a finalidade última da pesquisa. Queremos saber as razões pelas quais tais costumes e crenças existem – em outras palavras, desejamos descobrir a história de seu desenvolvimento (BOAS, 2010, p. 35).

Importa ainda, como coloca Barbosa¹⁹⁰, que “narrar é também sofrer quando aquele que registra a narrativa não opera a ruptura entre o sujeito e o objeto”; assim, ao operarmos essa ruptura, tentamos dar existência escritural à fala dos entrevistados, assim como vemos em Bosi (1994):

O velho não se contenta, em geral, de aguardar passivamente que as lembranças o despertem, ele procura precisá-las, ele interroga outros velhos, compulsa seus velhos papeis, suas antigas cartas e, principalmente, conta aquilo de que se lembra quando não cuida de fixá-lo por escrito [...] (BOSI, 1994, p.60)

O que os nossos relatórios de pesquisa nos mostraram pode ser considerado resquício de uma colonização que tentou a todo custo apagar a memória coletiva, os usos, costumes e

¹⁹⁰ João Alexandre Barbosa em prefácio da Obra de Ecléia Bosi “*Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*”, 1994.

tradições das gentes de África através de uma aculturação exacerbada. Contrariamente à ideia propalada durante a colonização e da ação missionária na Ásia, firmadas nas palavras de Papa Gregório – O Grande (BURKE, 2008, p. 46), para uma “acomodação”, em África no geral, o que se viu foi mesmo a ideia da “aculturação” em detrimento de uma acomodação dos modos eurocêtricos às tradições e usos africanos.

Embora hoje se defenda e se expanda a ideia de um hibridismo cultural¹⁹¹ como característica das nossas atuais culturas, isto não foi muito por influência da colonização, masse deu graças à intransigência dos povos africanos, que foram ao longo de todos os anos de presença europeia conservando os seus ideias e a sua ancestralidade; não houve e nunca passou pela cabeça do colonizador a ideia de que os povos colonizados construíssem uma história de afirmação das suas culturas por meio processos complexos e tensos como resistência, acomodação, negociação, confronto, conflitos que permeassem tanto os modos europeus quanto os modos, usos e costumes autóctones.

Entrementes e de forma a saudar esses percursos melindrosos aos quais nos fomos submetendo enquanto pesquisador e pela pesquisa, refletimos, juntamente com Rüsen (2014), mesmo que de forma crítica, sobre alguns elementos concernentes ao nosso papel enquanto fazedores da pesquisa e da ciência:

[...] A interpretação torna o acontecimento real do passado narrável no presente. O passado não narra a si próprio como história nas fontes, mas são os historiadores que processam o teor narrativo e, desse modo, convertem um acontecimento do passado numa história para o presente (RÜSEN, 2014, p. 165).

De tal modo que podemos concluir aqui, com a recorrência feita por Rüsen quando transcreve o pensamento de Karl Lamprecht, nos seguintes termos: “O historiador deve poder insuflar o presente no passado, a exemplo do Profeta Ezequiel: **ele anda por um campo cheio de ossos de mortos, mas atrás dele rumoreja a vida a despertar**”. (RÜSEN, 2014, p. 167. Grifos nossos).

A caminho de nossas últimas considerações, que não podem ser consideradas como o fim da caminhada, queríamos referenciar HomiBhabha, quando, em sua eloquente e astuta forma, escreve:

¹⁹¹ A respeito ainda lê-se Burke, *Hibridismo Cultural*, UNISINOS, 2008.

[...] a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem [...]. A identificação como inferimos dos exemplos precedentes, é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem (BHABHA, 2013, p. 84).

Nossa intenção ao dedicarmos a presente pesquisa na região ou província de Cabinda se torna um elemento estratégico e preponderante porque se alinha ao que Canclini apresenta na resposta dada por um folclorista, nos seguintes termos:

É a alma do país. Quando penso em uma salvação possível, vejo que só poderia vir de lá. No interior estão mais seguros a permanência dos valores culturais, o respeito à tradição, e, sobretudo, o fato de que as comunidades fazem algo transcendente por eles respeitando sua identidade (CANCLINI, 2011, p. 161).

Pois cremos contribuir para a afirmação de seus povos e, assim como na construção de uma nação multiétnica, plurirracial e plurilinguística na qual se valorize e se respeite a diversidade e o lugar de cada um dos seus povos dentro do contexto da angolanidade. É também com bastante acuidade que ressaltamos aqui que a resistência africana¹⁹² não é de hoje. Amauri Pereira coloca:

A afirmação humana daqueles povos, a capacidade de se reestruturar e lutar surpreendia os mais renitentes colonizadores, cujas mentes moldadas pelo racismo costumava considerá-los pouco mais que animais. Tampouco acreditavam na sua capacidade de erigirem Estados nacionais e desenvolverem suas sociedades (PEREIRA, 2012, p. 84).

Respondendo a algumas das inquietações que surgiramem nós neste percurso de pesquisa, encontramos bases de nossa compreensão em Freire (2013) quando entremeados expressa: “No fundo, nem somos só o que herdamos nem apenas o que adquirimos, mas a relação dinâmica, processual do que herdamos e do que adquirimos” (FREIRE, 2013, p. 94).

De tal perspectiva, achamos pertinente também realçar que estas práticas culturais podem ser entendidas como uma complementaridade educativa, já que a sociedade não pode e

¹⁹² O termo é aqui assumido não no aspecto político ideológico mas como uma força antropológico-cultural, há qual os africanos tentam de todas as formas manter seus *modus vivendi*, suas culturas, seus usos e sua identidade, assumido-a e nunca rejeitada e, adaptando-as às novas modalidades de vida e do mercado global que o modernismo arrasta consigo.

nem deve ser unicamente moldada pela educação formal, mas por outras formas de educar e conhecer. No entender de Gonh (2011),

[...] é fundamental, para a formação para a cidadania, para o exercício da civilidade no convívio com o outro e na utilização de valores éticos, para o reconhecimento e aceitação da diversidade cultural e suas diferenças, para a prática da não violência em todas as esferas da vida, etc. (GOHN, 2011, p.11).

Desde logo, a nossa atuação e o nosso (per)curso tiveram várias motivações, desde o tema proposto, as mudanças, alternâncias, o início do curso com as primeiras aulas em Cabinda, as primeiras discussões à volta do projeto, as viagens e a primeira estadia, as aulas no programa e principalmente na linha de pesquisa, o regresso e o começo da pesquisa, o olhar do campo e as aprendizagens, a estadia final e a escrita, as discussões da estrutura do texto, a reescrita, o apoio de professores, colegas e amigos, as orientações, o desespero, a coorientação e o acompanhamento, o alívio e a motivação reforçada e, finalmente, a conclusão e a apresentação do relatório da pesquisa na forma que se apresenta nesta dissertação.

Foram momentos de grandes aprendizagens e foi nos permeando e aprendendo com muitos dos colegas e principalmente a abertura recebida nos grupos de estudos e laboratórios de pesquisas de buscas (NERA, Ações Afirmativas na UFMG, TEIA e LABEPH), aliando-me ainda a quatro segredos (orar, trabalhar, pensar e acreditar) que favoreceram muitas das possibilidades pensadas irreais e, acima de tudo, uma inspiração crescente na fé de que tudo é possível com determinação e dedicação.

Creio grandemente que essas discussões, quer em nível acadêmico, quer social, econômico e cultural, devem e podem produzir uma memória que provoque, em cada cidadão angolano, orgulho e um sentido de nacionalismo, de defesa, promoção e engrandecimento de nossa pátria. Permitindo enaltecer a maneira própria como nos expomos ao mundo, para que se eduquem, superando a arrogância dos que se sentem superiores e o retraimento dos que são levados a se sentir inferiorizados (ABRAMOWICZ; GOMES, 2010, p. 41).

A nossa inserção no mundo da pesquisa foi marcada precisamente por um (per)curso acadêmico, de aprendizagens, de mudanças e rupturas conceituais que carregávamos e que, motivados por inúmeras indagações, propiciaram o levantamento e a possibilidade na busca de respostas sobre nossa própria identidade e concomitantemente a compreensão dos Bawoio de Yabi. Um povo que pouco ou nada até aqui produziu em termos de pesquisa ou de literatu-

ra e com o qual tivemos contato. Embora sem os dados censitários atualizados (ou feitos no sentido de se determinar o percentual étnico entre os povos de Cabinda e de Angola), vemos que, no geral, os Bawoio têm diminuído e por isso surge a imperiosa necessidade de resgatar sua memória.

De dúvidas e incertezas iniciais, estes se tornaram, na verdade, o turbilhão inexorável do nosso fazer e agir perante uma realidade inóspita para nós e de bastante sensibilidade natural. A nossa presença em campo foi marcadamente inusitada na busca de realidades diferentes do nosso conhecimento, entendimento e aprendizado.

Foi nas extensas planícies e numa zona de confluências da linha fronteira entre Angola e a República Democrática do Congo que, durante um período de aproximadamente 9 meses (de forma intercalada), no ano de 2013, acompanhamos, observamos e descrevemos sobre um grupo que se firma, preservando, partilhando e se identificando como um povo que, devido ao processo de colonização e à forçada partilha colonial das terras africanas, se tornou parte de dois países diferentes. Os Bawoio, sob determinadas vivências e influências, se adornam nas trocas culturais que estabelecem entre si e com outros povos que com eles também partilham o mesmo espaço territorial.

Esta cisão dos povos Bawoio de Yabi, tal como vários outros povos da realidade africana, permeou e fez com que os usos e costumes, as suas práticas e a sua língua se tornassem transnacionais, ou seja, partilhados por povos, ontem um mesmo povo, hoje pertencentes a realidades estaduais e nacionais diferentes.

A priori, acreditamos e nos posicionamos na vanguarda das nossas argumentações, o que constitucionalmente está consignado nos art. 23º CRA, conjugado aos art. 19º n-2 e 7, assim como a alínea h do art. 21º, o n-1 e 3 do art.79º, al. a do n-1 do art.81º e os n-1 e 2 do art.87º da Constituição da República de Angola, onde plasmam e se lê: “[...] a igualdade entre todos os cidadãos” e no “respeito, promoção e divulgação das culturas locais, das minorias e das regionais como uma valorização da construção de um Estado Democrático e de direitos”.

Nestes contornos nos é explícito advogar que não se trata de uma mera utopia, mas de entender que as identidades particulares ou isoladas permitem a reconstrução e afirmação de uma identidade social (BAUMAN, 2012). Tal equilíbrio será possível desde que se admita a necessidade de se combinar e equilibrar as heranças advindas das tradições e as influências europeias, como se referia N’Krumah.

Essa dissertação se juntará como mais uma contribuição para a África e seus povos, como que saindo das barreiras étnicas e nos ajudando a pensar a realidade angolana, de maneira geral. Tal como adverte Appiah (1997): “tampouco nos seria de grande serventia uma distinção entre uma vida privada étnica e uma vida pública nacional” (APPIAH, 1997, p. 224)

É na realidade das vivências, das práticas e do cotidiano dos povos Bawoio de Yabi que, como sujeitos partícipes da nossa pesquisa, nos permitiram e facilitaram a desconstrução, por um lado, do nosso imaginário e, por outro, o entendimento da diversidade, da força e do valor cultural que subjaz como herança cultural deste povo.

Nisto reside e está a nossa modesta contribuição na construção e no erguer desta jovem e bela nação, Angola, nossa amada e sofrida pátria na qual estão presentes os traços da minha ancestralidade, tal como nos dizes de Bauman: “Não somos uma raça, mas uma nação; uma nação que continua a ser criada a cada dia, e, para evitar que seja aviltada, aniquilada, nós os indivíduos que a constituem – devemos protegê-la” (BAUMAN, 2012, p. 54).

Ao final, não há como não se sentir motivado a defender, em Angola, políticas culturais que reforcem a importância de promover ações que concorram para a educação patriótica, conhecimento e desenvolvimento da realidade e potencialidades culturais do país. A princípio mostramos, tal como elucida Bembe (2012), que os países africanos, como a República de Angola, têm assim o desafio de construir uma *nação* num quadro de diversas culturas étnicas ou áreas socioculturais. Uma realidade complexa, já que a “*nação*” angolana apresenta não só diferenças etnolinguísticas, mas também diversos níveis de integração social, política e econômica. O que se representa na atualidade como uma complexa e heterogênea região que forma o Estado angolano. E de tal sorte, e com dose de cuidados que o tema inspira, fomos comedidos a demonstrar alguns elementos políticos, econômicos e sociais, sempre pautados pelo estudo da história. Como bem alude Castro (2011), “falar hoje de Cabinda é algo que desagrade aos poderes [...]. Mesmo assim, há coisas a que nem todos podem fugir [...]” (CASTRO, 2011, p. 30).

De igual importância foram as leituras produzidas como básico para o conhecimento da realidade dos povos Bawoio, em particular, dos Cabindas, de maneira geral. Embora reconheçamos a sua exiguidade e as dificuldades de acesso a estes materiais, pudemos, através da memória e das narrações, produzir e dar validade à sua existência (BOSI, 1994). E para esta árdua e complexa tarefa foram importantes as contribuições de pesquisadores e autores locais, nacionais e até internacionais que, tal como nós, se deixaram encantar pela escrita

narrativa, pelas práticas, *omodusvivendieoperandi* e o entusiasmo da força impregnada na cultura dos Bawoio.

Pela pesquisa nos foi permitido constatar que é nas suas práticas cotidianamente vividas, ainda que moldadas pelo tempo, que reside o afirmar do seu ser. E é, porém, nesta certeza do seu ser do Yabi que levita a sua alegria de viver, busca-se além das barreiras do tempo, das mudanças ofuscantes, dos tormentos da modernização, e nestas intempéries, os Bawoio de Yabi se asseguram e se fortalecem mantendo e renovando sempre as suas práticas culturais.

Da sua hospitalidade, do seu desinteresse pelas coisas materiais, da sua alegria no viver, no seu amor demonstrado ao próximo e na certeza de se constituir como uma comunidade onde há sempre lugar para mais um, os Bawoio contribuem de forma inequívoca para o fortalecimento da identidade angolana e pela valorização do mosaico cultural angolano do qual emerge uma riqueza da diversidade antropológico-cultural.

Pelo *Tchikumbi* se assegura o respeito às regras familiares, se transmitem ensinamentos válidos para a transformação que se quer da jovem menina que após esse rito de iniciação se torna potencialmente uma mulher. São nesses dizeres que se elenca o valor intrínseco e da cosmovisão dos Bawoio, pois que “nenhuma mulher é mulher sem antes passar pelo *Tchikumbi*”. Sendo uma passagem obrigatória que dá honra e respeito à menina assim como aos pais e familiares.

Pelo Casamento se nos demonstrou que não é em si uma etapa em fase inicial, mas o culminar de um processo e por isso nos remete a outras etapas anteriores a ele e que tornam possível a sua realização, como são os casos da Apresentação, o Noivado e o Alambamento. A valorização do casamento tradicional, não como união de dois seres, mas entre duas famílias e, portanto, os bens entregues no Alambamento, “dote”, não são vistos como a compra da mulher, mas um gesto de agradecimento, de recompensa e de indenização que a família do jovem faz à família da jovem.

Pelos provérbios, ainda que não tenham sido exaustivamente analisados, pode-se concluir que eles veiculam uma vida fundada e fundamentada em princípios e leis, quer morais, quer familiar e até sociais. Trazer à luz de cientificidade a força da cultura enraizada e pelo recurso à memória foi fundamental para nos permitir compreender a riqueza cultural existente no mundo dos Bawoio. Impressionante é o poder que a oralidade tem para os Bawoio do Yabi. É pela palavra que atestam a sinceridade e a honestidade do homem e da mulher. É

também pela oralidade que se firmam pactos, se estabelecem alianças e se concede autorização para, em determinado momento ou local, abordar sobre determinado assunto.

Há nestas circunstâncias uma crítica e um apelo feito por parte do soba “Mambuco li Yabi”, quando se referia à valorização e à resguarda dos provérbios:

É necessário que os jovens, principalmente, se interessem para aprender os provérbios e os mais velhos que conhecem esta nossa riqueza e nossa sabedoria, que tenham vontade de ensinar e transmitir aos mais novos e aos interessados estas formas e estas maneiras de falar dos provérbios dos Cabindas (Soba entrevistado).

Nestes termos, Carlos Serrano (2009) afirma: “aceitar a diversidade étnica [...] cedendo espaço ao pragmatismo empírico e da sabedoria popular é também um elemento de base para a construção – ainda hoje em curso da angolanidade”.

Se levarmos em conta a valoração deste potencial, outras perspectivas investigativas podem ser abertas, já que aqui não foram esgotadas todas as abordagens a respeito da diversidade cultural, quer angolana, quer de Cabinda. Estes percursos poderiam nos levar a novas propostas:

- a) estudo sobre a identidade cultural através da memória e da tradição oral dos povos Bakongos, da província do Zaire;
- b) análise dos processos educativos existentes nas práticas culturais: uma abordagem à volta da memória coletiva entre os Cabindas e os Mussorongos;
- c) identidades em diálogo: usos, tradições e práticas, as (dis)semelhanças entre os Bawoio (Cabinda) e os Mussorongos (Soyo/Zaire) de Angola.

Por isso, e nada mais do que lógico, em nosso entender os estudos realizados com este pendor e que se ancoram na busca de realidades culturais são uma forma de eliminação ou até de afastamento da alienação e da subversão cultural a que muitos povos estão submetidos, ainda que de forma inconsciente, tal como Bauman enfatiza:

A Cultura é a única faceta da vida e da condição humana em que o conhecimento da realidade e do interesse humano pelo auto aperfeiçoamento e pela realização se fundem em um só. O conhecimento cultural é o único que não tem vergonha de seu sectarismo e do viés dele resultante. É, na verdade, o único conhecimento audacioso o bastante para oferecer ao mundo seu significado, em vez de acreditar (ou fingir acreditar), com ingenuidade, que o significado está ali, já pronto e completo, à espera de ser descoberto e aprendido. A cultura, portanto, é o inimigo natural da

alienação. Ela questiona constantemente a sabedoria, a serenidade e a autoridade que o real atribui a si mesmo (BAUMAN, 2012, p. 300-301).

Tendo ainda neste prisma que reconhecer o impacto da cultura e dos usos dos povos Bawoio, em particular, assim como de Angola, no geral, como fatores moldadores da educação e da formação do homem de hoje, tal como afirma Michael Manley:

A escola deve semear, desde já, a boa semente da preocupação pelo outro, para evitar que as classes desfavorecidas sejam vítimas de uma ideologia de exclusão. Também tem de cultivar a ideia de uma humanidade que ultrapasse as categorias sociais, em que todos ocupem posições iguais no processo de integração permanente [...] (MANLEY, 2012, p. 197).

Outro comprometimento nosso é contribuir com mais uma luz no fundo do túnel, que seja acolhida pela legislação brasileira, em especial, pelas leis 10.639/03 e 11.645/04, que instituíram obrigatoriedade do ensino da história africana, afro-brasileira e dos indígenas no Brasil. Nossa expectativa se centra a pesquisa realizada, na expectativa de que ela se torne também uma contribuição para pesquisadores, críticos e estudiosos brasileiros no conhecimento da África, de Angola, particularmente de Cabinda e, especialmente, dos Bawoio do Yabi.

Nesse sentido, a presente investigação poderá contribuir para a compreensão dos múltiplos caminhos e da complexidade do que podemos chamar de uma identidade angolana. Também é importante registrar que, em tempos de estudos sobre a história da África, no Brasil, em decorrência da alteração da Lei de Diretrizes e Bases pela Lei 10.639/03, o presente estudo poderá também contribuir para o processo de implementação dessa legislação, trazendo discussões e olhares sobre aspectos da realidade africana com o recorte em Angola e, mais especificamente, em Cabinda.

Há, no entanto, um desafio específico que se coloca para todos os angolanos e que merece um destaque final. Retomando as palavras de Serrano (2009): “a questão da nação angolana deve estar sempre em construção e reconstrução”. Corroborando esta ideia, cabe reforçar que se trata de uma reconstrução que não é apenas material, mas também cultural e identitária. Isso implica criar formas de inclusão e não de exclusão, ou seja, dar voz aos vários segmentos da sociedade e da população e construir oportunidades iguais e justas para todos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOWICZ, Anete; GOMES, Nilma Lino (Orgs). *Educação e Raça: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas* (coleção Cultura Negra e Identidades), Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 123.

ABRANCHES, Henrique. *Identidade e Patrimônio Cultural*, União dos Escritores Angolanos (Luanda/Angola), Porto: Edições ASA, 1989, p.123.

ADES, César. A Memória Partilhada. São Paulo: Psicologia USP. Resenha de: Bosi, Ecléa (2003). *O Tempo Vivo da Memória: Ensaio de Psicologia Social*, São Paulo: Ateliê Editorial, 2004, 15(3), p. 233-244.

ALENCAR, Edna F. *Nesse tempo não existia(m) essas ilhas por ali: sobre modos de perceber o ambiente e narrar o passado*. Iluminuras, Porto Alegre, v. 14, n. 34, ago./dez. 2013, p. 11-32.

ALEXANDRINO, José de Melo. *O poder local na Constituição da República de Angola: os princípios fundamentais* (apontamentos das sessões), I Curso de Pós-graduação em Políticas Públicas e Governação Local, Curso organizado pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa e pela Faculdade de Direito da Universidade Agostinho Neto, através do Centro de Pesquisas em Políticas Públicas e Governação Local, Luanda, 9 a 13 de agosto de 2010.

ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*, 2ª ed., Luanda: Paulinas, 2006.

ALVES, Gilberto Luiz (Org.). *Educação no Campo: recortes no tempo e no espaço*, (Col. Educação Contemporânea), Campinas, SP: Autores Associados, 2009.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes, (Orgs). *Usos e abusos da história oral*, 8ª ed., Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

AMARAL, Leila Dias Pereira do. *O Anjo da Meia Noite e as Vesperatas em Diamantina: tensões na produção de uma manifestação cultural*, Revista Vozes dos Vales da UFVJM: Publicações Acadêmicas. MG/Brasil, nº 02, Ano I, 10/2012 Reg.: 120.2.095–2011 – PROEXC/UFVJM. Disponível em: www.ufvjm.edu.br/vozes. Acesso em: 28\outubro\2013.

ANDRÉ, Marli E. D. A. *Etnografia da Prática Escolar*, 18ªed., Campinas, SP: Papirus, 2012.

ANTUNES, Celso. *Na Sala de Aula*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ARANTES, Valéria A. GHANEM, Elie; TRILLA, Jaune (Org.). *Educação não formal: pontos e contrapontos*, São Paulo: Summus, 2008, p.167.

ARROYO, Miguel G. *Outros sujeitos, Outras Pedagogias*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Currículo, Territórios em Disputa*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

ARUDA, Élcia E; BRITO, Sílvia H. A. de. *Análise de uma Proposta de Escola para o Campo*, in: ALVES, Gilberto Luiz (Org.). *Educação no Campo: Recortes no Tempo e no Espaço*, Campinas, SP: Autores Associados, (Col. Educação Contemporânea), 2009, p. 23-62.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AYOH'OMIDIRE, Félix. "Mestiçagem e o Discurso Identitário em Angola e no Brasil: Uma Análise do Romance Mayombé de Pepetela e da música "Sou Realista" da Rapista Afroman-Yannick". In FONSECA, MariamNazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. *África: Dinâmicas Culturais e Literárias*, Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2012, p. 273-298.

AZEVEDO, António C. do Amaral, *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*, 4ª ed. rev. e atual., Rio de Janeiro: Lexikon, 2012.

BARROS, José D'Assunção. *O Campo da História: Especialidades e Abordagens*. 8ª ed, Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *O Projeto de Pesquisa em História: Da escolha do tema ao quadro teórico*, 8ª Ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *O Tempo dos Historiadores*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*, Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves, 2ªed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*, Trad. de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro, Lisboa: Edições 70, 1977.

BASTOS, Neusa B.(Org.). *Língua Portuguesa: reflexões lusófonas*, São Paulo: Educ., 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o Conceito Cultura*, Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BATSÎKAMA, Raphaël; BATSÎKAMA, Patrício. *Estruturas e Instituições do Kôngo*, Revista de História Comparada-Programa de Pós-graduação em História Comparada/UFRJ, Ano 5, v. 5, n. 1, Rio de Janeiro: PPGHC, 2011, p. 6-41.

BATSÎKAMA, Patrício; CAMPELO, Álvaro. *A Catedral de São salvador de Angola: História e Memória de um lugar Mítico*, Sæculum - Revista de História, ano 17, n. 25- João Pessoa: Departamento de História/ Programa de Pós-Graduação em História/ UFPB, jul./dez. 2011, p.161 – 179.

_____ *As Origens do reino do Kôngo*, Luanda: Mayâmba, 2010.

_____ *As Origens do reino do Kôngo Segundo a Tradição Oral*, In: *Sankofa – Revista de História de África e Estudos de Diáspora Africana*, Luanda: Mayâmba, Ano III, nº5, Julho, 2010.

BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*, (Col. Antropologia), Trad. de Ricardo A. Rosenbusch, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BEMBE, Miguel Domingos. *Análise do Processo de Paz no Enclave de Cabinda*, *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], n. 20 2010, Disponível em: <http://cea.revues.org/140> ; DOI : 10.4000/cea.140. Acesso em: 18\janeiro\2014

_____ *A Questão de Cabinda Uma Visão Estratégica: Evolução da Situação e Cenários de Futuro*, 1ª ed., Luanda: EAL, 2013.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de Velhos*, 17ª ed., São Paulo: Campanha das Letras, 2012.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Celso Castro (org. e trad.), 6ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BOBBIO, Norberto. *Os Intelectuais e o Poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Trad. Marco Aurélio Nogueira, São-Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997. (Col. Biblioteca Básica),

BORAN, Jorge. *Senso Critico e o Método Ver-Julgar-Agir para Pequenos Grupos de Base*, 7ªed., São Paulo: Ed. Loyola, 1977.

BORGES, Rosangela Ferreira de Carvalho. *Mídia Étnica em Portugal: construção identitária dos negros africanos na revista portuguesa Afro*. Revista Vozes dos Vales da UFVJM: Publicações Acadêmicas. MG/Brasil – n 02, Ano I, 10/2012 Disponível em: www.ufvjm.edu.br/vozes. Acesso em: 20\maio\2014.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*, Trad. Leila Souza Mendes, 2º reimp., , RS: Unisinos, 2008 (Col. Aldus).

BUZA, Alfredo Gabriel *et al* *OTchikumbi em Cabinda: o Esvaziamento de uma prática de Educação Familiar (Informação verbal)*, XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidade e (Des) igualdades, Salvador, 07/10 de agosto de 2011, Universidade Federal da Bahia (UFBA) – PAF I e II campus de Ondina, p.12.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair as modernidade*, (Ensaio Latino-americanos, 1), Trad. de Heloísa PezzaCintrão, Ana Regina Lessa. 4ª Ed., 5 reimp., São Paulo: EDUSP, 2011.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*, (A Era da informação: Economia, sociedade e Cultura; v. 2), Trad. KlaussBrandiniGerhardt, 8ª ed., 7ª reimp., São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____; CARDOSO, G., CARAÇA, J. *A Crise e Seus Efeitos: As Culturas Econômicas da Mudança*, Trad. Alexandre Figueiredo, Liliana Pacheco e Túlia Marques, 1ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 2013.

CASTRO, Orlando. *Cabinda: Ontem protetorado, hoje colônia, amanhã Nação*, Vila Nova de Gaia (Portugal): Letras de Ferro, 2011.

CARNEIRO, Roberto. Educação e Comunidades Humanas Revivificadas: uma visão da escola socializadora no novo século, In: DELORS, Jacques (Coord.), *Educação: um Tesouro a Descobrir*. Trad. José Carlos Eufrázio, 7ª ed. revisada, São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2012, p. 179-185.

CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*, Trad. de Maria de Lourdes Menezes, 3ª ed., Rio de Janeiro: Forense, 2011.

CERRI, Luís Fernando. *Ensino de História e Consciência Histórica: implicações Didáticas de uma Discussão Contemporânea*, Editora FGV, RJ, 2011.

COELHO, Teixeira. *A Cultura e seu Contrário: Cultura, Arte e Política Pós-2001*, São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2008.

CORTELLA, MarioSérgio. *Não Nascermos Prontos!* Provocações Filosóficas, 16ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*, Trad. de Viviane Ribeiro, Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Daniel de Oliveira; SERRANO, Carlos. *Angola, Nascimento de uma Nação*: um Estudo sobre a Construção de Identidade Nacional, Luanda: Edições Kilombelembe, 2009, Cadernos de Campo, São Paulo, n. 20, 2011, p. 327-332. Disponível em: <file:///C:/Users/Joaquim/Downloads/36812-43350-1-PB.pdf>, Acesso em: 22\fevereiro\2014.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 4ª ed. rev. e atual., 2ª impr., Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DA COSTA, Maria Manuela. *O Casamento*: O casamento que constitui uma das fontes das relações familiares do Direito da família, Huambo (Angola) 2012. Disponível em: <http://www.ispsn.org/sites/default/files/magazine/articles/N1%20art4.pdf>, Acesso em: 30\abril\2014.

DA COSTA, Revº. André Conga. *África! Mãos Estendidas a Quem?* Consciencialização rumo ao novo milênio, Luanda: Edição do autor, 2005.

_____. *Filosofia Tradicional do Casamento Mayombe*, Luanda: Edição do autor, 1999.

DELGADO, Lucília de A. Neves. *História Oral*: Memória, Tempo e Identidades, (Leitura, escrita e oralidade), 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DELORS, Jacques (Coord.). *Educação: um Tesouro a Descobrir*, Trad. José Carlos Eufrázio, 7ª ed. revisada, São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2012.

DEMO, P. *Éticas Multiculturais*: sobre Convivência Humana Possível, Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

DEUS, João Paulo de; MUANDA, Nestor. *A Importância dos Provérbios de Cabinda na Educação Moral e Cultural da Sociedade*. Cabinda/Angola: ISCED- UON, 2010. (Monografia, Licenciatura em Ciências da Educação).

ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *A Prática Etnográfica*, Iluminuras, Porto Alegre, v.13, n. 31, jul./dez. 2012, p.5-10.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografia dos Estudos Culturais: Uma versão latino-Americana*, Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*, 2 ed, v. 1, , Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afro-descendentes: Identidade em Construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FIDALGO, Sérgio; CASTRO, Luís. *ANGOLA-11 Meses de Cativo*, Alfragide-Portugal: Oficina do livro, 2011, Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=w74AUzYRJdIC&pg=PT54&lpg=PT54&dq=o+que+%C3%A9+a+bitacanha?&source=bl&ots=3n-vNfiD48&sig=S7k66CDW5CmUbG3ijrdfqpCc6hI&hl=pt-PT&sa=X&ei=-40rU-jAB6GN0AGX_YHAAw&ved=0CDwQ6AEwAg#v=onepage&q=o%20que%20%C3%A9%20a%20bitacanha%3F&f=false, Acesso em: 20\Março\2014.

FLICK, Uwe. *Introdução à Pesquisa Qualitativa*. Trad. Joice Elias Costa, 3 ed., Porto Alegre: Artmed, 2009.

FRANQUE, D. Domingos José (Boma-Zanef-Nvimba). *Nós, os Cabindas*. História, Leis, Usos e Costumes dos Povos do N'goio, Ed. Arco-Iris, 1940.

FREIRE, Paulo. *Professora, Sim; Tia, Não: Cartas a quem ousa ensinar*, 24 ed. Rio Janeiro: Paz e Terra, p. 192.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *A África Ensinando a Gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*, 2ª Ed., São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. 481 ed. São Paulo: Global, 2003.

FONSECA, Mariam Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. *África: Dinâmicas Culturais e Literárias*, Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2012.

FORTUNA, Carlos; SILVA, Augusto Santos. *A Cidade do lado da Cultura: Espacialidades sociais e modalidades de intermediação cultural*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, *A Globalização e as Ciências Sociais*, 4ª edição, São Paulo: Cortez, 2011, p. 419-474.

GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* (Col. Antropologia), Trad. de Mariano Ferreira. Apresentação de Roberto da Matta, 3ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GEREMEK, Bronislaw. Coesão, Solidariedade e Exclusão, in: DELORS, Jacques (Coord.), *Educação: um Tesouro a Descobrir*, Trad. José Carlos Eufrázio, 7 ed. revisada, São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2012.

GIACOMINI, Sonia Maria. *A alma da Festa: Família, Etnicidade e projetos num clube social da zona norte do Rio de Janeiro- O Renascença Club*, Belo horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*, Trad. Plínio Dentzien, Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIORDANI, Mário Curtis, *História da África: anterior aos descobrimentos*, 8 ed.,Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GOHN, Maria da Glória. *Educação Não Formal e o Educador Social: Atuação no desenvolvimento de projetos sociais*. São Paulo: Cortez, (Col. Questões da nossa época; v.1), 2010.

_____. *Educação Não Formal e Cultura Política*, 5ª edição, São Paulo: Cortez, (Col. Questões da nossa época. v.26), 2011.

GOMES, Nilma Lino. *A Mulher Negra que Vi de Perto: o processo de construção da identidade racial de professores negros*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

_____. (Org.) *Um Olhar além das Fronteiras: Educação e relações raciais*, 1ª ed., 1ª reimp., Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

GOMES, Nilma Lino et al. *Identidades e corporeidades negras. Reflexões sobre uma experiência de formação de professores(as) para a diversidade étnico-racial*. Belo Horizonte: Autentica, 2006.

GOODY, Jack. *O Mito, O Ritual e o Oral*, Trad. de Vera Joscelyne, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, Coleção Antropologia.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro, 7 ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Da diáspora*. Identidades e Mediações Culturais, LivSovik (Org.), Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HELD, David; McGrew, Anthony. *Prós e Contras da Globalização*, Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

IMBAMBA, José Manuel. *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos: Um projeto filosófico para Angola do terceiro Milênio à Luz da filosofia de Battista Mondin*, Luanda: Paulinas, 2003.

KARNAL, Leandro (Org.). *História Sala Aula: Conceitos, práticas e propostas*, 6ª ed., 3ª reimp., São Paulo: Contexto, 2013.

KASEMBE, Dya. *As Mulheres Horandas e Insubmissas de Angola*. 2ª ed. Revisada, Luanda-Sul\Angola: Mayamba, 2011.

KI-ZERBO, Joseph. *Para Quando África?* Entrevista com René Holenstein, Trad. de Carlos Aboim de Brito, Luanda (Angola) Chá de Caxinde; Rio de Janeiro: Pallas, 1ª edição, 2006.

KORNHAUSER, Aleksandra. *Criar Oportunidades*, In: DELORS, Jacques (Coord.), *Educação: um Tesouro a Descobrir*, Trad. José Carlos Eufrázio, 7 ed. revisada, São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2012, p.191-196.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos Antropólogos*, Trad. de Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros, Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um Conceito Antropológico*, 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*, Trad. Ruy Oliveira, 1º volume, Lisboa: Edições 70, 2000.

QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire (Orgs), LÉVI-STRAUSS: *Leituras Brasileiras*, 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

LOUREIRO, João. *Memórias de Cabinda: As imagens do passado de Cabinda*, Lisboa: Maisimagem, 2008.

LOPES, Carla, ARAÚJO, George; CONDURU, Roberto (Orgs). *Guardiões da Memória: A Associação da Velha Guarda das escolas de Samba do Rio de Janeiro* Rio de Janeiro: Outras Letras, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e Representação na Sociedade Selvagem*, (Coleção Antropologia), Trad. de Francisco M. Guimarães, 3ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MANLEY, Michael. *Educação, Automização e Reconciliação Social*, In: DELORS, Jacques (Coord.), *Educação: um Tesouro a Descobrir*, Trad. José Carlos Eufrázio, 7 ed. revisada, São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2012, p.197-203.

MATTELART, Arman; NEVEU, Érik. *Introdução aos Estudos Culturais*, Trad. Marcos Marcionilo, São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MARCONI, Marina de A; KAKATOS, Eva M. *Fundamentos de Metodologia Científica*, 7 ed., São Paulo: Atlas, 2010.

MATA-MACHADO, Marília N. *Entrevista de Pesquisa: A Interação Pesquisador\Entrevistado*, Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

MARTINS, Pe Joaquim. *Cabinda: História- Crenças- Usos e Costumes*, C.S.S.P. Cabinda: Comissão de Turismo da Câmara Municipal de Cabinda- Angola, Santa Maria de Lamas: Rios e Irmãos, 1972

MAVINGA, Maria C; RODRIGUES, Maria F. I. *Fatores que Influenciam Negativamente no Papel Educacional da Mulher Cabinda na Preservação da Identidade Cultural Bantu-Comuna de Malembo, Município de Cabinda* Cabinda/Angola: ISCED- UON, 2009 (Monografia. Licenciatura em Ciências da Educação)

MEDINA, Maria do Carmo. *Direito de Família*, 2ª ed. rev. e atual., Luanda (Angola), Coleção Faculdade de Direito – UAN, 2005.

MEIHY, José C. S. B; HOLANDA, Fabiola. *História Oral: Como Fazer, Como Pensar*. 2 ed., 1ª reimpressão, São Paulo: Contexto, 2011.

MICHALISZYN, Mário Sérgio; TOMASINI, Ricardo. *Pesquisa: orientações e normas para a Elaboração de Projetos, Monografias e Artigos Científicos*, 6ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MILANDO, João. *Desenvolvimento e Resiliências social em África: dinâmicas Rurais de Cabinda-Angola*, Luanda: Mayamba Editora/Imprensa Nacional, 2013

MONTEIRO, Ana M.; GASPARELLO, Arlette M; MAGALHAES, Marcelo de S. (Orgs). *Ensino de História: Sujeitos, saberes e práticas*; Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2007.

MUNANGA, Kabengele. Os Bassanga de Shaba. Um Grupo Étnico: Ensaios de Antropologia Social, Sao Paulo, FFLCH-USP, 1986.

NANZHAO, Zhou. Interações entre Educação e Cultura, do Ponto de Vista do Desenvolvimento Econômico e Humano: Uma Perspectiva Asiática, In: DELORS, Jacques (Coord.), *Educação: m Tesouro a Descobrir*, Trad. José Carlos Eufrázio, 7 ed. revisada, São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2012, p. 213-220.

NETO, Luiz Bezerra. A Educação Rural no Contexto das Lutas do MST, in: ALVES, Gilberto Luiz (Org.). *Educação no Campo: Recortes no Tempo e no Espaço*, Campinas, SP: Autores Associados, 2009, p. 1-21, (Col. Educação Contemporânea).

NETO, Teresa J. A. da Silva. *História da Educação e Cultura de Angola: Grupos nativos, colonização e a independência*, 2ed., 2012.

NGUMA, Victor. *Reflexões sobre a Colonização Portuguesa em Cabinda*, Luanda: Chá de Caxinde, 2005 (Coleção Raízes de Caxinde).

OLIVEIRA, José Fernandes (Pe. Zezinho, SCJ). *O Direito de Ser Jovem*, 5ed., São Paulo: Edições Paulinas, 1982 (Col. Jovens-Adultos).

OLIVER, Roland; FAGE, J. D. *Breve História da África*, Ed. Sá da Costa, Lisboa, 1980.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Caminho da Identidade: ensaio sobre Etnicidade e Multiculturalismo*, São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

LOLAIJULO, Babajide. *O Passado de Quem? Museu da Unidade, Produção da Memória e a Busca pela Identidade Nacional na Nigéria*, In: SANSONE, Livio (Org.). *Memória da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*, Salvador: EDUFBA, 2012, p. 125-146.

ORRE, Aslak. *Fantoches e Cavalos de Tróia?* Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique, Cadernos de Estudos Africanos. Disponível em: <http://cea.revues.org/190>; DOI : 10.4000/cea.190, Acesso em: 19\jan\2014,p. 139-178.

PARADA, Maurício, MEIHY, Murilo S. B., MATTOS, Pablo de O. *História da África Contemporânea*, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2013.

PEREIRA, Amauri M. *África: para Abandonar Estereótipos e Distorções*, Belo Horizonte: Nandyala, 2012 (Coleção Repensando África, volume 9).

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Etnias de Fronteira e Questão Nacional: O Caso dos “Regressados” em Angola*, **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, Brasil, v. 10, n. 10, p. 45-62, mar. 2002. ISSN 2316-9133. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/52393>>. Acesso em: 27\Fev\2014.

PEREIRA, Franz Kreüther. *A Magia da Tradição Oral: O Contador de Histórias*, 1998.

PINTO, Alberto de Oliveira. *Cabinda e as Construções da sua História (1783-1887)*, Edições: Chá de Caxinde, Dinalivros (Lisboa), 1ª ed. 2006.

ROCHA, Gilmar. *A Etnografia como Categoria de Pensamento na Antropologia Moderna*, Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14/15, 2006.

RÜSEN, Jörn. *Cultura Faz Sentido: Orientações entre o Ontem e o Amanhã*, Trad. Nélío Schneider, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Trad, Sérgio Tadeu de Nyemayer Lamarão, RJ: Zahar Editores, 1997.

_____. *O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: por que a Cultura não é um “Objeto” em via de Extinção*. I e II, *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 1 e 2, abr. e Out. 1997, p.41-73 e 103-150.

SANSONE, Lívio (Org.). *Memória da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*, Salvador: EDUFBA, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica da Razão Indolente contra o Desperdício da Experiência*, Vol. 1, 7ª edição, São Paulo: Cortez, 2009.

_____. (Org.). *A Globalização e as Ciências Sociais*, 4ª edição, São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Márcia Pereira dos Santos, *História e Memória: desafios de uma relação teórica*, OPSIS, vol. 7, nº 9, Jul-Dez de 2007, p. 81-97.

SCHMIDT, Maria A., BARCA, Isabel e MARTINS, Estevão R. (Orgs). *JornRüssen e o Ensino de História*, Curitiba: Ed. UFPR, 2011.

SERRANO, Carlos M. H. *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: antropologia política de um reino africano*, São Paulo, FFLCH - Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1983.

_____. *Angola – Nascimento de uma Nação (Um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*, Luanda, Edições Kilombelembe, 2008.

_____. *Um Intelectual entre a Memória e a Nação*, Revista Crioula, USP-São Paulo, n. 06, novembro de 2009.

SERRANO, Carlos WALDMAN, Maurício. *Memória D'África: A temática África em Sala de Aula*, 3 ed., São Paulo: Cortez, 2010.

SECUNDO, Francisco; ACSELRAD, Marcio. A Identidade Cultural em Tempos liquefeitos: o 'Ceará moleque' e a contemporaneidade? In: *Tecnologias de Comunicação e Subjetividade*. Ano 16, 1º semestre 2009. Disponível em: http://www.logos.uerj.br/PDFS/30/06_logos30_FranciscoMarcio.pdf, Acesso em: 24/junho/2014, p.72-83.

SILVA, Marcos & GUIMARÃES, Selva. *Ensinar História no Século XXI: em busca do tempo entendido*, 4ed., Campinas, SP: Papirus, 2014 (Col. Magistério: Formação e Trabalho Pedagógico)

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *Estudos Afro-Brasileiros: Africanidades e Cidadania*, In: ABRAMOWICZ, Anete; GOMES, Nilma Lino (Orgs), *Educação e Raça: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 37-54.

SILVA, Kalina V. & SILVA, Maciel H., *Dicionário de Conceitos Históricos*, 3ª edição, 2ª reimpressão, São Paulo: Contexto, 2013.

SILVA, T.T. (Org.), *O que é, Afinal, Estudos Culturais?* 4ª ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos Culturais*, 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. (Org.), *Alienígenas na Sala de Aula: uma Introdução aos estudos Culturais em Educação*, 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SILVÉRIO, Valter Roberto (Coord.). *Síntese da Coleção História Geral da África: Pré-história ao século XVI*, Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SOUSA, Fonseca; UNDOLO, Márcio. *Provérbios de Angola – a perspicácia do espírito dos Tucokwe*, Lueji Editora, Lunda – Sul (Angola), 2013.

SOUZA, Ana Luiza, *História, Educação e Cotidiano de um Quilombo Chamado Mumbuca/MG*, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006. (Dissertação de Mestrado).

STAVENHAGEN, Rodolfo. Educação para um Mundo Multicultural, in: DELORS, Jacques (Coord.), *Educação: um Tesouro a Descobrir*, Trad. José Carlos Eufrázio, 7 ed. revisada, São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2012, p. 205-212.

TATI, Raul. *Crise africana e Processo de Democratização em África (Pertinência e Implicações ético-antropológicas)*, 1ª edição, Leiria (Portugal), 1999.

_____. *Cabinda – Percurso Histórico de Uma Igreja entre Deus e Cesar (1975-2012)*, 1ª ed., Cascais (Portugal): Princípia Editora, 2013.

TARDIF, M; LESSARD, C, *O Trabalho Docente: Elementos para uma Teoria da Docência como profissão de Interações Humanas*, Trad. de João Batista Kreuch, 7ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

TEIXEIRA, Inês A. de Castro. *etal. Memória e Percursos de Estudantes Negros e Negras na UFMG*. Belo Horizonte/MG: Autentica, 2006. TREVISAN, Amarildo L; TOMAZETTI, Elisete M.; ROSSATTO, Noeli D. (Orgs), *Diferença, Cultura e Educação*, Porto Alegre: Sulina, 2010.

VASCONCELOS, Silvia Inês C. C. de. *Estudos Culturais e Ensino de línguas*, In: BASTOS, Neusa B.(Org.) *Língua Portuguesa: Reflexões lusófonas*, São Paulo: Educ., 2006, p. 123-133.

VAZ, José Martins. *No Mundo dos Cabindas: Estudo Etnográfico*, Lisboa: Editorial: L.I.A.M., II volume, 1970.

_____, *Filosofia tradicional dos Cabindas Através dos seus Testos de Panela, Provérbios, Adivinhas e Fábulas*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970. - 2 v.

WARNIER, Jean-Pierre, *A Mundialização da Cultura*, Trad. Viviane Ribeiro, 2 ed., Bauru, SP: EDUSC, 2003.

WELLER, W; PFAFF, N. (Orgs.), *Metodologias da Pesquisa Qualitativa em Educação: Teoria e Prática*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

ZAOUAL, Hassan. *Globalização e Diversidade Cultural*, Trad. Michel Thiollent, São Paulo: Cortez, 2003.

REZENDE, Nilton Gonçalves, *Dicionário Lacônico e de Palavras Interessantes*, 1ª edição, Belo Horizonte: Usina do Livro, 2013.

DOCUMENTOS (diretrizes, leis, decretos leis, regulamentos)

ANGOLA, Constituição da República de. de 5 de Fevereiro de 2010. *Diário da República*, n.º 23, I Série. Luanda, Assembleia Nacional.

ANGOLA, República de. Constituição da República de Angola, 1ª ed., Luanda: Imprensa Nacional- E. P., 2010, p. 96.

ANGOLA, República de. Tribunal Supremo, Decreto-Lei n.º 16-A/95 de 15 de Dezembro DE 1995, p. 1-50.

ANGOLA, República. Decreto-Lei sobre o Estatuto Especial para a Província de Cabinda, Projeto Portal do Governo, 30-12-2008/15:09:04/decreto_lei_1-07.doc/PPG, p. 1/22.

BRASIL, Ministério da Educação de. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações Étnicorraciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília: MEC, 2009 [s.d.]. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/>>

CABINDA, Governo da Provincial. Gabinete de Estudos, Planeamento e de Estatísticas, 2002.

CABINDA, Governo Provincial de. Gabinete de Apoio e Controlo das Administrações Municipais e Comunais, Dados demográficos de Cabinda, Junho de 2007.

UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural, 2001: 31ª Conferencia Geral, realizada em Paris, 02 de novembro de 2001. Disponível em: http://www.peaunesco-sp.com.br/destaque/diversidade_cultural.pdf. Acesso em 17/02/2014.

ANEXOS

Anexo A - Fatura do Tchicumbi

FATURA DE CHICUMBI PARA O MARIDO**1ª PARTE**

- (2) duas grades de cerveja
- (2) duas grades de gasosa
- (5) cinco Litros de vinho tinto
- (1) uma garrafa de aguardente "ABC"

2ª Parte

- (8) Oito grades de cervejas
- (8) Oito grades de gasosas
- (25) vinte e cinco Litros de vinho tinto
- (10) dez garrafas de aguardente "ABC"

3ª Parte

- 25 kg de feijão
- 25 kg de arroz
- 1 cx de peixe fresco (Carapau)
- 1 cx de coxa
- 1 cx de óleo alimentar
- (1) Um pato
- (1) Um galo
- Ingredientes diversos para cozinha

4ª Parte: roupa da mulher

- Uma peça de fazenda Pano Vliscó
- Uma blusa
- Um par de chinelos
- Conjunto langerie (biquínis e surtiã)
- Um Fio de pescoço, brincos e conjunto cosmético.

OBS: no dia 30/11/2013, Chicumbi e no dia 01/12/2013 Domingo, receberá a mulher.

Sem outro assunto de momento, cordiais saudações.

Cabinda, aos 08/10/2013

O Tio

M'bula lia wenda

Anexo B - Fatura de noivado e alambamento

À

Família Bikuika NTima.

Os nossos respeitosos cumprimentos

De acordo a vossa solicitação, a família Mangebele reunida no passado dia 17 do mês e ano em curso, concluiu-se o seguinte:

FATURA:**1. NOIVAÇÃO:**

- 4 Grades de Cervejas
- 4 Grades de Gasosas
- 4 Garrafas de Aguardente
- 4 garras de whisky
- 4 Garrações de Vinho acima de 12 graus

- Parte dos pais

- 1 Grade de cerveja
- 1 de gasosa
- 1 litro de whisky
- 1 garrafão de vinho
- 1 garrafa de aguardente

- Vestuário da noiva:

Uma peça de pano "vlisco", uma pluza, uma saiote, uma cueca, um par de chinelos, um par de brincos de ouro, um mascote e um fio de ouro. Verniz, espelho, estojo de unha, maquiagem e 15.000 kwanzas.

Dinheiro limpo na parte de noivação 30.000kwanzas.

Continuação Anexo B

2. Alambamento

10 grades de cervejas

10 grades de gasosas

10 garrações de vinho acima de 12 graus

10 garrafas de Whisky

10 garrafas de aguardente

- Vestuário do pai:

1 fato completo, cinto, meias, calçados sola seca '41|42', relógio, biquíni, lencinho e 20.000 kwanzas na parte do pai

- Vestuário da mãe:

4 Peças de pano 'SuperWax', uma blusa, uma saíote, sutiã, biquíni, um par de sandálias raso' brasil', lenço de cabeça, um par de brincos de ouro, um fio de ouro, relógio e 20. 000kwanzas na parte da mãe.

- Vestuário da noiva:

Uma peça de pano superWax, uma blusa, saíote, um biquíni, um fio de ouro, brincos de ouro, mascote de ouro, sandálias' brasil' relógio, verniz, estógio de unha, de maquiagem e 20.000kwanzas

Dinheiro limpo do alambamento 10.0000

Obs: alianças para os noivos

Feita no Cabo lombo, aos 17 de Março de 2013

Pela família

João Tati Matiaba

ANEXO C- Fatura de Apresentação, Noivado e Alamabamento

Factura de Apresentação, Noivado e Alamabamento**AOS****DIGNÍSSIMOS PAIS DE ANTÓBULO****CABINDA**

*Foi com muita alegria que recebemos a carta de pedido do vosso filho **Antóbulo Madeba**, mencionando a intenção de unir-se com nossa filha **Cleta Tchimboze**. Todavia, depois de uma análise profunda verificamos que não existem motivos que possam servir de impedimento para que tal acto se realize e sendo assim anexamos a lista relacionada as actividades que realizar-se-ão numa mesma cerimónia.*

*A família deseja ao casal, felicidades e muito amor acima de tudo, com certeza que neste enlace o Soberano Deus derramará sobre eles uma chuva de bênção. Por motivos de agenda laboral de alguns integrantes da família, propomos que a mesma aconteça no dia **21/06/2013**.*

1. APRESENTAÇÃO

- Duas(2) grades de cerveja
- Duas(2) grades de gasosa
- Dois(2) garrações de vinho
- Duas(2) garrafas de aguardente
- Duas(2) garrafas de whisky
- O Valor em dinheiro a ser entregue será 100usd ou equivalente em

Kwanzas.

2. NOIVADO

- Quatro(4) grades de cerveja
- Quatro(4) grades de gasosa
- Quatro(4) garrações de vinho
- Quatro(4) garrafas de aguardente
- Quatro(4) garrafas de whisky
- Uma(1) peça de pano Super Wax
- Um(1) fio de ouro
- Um(1) par de brincos de ouro
- Um(1) mascote de ouro

Continuação do ANEXO C

- Um(1) biquini
- Um(1) sutiã
- Um(1) par de sandalhas
- Dois anéis de ouro para a troca entre o casal
- O valor em dinheiro a ser entregue será 300usd ou equivalente em

Kwanzas.

3. ALAMBAMENTO

3.1- Parte da mãe da noiva

- Cinco(5) grades de cerveja
- Cinco(5) grades de gasosa
- Cinco(5) garrações de vinho
- Cinco(5) garrafas de aguardente
- Cinco(5) garrafas de whisky
- Uma(1) peça de pano Super Wax
- Um(1) par de sandalhas número 39
- Um(1) saco de arroz
- Um(1) saco de feijão
- Uma(1) blusa
- Um(1) sutiã
- Um(1) saíote
- O valor em dinheiro a ser entregue será 600usd ou equivalente em

Kwanzas.

3.2- Parte do pai da noiva

- Cinco(5) grades de cerveja
- Cinco(5) grades de gasosa
- Cinco(5) garrações de vinho
- Cinco(5) garrafas de aguardente
- Cinco(5) garrafas de whisky
- Um(1) fato
- Um(1) par de calçados número 42
- Dois(2) peixes secos grandes

Continuação do ANEXO C

- Um(1) biquini
- Um(1) sutiã
- Um(1) par de sandalhas
- Dois anéis de ouro para a troca entre o casal
- O valor em dinheiro a ser entregue será 300usd ou equivalente em

Kwanzas.

3. ALAMBAMENTO

3.1- Parte da mãe da noiva

- Cinco(5) grades de cerveja
- Cinco(5) grades de gasosa
- Cinco(5) garrações de vinho
- Cinco(5) garrafas de aguardente
- Cinco(5) garrafas de whisky
- Uma(1) peça de pano Super Wax
- Um(1) par de sandalhas número 39
- Um(1) saco de arroz
- Um(1) saco de feijão
- Uma(1) blusa
- Um(1) sutiã
- Um(1) saíote
- O valor em dinheiro a ser entregue será 600usd ou equivalente em

Kwanzas.

3.2- Parte do pai da noiva

- Cinco(5) grades de cerveja
- Cinco(5) grades de gasosa
- Cinco(5) garrações de vinho
- Cinco(5) garrafas de aguardente
- Cinco(5) garrafas de whisky
- Um(1) fato
- Um(1) par de calçados número 42
- Dois(2) peixes secos grandes

Continuação do ANEXO C

- *Um(1) saco de sal*
- *Uma(1) catana*
- *Um(1) canivete*
- *Um(1) candeeiro*
- *O valor em dinheiro a ser entregue será 500usd ou equivalente em Kwanzas.*

Cabinda, aos 20 de Fevereiro de 2013

Obs.: O exposto nos foi fornecido, posteriormente por uma família do Yabi e modificada por nós para se preservar a sua identidade. Os nomes usados não refletem a realidade e qualquer semelhança é apenas mera coincidência.

Anexo D- Termo de autorização e consentimento

**TERMO DE AUTORIZAÇÃO E CONSENTIMENTO PARA A REALIZAÇÃO
DA PESQUISA ASSINADO PELO SOBA DA ALDEIA DE YABI.**

Título do Projeto: Diversidade Cultural em Cabinda: Estudo sobre as Identidades e Práticas Culturais dos Bawoio do Yabi

Pesquisadora Responsável: Profª Drª Nilma Lino Gomes

E-mail: nilmagomes@uol.com.br

Telefone: (5531)3409-5323

Pesquisador Corresponsável: Joaquim Paka Massanga

E-mail: jpakamassanga1@hotmail.com

Telefone: (5531) 92981952// (+244) 929637975

AUTORIZAÇÃO

O Sobado de Yabi autoriza o professor e pesquisador Joaquim Paka Massanga, com B.I nº 000234269CA010, a desenvolver a pesquisa: *"Diversidade Cultural em Cabinda: Reconstruindo a Identidade através das Expressões Culturais dos Bawoio do Yabi"* no território dos Bawoio de Yabi para fins de realização do Mestrado no Programa de Pós-graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social da FAE/UFMG, como parte do convênio entre a Universidade Onze de Novembro (Cabinda/Angola) e a Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil.

O objetivo geral da investigação é: compreender a dinâmica estabelecida entre diversidade e intercâmbio cultural em Cabinda por meio da análise das expressões culturais produzidas e vivenciadas pelos Bawoio do Yabi.

Esse objetivo se desdobra nos seguintes objetivos específicos: analisar como as culturas locais, o nacional e o global se inter-relacionam em Cabinda a partir de um olhar que valoriza o local; analisar as possíveis relações entre a diversidade cultural, as identidades culturais e as culturas locais produzidas e vivenciadas pelos Bawoio de Yabi entre si e com a sociedade mais ampla; descrever, a partir das narrativas dos Sobas, algumas das expressões culturais dos Bawoio de Yabi e suas práticas no

Continuação Anexo D

cotidiano das aldeias; analisar, tendo como base as narrativas dos Sobas, como se dá a relação entre a transmissão de conhecimentos de geração em geração entre os Bawoio de Yabi e a manutenção das expressões culturais; analisar as permanências e as mudanças socioculturais vividas pelos Bawoio de Yabi ao longo de sua história e nos processos de intercâmbio cultural e identificar e conhecer as representações socioculturais africanas presentes nas expressões culturais dos Bawoio do Yabi de forma a valorizar a construção de sua identidade cultural.

AUTORIZAÇÃO

Eu, _____,
documento de identificação nº _____,
telefone _____ declaro que li esse documento e conheci o projeto de pesquisa de Joaquim Paka Massanga. Entendi as informações fornecidas e sinto-me esclarecida (o) para autorizar a sua participação nesta pesquisa, dando o meu consentimento institucional. Informo que também recebi uma cópia assinada e datada deste formulário de consentimento, bem como do projeto de pesquisa.

ASSINATURA: _____

DATA: _____ de _____ de 2013.

Pesquisador

Garanto que as informações constantes do projeto de pesquisa são verdadeiras e que serão seguidos os procedimentos éticos no contato com os sujeitos a serem pesquisados.

Cabinda, _____ de _____ de 2013.

Assinatura da Orientadora da Pesquisa
Nilma Lino Gomes
Tel. (5531)3409-5323

Assinatura do Pesquisador responsável
Joaquim Paka Massanga
Tel. (5531) 92981952
(+244) 929637975

Anexo E - Ficha de cadastros dos entrevistados

Cadastro dos Intervenientes que participaram da pesquisa (Entrevistados)

Nome: _____

Idade: _____ Sexo: _____

Estado Civil: _____

Obs.: Se é casado, quantas mulheres ou quantas famílias (casas) tem?: _____
(somente para os homens)

Número de filhos: _____

Escolaridade: _____

Profissão: _____

- Outras funções exercidas antes de ser soba ou coordenador? Por quanto tempo
R: _____

- É Soba ou coordenador há quanto tempo? R: _____

ANEXO F - Momentos e Durante a realização do Alambamento

Legenda: Preparação do lugar para os nubentes.



Legenda: Apresentação de bens e produtos entregues durante o alambamento



ANEXO G- Fotos e imagens das aldeias do Yabi





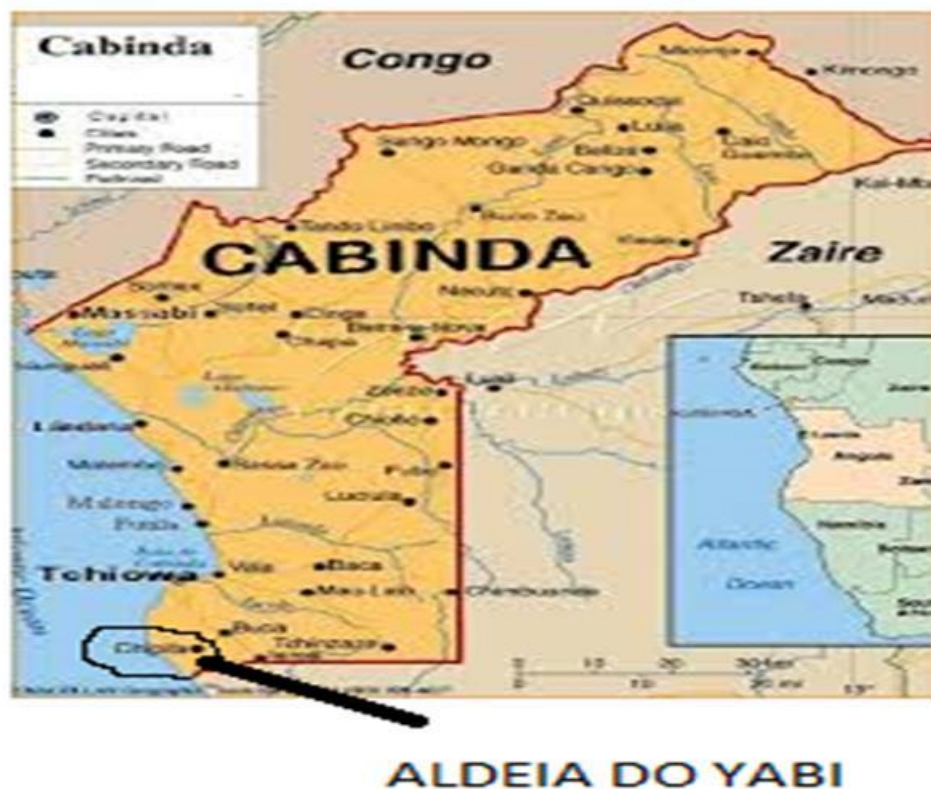








ANEXOS H: Mapa de Cabinda (Aldeia do Yabi)



Fonte: <https://www.google.com.br/search?q=mapas+de+cabinda&tbm> (Editado pelo pesquisador).